حيدر حب الله

نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي

التكوّن والصيرورة

الانتشار العربي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نظريّة السنّة
في الفكر الإمامي الشيعي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نظريّة السنّة

في الفكر الإمامي الشيعي

التكّون والصيرورة

حيدر حب الله

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۰۷۲۳۵
تاریخ ثبت :

الانتشار العربي
Arab Diffusion Company

حيدر حب الله

نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي

التكون والصيرورة

الانتشار العربي

ص.ب: 113/5752

E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت-لبنان
هاتف، ٩٦١-١٦٥٩١٤٨ فاكس، ٩٦١-١٦٥٩١٥٠

الطبعة الأولى ٢٠٠٦

بسم الله الرحمن الرحیم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الإهداء

إلى أسرتي الصغيرة

زوجتي وابنتي

منال وزين

مع رجاء القبول

حيدر

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقدّمة

تعرّضت مقولة السنّة (النبويّة) في القرنين الأخيرين لبعض أشكال النقد والملاحظة، في جولةٍ جديدة من القراءة العلمية لمصادر المعرفة الدينيا، وقد أسّس هذه المرحلة وقادها ـ على ما يبدو ـ التيار الاستشراقي في القرن التاسع عشر الميلادي وإلى يومنا هذا، فقد حمل المستشرق معه آليات القراءة التاريخية والنقد التاريخي الجديد إلى فهم ظاهرة السنّة النبويّة، فأخضعها لمعاول النقد، ومباضع التشريح العلمي.

وليس يعنينا ـ فعلاً ـ أن يكون المستشرق مصيباً أو غير مصيب، بل ما يعنينا هو أنّه أسّس لمرحلة جديدة في دراسة موضوع السنّة، وهي مرحلة لم تقف عند المستشرق نفسه، بل تعدّته لمدارس فكرية في العالم الإسلامي أخذت ـ ولو بعضها ـ على عاتقها مهمّة إعادة قراءة الموروث الديني.

وقد كان شعار تطهير الإسلام مما علِق به عبر العصور والأزمان أحد البواعث المعلنة الحثيثة لهذا الفريق على فتح ملفّ السنّة، وليس يعنينا ـ حالاً ـ ما يراه بعضهم من وجود مؤامرة في هذا المجال، فالدوافع النفسيّة لا تصوّب عملاً علمياً كما لا تحطّ من قدره في مستواه المعياري.

المهم أنّ هذا التيار قد ولد وظهرت معه أسماء كبيرة من محمد توفيق صدقي المصري في بدايات القرن العشرين إلى قاسم أحمد الماليزي في نهاياته، وبينهما سجال كبير ونتاج ضخم أتحف المكتبة الإسلامية بمادّة ثريّة إذا نظرنا إليه ـ علمياً ـ من زاوية عامّة.

والذي يبدو لنا أنّ حركة الاستشراق الكبيرة ركّزت مجمل جهودها على أساس المصادر السنّية التي كانت تحت يدها، حتّى أنّها قرأت أحياناً التاريخ والموروث الشيعي من زاوية تلك المصادر، وهو خطأ منهجي لسنا بصدده الآن، لكنه قد وقع على أيّ حال، وقد أدّى وقوعه إلى تركيز الدراسات الاستشراقيّة على التجربة السنّية في موضوع السنّة النبويّة، مما جعل الجانب السنّي أكثر اهتماماً بالنقد الاستشراقي من الجانب الشيعي في هذا الموضوع، فمسألة تدوين السنّة اعتبر الشيعة أنفسهم غير معنيين بتداعياتها، لأن عصر التدوين عندهم متزامن مع عصر صدور النصوص عن

أئمتهم، على خلاف ما كان يقوله المستشرق من فاصل زمني يقدّر بقرنٍ من الزمان عاشت فيه السنّة حياتها الشفوية، الأمر الذي فسح المجال واسعاً لنقدٍ مركّز عليها.

من هنا، لاحظنا أن موضوع السنّة وإشكاليّاتها وما يتّصل بها كان حاضراً في الحياة الفكريّة السنّية في القرنين الأخيرين أكثر من حضوره في الحياة الشيعية، فبعد انهيار الحركة الأخبارية مع آخر مظاهرها وهو الميرزا الأخباري المقتول (١٢٣٢هـ)، أخذ البحث حول السنّة يحمل طابعاً داخلياً، وبات تطوير نظريّة السنّة في الداخل الشيعي شبه منغلق على ذاته يعيش حالةً من الرتابة وبعض مظاهر الإبداع المتفرّقة والإشكاليات ذات الإثارة كنظرية الانسداد وما شابهها، لكن الحياة الشيعية عموماً لم تكن تشعر بتحدٍّ حقيقي في هذا الموضوع، كما لم تظهر فيها قراءات نقدية أو تجديد نظر بالحجم والتأثير اللذين شاهدناهما مع الوضع السنّي.

من هنا، بقيت الدراسات الشيعية التي طاولت موضوع السنّة تخضع ـ غالباً ـ للتداول الرتيب داخل علم أصول الفقه، وذلك إلى العقد الثالث من القرن العشرين حيث لاحظنا بعض الحراك الخفيف في هذا الموضوع كما سيراه القارئ في ثنايا هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

من هنا، أعتقد في تصوّر أوّلي أنّه لا بد للفكر الشيعي من مواكبة أحدث تطوّرات نقد السنّة في مدرسة الاستشراق القديمة والجديدة، كما وفي مناخ الحياة السنّية، دون أن يخلد إلى الراحة واهماً أنّ جميع الإشكاليات المثارة تخصّ البنية المفاهيمية لأهل السنّة والجماعة، فالموضوع أعقد وأكثر تشابكاً من عملية التسطيح والتبسيط هذه.

وعلى هذا الأساس، كان من الضروري ـ فيما أخمّن ـ أن يتمّ بدايةً رصد التطور التاريخاني لنظرية السنّة في العقل الشيعي، لأنّ هذا الرصد بإمكانه أن يشكّل مفتاحاً لتكوين قراءة جديدة معيارية ـ وليس بالضرورة نافية ـ لموضوع السنّة، وهو ما استهدفه هذا الكتاب لكي يزيل ممارسات التعميم العشوائي أو إصدار الأحكام اللامنضبطة في مرحلة المحاكمة والتقويم.

إنّ واحدةً من مشاكل الفكر الديني المعاصر أنّه تأخّر كثيراً في فتح الملفّ التاريخي للفكر الإسلامي ما يجعله يبقى أحياناً في دائرة التقديس غير الواعي.

من هنا، يفترض أن تؤخذ مقولة السنّة بوصفها نظريّة، لأن التصاحب الزمني مع الأفكار يؤكّد للباحث أنّ المقولات إنما كانت نتاجات بشريّة، إذاً فهي نظريات، فليس درسنا التاريخي درساً للسنّة الواقعية في وجودها المتعالي الصادر في نهاية

المطاف عن الله عزوجل، وإنما درس في التاريخ، أي في الزمكانيات، أي في إطار المحدود والإنساني، ولهذا عبّرنا في عنوان الكتاب بـ«نظرية السنّة» دفعاً لهذا الالتباس، ولتأكيد النتاج البشري للمقولات التي نتعامل معها، وهو تأكيد ينبع وفق رأينا من ضرورة ـ لا أقل ـ تخفيف هالة التقديس التي تحيط بأفكار السلف أو مشهور العلماء، وهذا بالضبط أحد أهم أهداف الدرس التاريخي عموماً، ودرسنا هنا على وجه الخصوص.

ووفقاً لذلك كلّه، سوف ندرس في هذا الكتاب نظرية السنّة في العقل الشيعي ونرصد تكوّنها في القرون الهجرية الأربعة الأولى، ثم نتابع رحلتها حتّى عصرنا الحاضر.

ولكي يطلّ القارئ على ما فعلناه نضعه في صورة موجزة على الشكل التالي:

لقد عقدنا الكتاب في مدخل وخاتمة وبينهما فصول:

أ ـ في المدخل حاولنا تسليط الضوء على بعض المصطلحات ذات الصلة بدراستنا، وسعينا لشرحها وتشريحها كي لا نقع في التباس لفظي قدر الإمكان، فعالجنا مصطلح السنّة، والخبر، والأثر، والحديث، والخبر المتواتر، وخبر الواحد وما شابه ذلك، وإن كان هناك العديد من المصطلحات الأخرى التي شرحت في مكانها المناسب من الدراسة أيضاً.

ب ـ في الفصل الأوّل من الكتاب ركّزنا على دراسة نظريّة السنّة في عصر الحضور، حيث وجدنا أن حضور المعصومين من أهل البيت يعدّ مفصلاً وحقبةً مستقلّةً من حقبات التاريخ الشيعي، ولّما لم نجد داخل هذه الحقبة مراحل مختلفة جعلنا الفصل الأول فيها منذ عصر النبي ﷺ وحتى بداية عصر الغيبة الصغرى عام ٢٦٠هـ على ما هو المعروف، وحاولنا هنا دراسة الموقف الشيعي من نظريّة السنّة على ضوء تحليل المعطيات الميدانية، حيث لم تصلنا وثائق أو مصنّفات في هذا الموضوع بالشكل الذي يسمح بجعلها مصدراً للدراسة.

ج ـ في الفصل الثاني من الكتاب ركّزنا نظرنا على الفترة الفاصلة ما بين عام ٢٦٠هـ وحتى عصر ابن طاووس والعلامة الحلّي، والسبب أننا وجدنا الفكر الشيعي يسير على وقع تناغم متشابه حتى زمن أحمد بن طاووس (٦٧٣هـ) والعلامة الحلّي (٧٢٦هـ) باستثناء حركة الشيخ الطوسي التي نظّرت لخبر الواحد خارج السياق الشيعي العام آنذاك، وقد حاولنا في بداية هذا الفصل لمس النظرية الأخبارية القديمة والتي بلغت أوجها مع الصدوق (٣٨١هـ) في نتاجه الكلامي والحديثي، ثم

رصدنا تطوّر نظرية السنة مع المدرسة العقلية الكلامية التي جاءت مع المفيد (٤١٣هـ)، والمرتضى (٤٣٦هـ)، لتستمرّ ـ متجاوزةً الطوسي (٤٦٠هـ) ـ حتى ابن إدريس (٥٩٨هـ)، وإلى حدّ كبير مع المحقّق الحلّي (٦٧٦هـ).

د ـ في الفصل الثالث درسنا نظرية السنّة في مدرستي الحلّة وجبل عامل، والتي عبرنا عنها بمدرسة العلامة الحلّي، حيث شاهدنا انتصاراً لنظرية السنّة الظنية على يد العلامة، ثم تحوّلاً في داخل النظرية شاهدناه مع الدراسات السندية وعلوم الرجال والدراية و...

ولم نفصل مدرسة العلامة (٧٢٦هـ) عن مدرسة الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)، ولا مدرستهما عن مدرسة المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ)، لأنّنا لم نجد هذا الفصل مهمّاً على صعيد نظرية السنّة، وإن بدا مهمّاً على صعيد تطوّر الدرس الفقهي عموماً أو علم أصول الفقه تاريخياً، لكننا حيث لم نكن معنيين بتاريخ الفقه والحديث وأصول الفقه.. بل معنيين فقط ـ وبالدرجة الأولى ـ بنظرية السنّة وتطوّراتها، لم نستخدم التقسيمات الشائعة لتاريخ هذه العلوم إلا بالمقدار الذي وجدناه على تماس مع دائرة بحثنا.

هـ ـ أمّا الفصل الرابع فقد عالجنا فيه ردّة الفعل الأخبارية على نتاجات مدرسة العلامة (٧٢٦هـ) وما أحدثته في نظم الفكر والاجتهاد، فتابعنا ظهور المدرسة الأخباريّة على يد الأمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) من زاوية نظريّة السنّة، وقد وجدنا أنّ ما يعنينا في الأخبارية نظريّتان هما: نظرية يقينية السنّة المحكية، ونظرية السنّة فقط على حساب بقيّة الأدلّة وأهمّها ـ بالنسبة إلينا هنا ـ النصّ القرآني، وقد وجدنا الانقسامات التي حصلت طيلة هذه الحقبة التي ابتدأناها من القرن الحادي عشر الهجري وحتى بدايات القرن الثالث عشر.

وقد كان مهمّاً لنا في هذا الفصل رصد الموقف الأصولي من ردّة الفعل الأخبارية فتابعنا هذا الموقف حتى العصر الحاضر، وفصلناه عن نظرية السنّة في الحقبة الأخيرة التي تبدأ من بدايات القرن الثالث عشر وحتى اللحظة الحاضرة، لأنّ ردّة الفعل الأصولية على الغضب الأخباري جاءت من وجهة نظرنا في سياق يمكن فصله ـ على مستوى التصنيف ـ عن مبدأ النظرية الأصولية في السنّة الشريفة والتي جاءت على شكل الأطر الفلسفية وظهور مقولة الانسداد وما شابه ذلك.

ولم نعتمد في اختيار الحقب والمراحل على التاريخ السياسي مع اعتقادنا بدرجة من درجات الترابط والارتباط، لكننا سلّطنا الضوء بالحجم الذي كنا على قناعة به

على المحيط السياسي ـ الاجتماعي لتطوّر نظرية السنة، كما فعلنا ذلك في أكثر من موضع وموقف حساس.

و ـ أما الفصل الخامس، فقد درسنا فيه تطوّر نظريّة السنّة منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن الخامس عشر الحالي، وركّزنا فيه على التطوّر الداخلي للنظرية، أي داخل المدرسة الرسمية الكلاسيكية للفكر الشيعي ومؤسسته الدينية، وقد لاحظنا أن هناك إطاراً عقلياً فلسفياً غزا الدرس الأصولي الشيعي على صعيد نظرية السنّة، جعل البحث فيها يتمايز تمايزاً كبيراً عن المراحل السابقة، كما لاحظنا تطوّراً في بعض الملفات الحديثية والرجالية ذات الصلة ببنية النظرية العامة.

ز ـ وقد تابعنا في الفصل السادس المشهد في الحقبة المتأخرة، أي منذ بدايات القرن العشرين، على الخط النقدي للنظرية، فرصدنا القراءات النقدية الشيعية، ودعوات تطهير السنّة، ومشاريع تنقيتها من الشوائب، واهتمينا بهذا الفصل لندرة البحوث التي عالجت هذه المشهد في الحياة الشيعية.

ح ـ وفي الفصل السابع والأخير، رصدنا مَدَيات نظرية السنّة ودائرتها، وتحدّثنا عن السنّة الظنية في دائرة العقائد والتاريخيات، كما تحدثنا عن حجيتها في دائرة الامتداد الزمكاني والفهم التاريخي مما بات يُعرف بمقولة تاريخية السنّة، وختمنا الفصل بنزعة التساهل في السنّة في الفكر الشيعي على صُعُد متعدّدة، كالأحكام غير الإلزامية، ومشاريع التنظير لهذا التساهل ومبرّراته.

ط ـ وفي النهاية كتبنا خاتمةً لخّصنا فيها مجمل النتائج والتصوّرات التي انتهينا إليها، في تكثيفٍ للأفكار وضغط لها، أعقبتها ملاحق الكتاب.

وقد كانت الفصول الأربعة الأولى من هذه الدراسة ـ قبل إجراء بعض التعديلات عليها ـ رسالةً للماجستير في قسم علوم القرآن والحديث في كلية أصول الدين في إيران، وقد حازت على امتيازٍ عالٍ، أشرف عليها الشيخ مهدي مهريزي وساعده الدكتور أحمد عابدي، فيما ناقشها الشيخ محمد علي مهدوي راد، وذلك صيف عام ٢٠٠٤م، ثم أضفتُ عليها الفصول الثلاثة اللاحقة، وأجريت بعض التعديلات.

لقد كان هدفنا في هذه الدراسة رصد التطوّر النظري المبدئي لمقولة السنّة في إطارها الشيعي، وربما وفقنا في الوصول إلى بعض النتائج.

وختاماً، أشكر جميع الذين ساعدوني في إنجاز هذا العمل، أخصّ بالذكر كليّة أصول الدين برئيسها وإدارتها وطاقمها العلمي، سيما الهيئة التي أشرفت على

الرسالة وأقدّر ملاحظاتهم، كما أشكر المسؤولين عن مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ومكتبة آية الله السيستاني للفقه والأصول، ومكتبته الأخرى لعلوم القرآن والحديث، ومكتبة دائرة معارف الفقه الإسلامي التي يشرف عليها آية الله السيد محمود الهاشمي، بتسهيلهم أمر الاستفادة من المصادر والمراجع، وأشكر كلّ من سهّل لي مصدراً مفقوداً أو أعانني على الوصول إليه، كما أشكر السيد كمال البطاط الذي تجشم عناء صفّ حروف الكتاب وإخراجه الفني، وأشكر زوجتي الحبيبة التي سهّلت لي الظروف لإنجاز هذا العمل، وأقدّر جهد الناشر للكتاب أيضاً.

وبعد هؤلاء جميعاً وقبلهم، أشكر الناقد المحترم الذي آمل أن يحظى هذا الكتاب بعنايته، فيشبعه نقداً وتمحيصاً وتصويباً حيث يحتاج، عسى أن يكون في ذلك كلّ الخدمة للفكر والمعرفة والحقيقة، فجهد تاريخيّ كهذا لا يشعر الباحث معه بالقدرة على الوصول إلى نتائج نهائية دائماً، شأن أكثر البحوث التاريخية، لكثرة المصادر وغيابها، وتشعّب الأفكار وكثرتها.

والله سبحانه نسأل أن يصوّب أخطاءنا، والقارئ أن يرشدنا إلى هفواتنا، والله وحده من وراء القصد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حيدر محمد كامل حبّ الله
الأحد: ٢٢ / رجب / ١٤٢٦ هـ
٢٨ / ٨ / ٢٠٠٥م

مدخل

في تحديد الأطر المعرفيّة ومنهجيّات الدراسة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

قبل الورود في إطار البحث، لابدّ لنا من مدخل منهجي يركّز بالدرجة الأولى على أمرين:

الأمر الأول: تحديد مسؤوليّاتنا في هذه الدراسة، عبر ذكر إطارها، وأهميّتها، والمساهمات التي أنجزت مما له علاقة بها، وغير ذلك.

الأمر الثاني: تحديد المصطلحات الأساسيّة التي تدور الدراسة حولها، رفعاً ـ قدر الإمكان ـ للالتباسات المحتملة، وعبر ذلك تحديد ما نقصده نحن بالدقّة من هذه المصطلحات.

إطار الدراسة وحدودها

أمّا بالنسبة إلى الأمر الأوّل، فهناك نقاط:

النقطة الأولى: إن هذه الدراسة محاولة لقراءة تاريخيّة تحليليّة، تستهدف رصد تطوّر نظريّة السنّة بقسميها الواقعي والمنقول في الإطار الشيعي، ونقصد برصد تطوّر نظرية السنّة ما يلي:

أولاً: يهمّنا تحديد مبدأ حجيّة السنّة الواقعيّة، وهل هي مرجع معرفي في الأصول والفروع أم لا؟ وهل كانت هناك دراسات في هذا الصدد؟ ومتى؟ وهل تعرّضت مقولة السنّة بهذا المعنى للنقد؟ ممّن؟ ومتى؟

ثانياً: ما هي الآراء إزاء السنّة المحكية أو المنقولة؟ هل هي حجّة بمعنى حجية كل خبر ورواية تردنا؟ أم يوجد تقسيم إلى خبر قطعي وخبر ظني والحجّة هو الأول دون الثاني؟ أم الحجة والمرجع المعرفي هو الأوّل مع الثاني بشروط في الأخير؟ وما هي هذه الشروط؟ ولماذا كان الثاني مرجعاً معرفياً رغم أنّه لا يقدّم لنا يقيناً؟ وهل حجيّة السنّة المحكيّة ـ على أقسامها ـ تشمل مجال أصول الدين كما تشمل مجال فروع الدين على تقديره أم لا؟ و...

ثالثاً: حيث إن معظم الجدل الشيعي في موضوع السنّة ـ كما سيلاحظ القارئ ـ كان متركّزاً على السنّة المحكيّة من نوع خبر الواحد، كان خبر الواحد هو مهمّ دراستنا هذه، ولهذا درسنا نظرية الخبر باهتمام أزيد ورصدنا تطوّرات الموقف منه منذ القرون الأولى وحتّى عصرنا الحاضر.

رابعاً: لا تُعنى هذه الدراسة سوى بالموقف النظري من السنّة والأخبار، ولهذا لم ندرس تطوّر السنّة من الزوايا الأخرى، مثل تطوّر التدوين ومسألة حظره في القرن الهجريّ الأوّل أو تطوّر المجاميع الحديثيّة ومناهجها أو تطوّر الحفظ للأحاديث، أو موضوعات علم الحديث والدراية، أو ما يتعلّق بفروع هذه المسائل وغيرها من تفاصيل الأدلّة والمناقشات الموكولة إلى مكانها الخاصّ أو ما شابه ذلك، إلا إذا كانت له صلة بعرض النظريات العامّة واستدعت الضرورة استحضاره.

خامساً: دراستنا غير معنيّة بالمناخ السنّي، إلاّ إذا اقتضت الضرورة ـ كالمقارنة ـ في موردٍ هنا أو موضع هناك أن نتعرّض لذلك، من هنا، فهي دراسة لتطوّر نظرية السنّة داخل المناخ الشيعي، فلا علاقة لها بالمذاهب الفقهية السنيّة ولا بالأشاعرة، ولا المعتزلة ولا الخوارج ولا الإباضية ولا المستشرقين ولا مساهمات المدرسة السنّية الحديثة.

كما أنّ دراستنا هذه تتركّز حول المذهب الإمامي الشيعي، فلا ترصد تطوّر مقولة السنّة في الفكر الإسماعيلي أو الزيدي أو نحوهما.

سادساً: لا تهدف هذه الدراسة للخروج بنتائج معياريّة على صعيد نظرية السنّة، بل نقصد إلى تحليل التطوّر التاريخي، وقد يؤدّي ذلك أحياناً إلى وقفةٍ نقديّة هنا أو تقويميّة هناك، ومن ثم فالدراسة لا تعبّر عن موقف نهائي معياري عند كاتبها، وإنّما يحتفظ الكاتب برأيه الخاصّ في هذا المجال، وهو يعتبر هذه الدراسة مدخلاً لدراسة معيارية أخرى له لاحقاً حول نظرية السنّة عموماً، فلينتظرها القارئ.

سابعاً: سعينا في هذه الدراسة للرجوع إلى المصادر ذات الدرجة الأولى، وذلك قدر الجهد والمكنة، ولا شك في أنّه قد فاتنا الكثير من المصادر، إلاّ أن عمل كل إنسان مجبول على النقص إلاّ من اجتباه الله سبحانه.

ثامناً: لقد لاحظنا في إطار دراستنا هذه أنّ موضوع الدراسة متشعّب، له حضوره في علوم عدّة كان أبرزها: علم الكلام الإسلامي، وعلم الفقه الإسلامي، وعلم أصول الفقه، وعلم الدراية والحديث، وعلم الرجال، وعلم تاريخ الفقه والأصول، إضافةً إلى مصادر متفرّقة أخرى كان لها حضورها الهامّ، يجدها القارئ في مصادر الدراسة، مثل مصادر اللغة، والتراجم، والتاريخ و..

من هنا، لا تنتمي هذه الدراسة إلى علم خاص من هذه العلوم بحيث تكون على قطيعة تقريباً مع غيره وإن كانت على تماس أكبر مع علم أصول الفقه، وعلم الدراية والحديث، بعد علم تاريخ العلوم؛ من هنا يجد القارئ في هذه الدراسة خطين: أحدهما مدرسي تراثي، وثانيهما نقدي معاصر، وقد أجبرنا على خوض الخطين معاً، جمعاً

للهدف، فعلى القارئ غير المطّلع على التراث الإسلامي أنْ يعذرنا في المباحث وطريقة التعامل معه، وإن سعينا قدر جهدنا تبسيط الموضوعات وتقريبها إلى الباحث غير المختصّ أيضاً، لهذا كلّه كانت الدراسة تراثيةً معاصرةً معاً، في اللغة والمنهج والأسلوب والنقد والنتائج.

وأعتقد أنّ محور الدراسة وحدودها قد اتضح أكثر بعد هذه النقاط الثماني المذكورة، إن شاء الله تعالى.

ضرورة الدراسة

النقطة الثانية: ثمة حاجة ملحّة تطالب الدرس الديني عموماً، بقراءات تاريخية، تعتمد مناهج النقد والتحليل التاريخي في مزدوجها القديم والحديث، مقدّمةً لاكتشافٍ علمي للتراث يبعد عنه شبح الأيديولوجيات المسقَطة عليه، والتي تحاول استلابه، أو مصادرته، أو تفريغه.

وليست الرغبة في فتح ملفّ القراءة التاريخية لمجرّد التحليل التاريخي رغم الأهمية البالغة التي يحظى بها الجانب التاريخي للعلوم والأفكار، وإنما ـ زيادة على عمليات التوصيف الظاهراتي المدروس ـ تقديم معطيات ذات أهمية قصوى للدراسات المعياريّة، لكي يتسنّى لها الاتكاء على مخزون علمي ناضج للتراث عموماً(١).

لكن هذه السمة في الدرس التاريخي، يجب أن لا تخيّم على المنهج، فتقلبه من منهج هو في أساسه يحمل سمة ظاهراتية، لكي يكون معيارياً، حتى لا يتورّط هذا النوع من الدراسة في عمليات تطويع أو تلاعب، علاوة على الخلل المنهجي، ذلك أن هذا المنهج هو بطبيعته منهج توصيفي يمارس تحليلاً، لكنه يتجاوز السرد إلى التنظيم والترتيب.

ومن أهم العلوم الإسلامية التي تشتدّ الحاجة فيها إلى قراءة تاريخية تحليلية، علم أصول الفقه، الذي نضبت ـ نسبياً ـ دروس التاريخ فيه، دون أن نعدم محاولات هامّة وأوّلية معاً تمثلت في الشهيدين مرتضى مطهري ومحمد باقر الصدر(٢) وغيرهما، لتبلغ وضعها مع بعض النتاجات التي استوعبت التاريخ الأصولي مباشرةً أو عبر تحليل تاريخ

---

١ ـ راجع حول أهميّة القراءة التاريخية، مقالة «القراءة التاريخية للفكر الديني، الضرورات والدلالات»، حيدر حب الله، مجلة المنطلق الجديد، العدد السابع.

٢ ـ راجع حول ذلك مقالة: «معالم الإبداع الأصولي عند الشهيد محمد باقر الصدر»، حيدر حبّ الله، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٢٠، عام ١٤٢١هـ ؛ وكذلك مقالة: «الاجتهاد وجدل الأصالة والمعاصرة، قراءة في التجربة الفقهية للشهيد مرتضى مطهري»، حيدر حب الله، مجلّة الحياة الطيّبة، بيروت، العدد ١٢، ٢٠٠٣م.

علم الفقه مثل نتاجات الدكتور محمود الشهابي، والدكتور أبو القاسم كرجي، والشيخ إبراهيم الجنّاتي، والدكتور عبدالهادي الفضلي و..

إنّ أهميّة دراسة من هذا القبيل تكمن في ضرورة إحياء أو بعث روح القراءة التاريخية للفكر عموماً، وللفكر الديني خصوصاً، إذ يلاحظ أن الدرس التاريخي للفكر غير حاضر بقوّة في العلوم الدينيّة، ذاك الدرس الذي يجمع في طيّاته بين ظاهراتية وصفيّة وبين مسحةٍ من المعياريّة التحليلية التي تلامس النقد أو الانتقاد أحياناً، وهذه القراءة التاريخيّة للفكر ضرورةٌ هامّة اليوم بعد تطوّرات علم فلسفة العلوم، إذ تكشف لنا الدراسة التاريخيّة للمعرفة عن أمور عدّة نوجز أبرزها لكي يتضح حجم أهميّة قراءتنا التاريخيّة هذه:

١ ـ تجلي الدراسات التاريخية في الفكر إشكالية المصطلح، ذلك أنّ الكثير من المصطلحات عرضت لها تطوّرات في العلوم المختلفة، ولا يمكن كشف الالتباس عن أيّ مصطلح عادةً إلا برصد تطوّراته التاريخية، فإذا ما جرى تفعيل الدرس التاريخي للمعرفة فسوف يؤدّي إلى شيء من تلاشي أزمة المصطلح في الفكر الديني.

٢ ـ تساهم القراءات التاريخيّة للفكر في ربط المعطيات العلميّة بالواقع السياسي ـ الاجتماعي، دون أن تجعل هذا الواقع هو المعيار الوحيد للمعرفة، فهل كان لسقوط بغداد عام ٦٥٦هـ دور في تكوّن مفاهيم جديدة في العقل الديني أو في نظريّة السنّة؟ وهل كان للدولة الصفويّة ـ كما قيل ـ علاقة بتكوين الاتجاه الأخباري في الفكر الشيعي؟ وهل كان لبغداد دور في تنامي النزعة العقلية مع المرتضى والمفيد رفضا على أساسها خبر الواحد فيما كانت النجف ذات دور مختلف على هذا الصعيد ظهر مع نظرية الخبر الطوسيّة؟

أسئلة كثيرة يجب ممارسة رصد تاريخي لتحديد أجوبةٍ علمية عليها، وهو ما يفترض أن تلعب دوراً رئيسياً فيه القراءة التاريخية للفكر.

٣ ـ تساعدنا القراءة التاريخية على اكتشاف الصورة الحقيقيّة للمقولات والنظريات، ذلك أن رصد تكوّن أي مقولة، ثم متابعة تطوّراتها، تدلّنا على أنّ الصورة الحالية لها لم تكن ـ عادةً ـ متطابقة والصورة الأولى، مما يعني اكتساء المقولات الطابع البشري وخلع سمات القداسة عنها، وهو أمرٌ أكثر ما تبرز أهميّته في المناخ الديني، لكثرة الحضور العسفي لمقولة المقدّس فيه، وإن لم نمانع حضورها المنطقي أيضاً.

إلى غير ذلك من نتائج الدرس التاريخي للفكر عموماً(١).

---

(١) ـ راجع حول آثار وفوائد البحث التاريخي: حيدر حب الله، مجلّة المنطلق الجديد، العدد السابع، مقال تحت عنوان: القراءة التاريخية للفكر الديني، الضرورات والدلالات، حيث ذكرت عشر فوائد هناك.

سوابق الدراسة

النقطة الثالثة: لقد لاحظت في إطار متابعاتي المحدودة أنّه لم توجد دراسة تاريخيّة لنظرية السنّة في الإطار الشيعي تستوعب مراحلها ومنعطفاتها، نعم، هناك دراسات متفرّقة وعديدة، منها ما يدور حول الأخبارية، ومنها ما يدور حول نظريات شخصياتٍ بعينها أتى الحديث عن موقفها من السنّة عن طريق العرض أو كأحد فصول دراسةٍ أوسع، مثل ما جاء حول الشيخ المفيد أو السيد المرتضى أو ابن إدريس الحلّي أو حسين البروجردي أو غيرهم.

من هنا، شعرت أنّ دراسةً من هذا النوع يمكنها أن تغني المكتبة الإسلاميّة، كونها محاولة أوّلية، تساهم في دفع الباحثين لمزيد من التطوير، ذلك أنّ هذه الدراسة ليست ـ ولا يحقّ لها أن تدّعي ـ نهايةَ الكلام، ولا منتهى المطلب، ولا خاتمة البحوث مما شبعنا من سماعه من ادّعاءات ومزاعم، إنّ التواضع سمة العلم في العصر الحديث خصوصاً ما بعد الحداثوي، فدراستنا محاولة أولى، نسأل الله سبحانه أن يجعلها لائقةً بوصف الخطوة البدائية لكي تأتي أجيال الباحثين لتعصف بها نقداً وتمحيصاً، فتثرى بذلك دراساتنا ومعلوماتنا.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أهداف الدراسة

النقطة الرابعة: اتضحت ـ إلى حدّ ما ـ أهداف هذه الدراسة، ويمكننا إيجازها على الشكل التالي:

أ ـ محاولة اكتشاف عناصر وتاريخ تكوّن نظرية خبر الواحد في الفكر الشيعي.

ب ـ رصد الموقف الشيعي من السنّة المنقولة عصر حضور أهل البيت ﷺ.

ج ـ رصد تطوّر نظرية السنّة المحكية بعد القرون الهجرية الستّة الأولى تقريباً، لمعرفة هل طرأت تحوّلات ما؟ ما هي؟ وما هي أسبابها؟

د ـ دور الحركة الأخبارية في تطوير نظريّة السنّة، ورصد طبيعة المواجهات التي حصلت بعد ظهورها.

هـ ـ محاولة رصد البناءات الفلسفية لنظرية السنّة والتي تطوّرت بشكل ملحوظ في العصر الحديث، أي قبل حوالي القرنين من الزمان.

و ـ متابعة التيارات النقدية الجديدة والمعاصرة في موضوع السنة المحكيّة.

كانت هذه أبرز أهدافنا التي وصلنا إليها في هذه الدراسة الموجزة.

أسئلة الدراسة

النقطة الخامسة: أهم أسئلة هذه الدراسة اتضح ما أسلفناه، وهو:

أولاً: ما هو الموقف من السنّة عصر الحضور؟

ثانياً: إذا صحّ أن الإمامية لم تكن عاملة بخبر الواحد فماذا حصل حتى صار المشهور بينهم اعتبار هذا الخبر؟

ثالثاً: كيف تطوّرت نظرية السنّة على يد العلامة الحلّي؟ وماهي الآثار التي تركتها مدرسته على منهاج التعامل مع السنّة المحكيّة؟

رابعاً: لماذا ظهرت الحركة الأخبارية ضدّ عمليات نقد السنّة؟ ولماذا تشدّد الأخباري في أمر الأحاديث؟ وما هي الخدمات أو الإشكاليات التي رافقت هذه الحركة؟

خامساً: كيف تمّ توظيف المنهاج الفلسفي في إعادة تكوين نظرية السنّة في العقل الشيعي؟ ولماذا ظهرت مقولة الانسداد العلمي في دائرة اكتشاف الموقف الديني بعد فترة وجيزة من انهيار الحركة الأخبارية التي كانت تدّعي انفتاح مجال المعرفة اليقينية بالدين كلّه، أو لا أقل أغلبه؟

سادساً: ما هي الحالة التي يعيشها اليوم الفكر الشيعي إزاء ظاهرة النصوص الروائية؟ وهل ظهرت مدارس نقدية للسنّة المحكية؟ وما هي طبيعة بنيتها الفكرية وردود الأفعال عليها؟

كانت هذه أبرز أسئلة هذه الدراسة أحببنا عرضها لنكون على إلمام أوّلي بالصورة.

منهج البحث

النقطة السادسة: تعتمد هذه الدراسة بالدرجة الأولى على منهج البحث التاريخي القائم في مجال المعرفة، فتستخدم المنطق الظاهراتي التوصيفي إلى جانب ممارسة تحليل أو نقد تتطلبه طبيعة اكتشاف الصورة، من هنا استخدمنا الآليات التالية لتحقيق أهدافنا وهي:

١ ـ رصدنا على أوسع نطاق ممكن لنا المواقف القديمة والجديدة من نظرية السنّة في العقل الشيعي، وعمدنا إلى توثيق المعطيات التي لاحظناها بأوسع مدى ممكن لنا.

٢ ـ نظمنا المعلومات التي توفّرت عندنا ضمن مسلسلها التاريخي، وقمنا بمتابعة هذا المسلسل التاريخي في صورته الزمنية لنكتشف مديات التطوّر في النظرية الشيعية إزاء هذا الموضوع الشائك.

٣ ـ استخدمنا المنهج النقدي لبعض المعطيات، لأنّنا وجدنا أحياناً أن استخدامه يوضح الصورة أكثر فأكثر، لهذا يلاحظ القارئ الكريم أننا مارسنا نقداً لا بأس به

للظاهرة الأخبارية، عندما وجدنا أن ذلك يساعد على تكوين صورة أوضح عنها. كما يساعد على الانتقال إلى مرحلة ما بعد الأخبارية، فسجلنا المواقف النقدية للأصوليين والرجاليين والدرائيين على الحركة الأخبارية لكي تغدو صورة ما بعد الأخبارية أكثر وضوحاً أيضاً.

٤ ـ تابعنا الصورة الكليّة لنظرية السنّة المحكية في بناءاتها الأوليّة، لكي لا نكون سطحيين ـ قدر الإمكان ـ في رصد معالم الموقف الشيعي، لهذا قمنا بعرض مجمل فقرات البحث حول نظرية الخبر، حتى ما كان على تماس مباشر مع بحثنا. فاستعرضنا مجمل خارطة مباحث الخبر عند السيّد المرتضى (٤٣٦هـ) في الذريعة وقمنا بالاهتمام برصد هذه الخارطة حتى العصر الحاضر، فمثل تعريف الخبر، وهل أنّ اليقين في التواتر كسبي أو غيره؟ وفلسفة إمكان التعبد بالظنون والتي تعدّ شاملةً لنطاق الخبر كما تشمل نطاق الظنون الأخرى الخارجة عن بحثنا من الظهورات اللفظية أو الشهرة الفتوائية أو..

٥ ـ فصّلنا البحث في كلّ محور رئيس في العصر الذي ازدهر فيه هذا المحور، فمقولة فلسفة الظن كانت موجودة منذ عصر المفيد والمرتضى في القرن الخامس الهجري، لكن ازدهارها جاء في القرنين الأخيرين، لهذا جمعنا البحث فيها في الفصل المخصّص لدراسة الحقبة المتأخرة، وعلى المنوال عينه نظرية تاريخية السنّة و... دفعاً لتكرر البحوث أو ملل القارئ.

المصطلحات ذات الصلة

ونحاول هنا ـ في الخطوة الثانية من هذا المدخل ـ تحديد المصطلحات ذات الصلة بهذه الدراسة، ونقوم بذلك بشكل بالغ الإيجاز بما يتناسب مع هذا المدخل دون التعرّض لمحاكمات أو مناقشات إلاّ مع اقتضاء الضرورة ذلك. وهدفنا تجلية المصطلح والحيلولة ـ قدر الإمكان ـ دون حصول التباس بسببه:

١ ــ السنّة

السنّة في اللغة: الطريقة. لكنّ ما يبدو من معاجم اللغة أنّ هناك شرحين لهذه المفردة يختلفان بالسّعة والضيق هما:

الأوّل: إنّ السنّة لغةً تعني الطريقة دون تقييد هذه الطريقة بشيء من حسن أو قبح أو... ذكر ذلك جماعة من اللغويّين منهم صاحب النهاية[1]. ومجمع

---

[1] ١ ـ ابن الأثير، النهاية ٢: ٤٠٩.

البحرين(١)، ومعجم مقاييس اللغة(٢)، كما ذكر ذلك الجرجاني (٨١٦هـ) في التعريفات أيضاً(٣).

الثاني: إن السنّة لغةً هي خصوص الطريقة الحسنة المستقيمة، جاء ذلك عن الأزهري (٣٧٠هـ) فيما حكي عنه في تاج العروس(٤)، والصحاح(٥)، والقاموس المحيط(٦).

وللسنة لغةً معاني أخرى أيضاً، تراجع في المصادر المذكورة.

وأمّا في الاصطلاح الخاص بعلوم الدراية والحديث والمتعارف في العلوم الدينيّة عادة، فتعني السنّة قول النبي ﷺ أو المعصوم ؑ أو فعله أو تقريره(٧)، وقد أضاف العلامة المامقاني (١٣٥١هـ) قيد «غير عادي»، لأنّ القول أو الفعل أو التقرير العادي خارج عنده عن السنّة، وهو ما لوحظ عليه(٨)، ويحاول الشيخ البهائي (١٠٣٠هـ) أن يجعل السنّة أعم من مصطلح «الحديث»، ذلك أنّها تشمل الحديث ـ الذي سيأتي شرحه ـ كما تشمل نفس الفعل والتقرير(٩).

وعندما ننتقل إلى المناخ السنّي نجد الجرجاني (٨١٦هـ) يعرّفها بأنّها «المشترك بين ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وبين ما واظب النبي ﷺ عليه بلا وجوب»(١٠).

ويعرّفها الزركشي (٧٩٤هـ) في البحر المحيط: «ما صدر من الرسول ﷺ من الأقوال، والأفعال، والتقرير، والهمّ، وهذا الأخير لم يذكره الأصوليون، ولكن استعمله الشافعي في الاستدلال»(١١).

ويضعنا الدكتور أحمد الشنقيطي في صورةٍ عن المصطلح في المناخ السنّي، إذ يرى

---

١ ـ الطريحي، مجمع البحرين ٦: ٢٦٨.

٢ ـ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٦١.

٣ ـ أبو الحسن الجرجاني، التعريفات: ١٢٥.

٤ ـ محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس ٩: ٢٤٤.

٥ ـ الجوهري، صحاح اللغة ٥: ٢١٣٩.

٦ ـ الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ٢٣٧.

٧ ـ الحسين بن عبدالصمد العاملي، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ٣٩١.

٨ ـ عبدالله المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ١: ٦٨ ـ ٦٩.

٩ ـ بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية: ٣؛ وله أيضاً: مشرق الشمسين: ٢٤؛ وراجع الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة ١: ٤٧؛ والسيد حسن الصدر، نهاية الدراية شرح الوجيزة للشيخ البهائي: ٨٥؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٦٣٨ ـ ٦٣٩؛ والقمي، القوانين المحكمة ٢: ٣٩٢.

١٠ ـ الجرجاني، التعريفات: ١٢٥.

١١ ـ بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٣: ٢٣٦.

أنّ السنّة عند المحدّثين تعني «ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة خُلقيّة أو خَلقية، أو سيرة، سواء كانت قبل البعثة.. كالتحنّث في غار حراء أو بعدها.. والسنّة عند علماء أصول الفقه كل ما صدر عن النبي ﷺ ـ غير القرآن الكريم ـ من قول أو فعل أو تقرير، مما يصلح لأن يكون دليلاً لحكم شرعي، والسنّة عند الفقهاء: كل ما ثبت من أحكام الشرع عن النبي ﷺ ممّا ليس بفرض ولا واجب..»(١). وبهذا يكون المصطلح الحديثي أوسع المصطلحات دائرةً.

ولعلّ دراسة الدكتور عبدالغني عبدالخالق لمصطلح السنة لغةً وفقهاً وأصولاً و.. إلى جانب دراسة الدكتور محمد عجّاج الخطيب أفضل دراستين تستعرضان المفردة في النطاق السني(٢)، فليراجعهما القارئ(٣).

ونحن بدورنا هنا، نطلق مصطلح «السنّة الواقعيّة» على واقع قول المعصوم الذي يعني النبي ﷺ وأهل بيته ؑ، وكذا فعله أو تقريره وامضاءه، كما نعني بمصطلح «السنّة المنقولة أو المحكيّة» كل نصّ يقيني أو ظنّي يحكي عن واقع قول المعصوم أو فعله أو تقريره، فيدخل الخبر المتواتر والآحادي و...

٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ الحديث والخبر والأثر

قال الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) في «البداية في علم الدراية»: «الخبر والحديث: بمعنى، هو كلامٌ يكون لنسبته خارجٌ في أحد الأزمنة تطابقه أو لا، وهو أعمّ من أن يكون قول الرسول والإمام والصحابيّ والتابعيّ وغيرهم، وفي معناه فعلهم وتقريرهم، وقد يخصّ الثاني بما جاء عن المعصوم، والأوّل بما جاء عن غيره، أو يجعل الثاني أعمّ مطلقاً، والأثر أعمّ مطلقاً»(٤).

أمّا الشيخ البهائي (١٠٣٠هـ) فيقول في الوجيزة: «الحديث: كلام يحكي قول المعصوم ؑ أو فعله أو تقريره، واطلاقه عندنا على ما ورد عن غير المعصوم ؑ تجوّز، وكذلك الأثر، والخبرُ يطلق تارةً على ما ورد عن غير المعصوم ؑ من الصحابي

---

١ ـ أحمد بن محمود عبدالوهاب الشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٥١.

٢ ـ عبدالغني عبدالخالق، حجيّة السنة: ٤٥ ـ ٨٤؛ والدكتور محمد عجّاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه: ١٧ ـ ٢٥.

٣ ـ يذهب الباحث الشيعي الشيخ أحمد البحراني إلى أن مفهوم السنّة يشمل حتى التحليلات التي يمارسها العلماء بعد عصر النص، ولهذا يمكن للفقهاء نسبة استنتاجاتهم من القرآن إلى السنّة، وهو رأي غير مألوف، راجع له: التأويل منهج الاستنباط في الإسلام: ٤٨ ـ ٥٠، ٥٢٩، ٥٤٠، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٥، ٥٤٨..

٤ ـ زين الدين الجبعي، البداية في علم الدراية: ٢٨.

والتابعي ونحوهما، وأخرى على ما يرادف الحديث، وهو الأكثر، وتعريفه حينئذٍ بكلامٍ يكون لنسبته خارج في أحد الأزمنة يعمّ التعريف للخبر المقابل للإنشاء لا المرادف للحديث... ولو قيل: الحديث قول المعصوم عليه السلام أو حكاية قوله أو فعله أو تقريره لم يكن بعيداً، وأمّا نفس الفعل والتقرير فيطلق عليهما اسم السنّة لا الحديث..»[1].

وهكذا ينصّ العلامة المامقاني على أنّ جمعاً من أصحابنا ذكروا أنّ الحديث في الاصطلاح هو: «ما يحكي قول المعصوم أو فعله أو تقريره»[2].

وعلى أيّة حال، فلعلّ أفضل مصدر يمكن الرجوع إليه ـ شيعياً ـ لدراسة هذه المصطلحات الثلاثة هو مقباس الهداية للعلامة المامقاني[3].

وأمّا على الصعيد السنّي، فقد ذكر محمد جمال الدين القاسمي أن مصطلح الحديث والخبر والأثر مترادفة عند المحدّثين على معنى ما أضيف إلى النبي ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفةً[4]، ويسرد فروقات ومواقف للمحدّثين والفقهاء لا بأس بمراجعتها[5].

٥ ـ الخبر المتواتر

عرّف الشهيد الثاني المتواتر بأنّه: «ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم ـ أي اتفاقهم ـ على الكذب، واستمرّ ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تتعدّد، بأن يرويه قوم عن قوم، وهكذا إلى الأوّل، فيكون أوّله في هذا الوصف كآخره، ووسطه كطرفيه، ليحصل الوصف، وهو استحالة التواطؤ على الكذب، للكثرة في جميع الطبقات المتعدّدة»[6].

أما الشيخ البهائي فيعرّفه بأنّه «خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه»[7]. أما الميرداماد (١٠٤١هـ) فيعرّفه في «الرواشح السماويّة» بالقول: «ما قد تكثّرت رواته في كل طبقة طبقة، في الأطراف والأوساط، وبلغت في جميع الطبقات مبلغاً من الكثرة قد أحالت

---

[1] ـ بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية: ٢ ـ ٣؛ ونحوه في مشرق الشمسين: ٢١ ـ ٢٤؛ والسيد حسن الصدر، نهاية الدراية: ٨٠ ـ ٨٥؛ وانظر أحمد بن عبدالرضا البصري، فائق المقال في الحديث والرجال: ١٩ ـ ٢٠.

[2] ـ عبدالله المامقاني، مقباس الهداية ١: ٥٧.

[3] ـ المصدر نفسه: ٥٢ ـ ٦٦؛ وراجع: القمي، القوانين المحكمة ٢: ٣٩٢.

[4] ـ محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: ٦١.

[5] ـ المصدر نفسه: ٦١ ـ ٦٤.

[6] ـ الشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٥٩.

[7] ـ البهائي، الوجيزة في الدراية: ٤؛ والسيّد حسن الصدر، نهاية الدراية: ٩٧.

العادةُ تواطؤهم على الكذب، وهو لا محالة يعطي العلم البتّي بمفاده..»[١].

ويذكر المحقّق القمي (١٢٣١هـ) أنّ الخبر المتواتر قد عرّفه الأكثرون بأنّه: «خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه»[٢].

كما يعرّفه الطريحي (١٠٨٥هـ) بأنّه «أخبار جماعة لا حصر لهم يمتنع تواطؤهم على الكذب في جميع الطبقات»[٣].

وهكذا يضعنا العلامة المامقاني في الصورة حينما يؤكّد أن للخبر المتواتر تعاريف عدّة لكنّها متقاربة، ويرى أنّ أجودها هو: «خبر جماعة بلغوا في الكثرة إلى حدّ أحالت العادة اتفاقهم وتواطيهم على الكذب، ويحصل بإخبارهم العلم، وإن كان للوازم الخبر مدخليّة في إفادة تلك الكثرة العلم»[٤].

وقد تناول البحث الأصولي موضوع الخبر المتواتر كما تناول موضوع الآحاد، ولم تقتصر معالجة هذا المصطلح على علم الحديث، كما سيأتي في مطاوي المباحث القادمة، وننقل فقط نص كلام الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ) في معالمه حيث قال: «المتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه»[٥].

وهكذا حاز المتواتر على اهتمام الدرس الأصولي والحديثي عند السنّة أيضاً، فممّا جاء حوله في أصول الفقه السنّي ما ذكره ابن قدامة (٦٢٠هـ) في روضة الناظر حيث قال: «وحدّ الخبر: هو الذي يتطرّق إليه التصديق أو التكذيب، وهو قسمان: تواتر وآحاد. فالمتواتر يفيد العلم، ويجب تصديقه، وإن لم يدلّ عليه دليل آخر، وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرّده إلاّ المتواتر..»[٦] ثم سرد بعد ذلك مباحث عدّة حول المتواتر[٧].

---

[١] ـ محمد باقر الميرداماد، الرواشح السماوية: ٧١.

[٢] ـ الميرزا القمي، القوانين المحكمة ١: ٤٢٠.

[٣] ـ فخر الدين الطريحي، جامع المقال فيما يتعلّق بأحوال الحديث والرجال: ٢.

[٤] ـ عبدالله المامقاني، مقباس الهداية ١: ٨٩ ـ ٩٠؛ وراجع: الملا علي كني، توضيح المقال في علم الرجال: ٢٦٧ ـ ٢٦٨؛ ومهدي الكجوري الشيرازي: الفوائد الرجالية: ١٨١ ـ ١٨٢؛ والبصري، فائق المقال: ٢٠ ـ ٢١؛ وله أيضاً: عمدة الاعتماد في كيفيّة الاجتهاد: ١٩٩؛ والحسين بن عبدالصمد، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ٣٩٤.

[٥] ـ الشيخ حسن، معالم الدين، المقدّمة في أصول الفقه: ١٨٤.

[٦] ـ موفّق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة، روضة الناظر وجنّة المناظر ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

[٧] ـ المصدر نفسه: ٢٨٨ ـ ٣٠٢؛ وراجع حول المتواتر في المصادر السنّية الأصولية، شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: ٢٧٣ ـ ٢٧٦؛ وإمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه ١: ٢١٦ ـ ٢٢٢؛ وأبا إسحاق الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه: ٢٩١ ـ ٢٩٧؛ وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط ٣: ٢٩٦ ـ ٣١١ و..

وممّا جاء حوله في علم الحديث السنّي ما ذكره أب علم الحديث الإمام أبو عمرو الشهرزوري (٦٤٣هـ) حيث قال: «الخبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورةً، ولا بدّ في إسناده من استمرار هذا الشرط في رواته من أوّله إلى منتهاه»(١)، ويبدو أنّ إضافة قيد «ضرورةً» كان لإخراج القطعي غير المتواتر.

وقد تنوّعت النظريات في أمر المتواتر مما سنتعرّض له في الفصول القادمة إن شاء الله تعالى.

٦ ـ خبر الواحد

الخبر الواحد أو الخبر الآحادي مصطلح له دلالات بعضها أكثر شهرةً من بعضها الآخر، والمعنى المعروف لهذا المصطلح هو كل خبر غير علمي في حدّ نفسه لم يبلغ حدّ التواتر، وهذا معناه أنّه إذا بلغ حدّ التواتر خرج عن الآحاد، كما أنّ معناه أنّه إذا صار علمياً بالقرائن الحافّة يصدق عليه خبر الواحد ما دام غير مفيدٍ للعلم بنفسه.

ونظراً لأهميّة هذا المصطلح في دراستنا نحاول استعراض أكثر من كلام لجملة من العلماء المهتمّين والمختصّين:

قال الشهيد الثاني (٩٦٥هـ): «الآحاد وهو ما لم ينته إلى المتواتر منه»(٢).

وقال الشيخ البهائي (١٠٣١هـ): «... فإن بلغت سلاسله في كلّ طبقة حدّاً يؤمن معه تواطؤهم على الكذب فمتواتر، ويرسم بأنّه خبر جماعةٍ يفيد بنفسه القطع بصدقه. وإلاّ فخبر آحاد، ولا يفيد بنفسه إلاّ ظنّاً...»(٣).

ويقول الميرداماد (١٠٤١هـ) في الرواشح: «إنّ متن الحديث بحسب طريقه منقسم إلى متواتر وآحاد، فالأوّل ما قد تكثّرت... والثاني: مالا يكون كذلك [أي مثل المتواتر] ولو في بعض الطبقات»(٤).

ويعرّفه العلامة المامقاني (١٣٥١هـ) بالقول: «وهو ما لا ينتهي إلى حدّ التواتر، سواء كان الراوي له واحداً أو أكثر، وله أقسام، ولكلّ قسم اسم برأسه، فمن تلك الأسماء: المحفوف بالقرائن القطعية... ومنها المستفيض...»(٥).

وعرّف الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) في «ذكرى الشيعة» المتواتر بأنّه ما بلغ رواته إلى حيث يحصل العلم بقولهم والآحاد بخلافه(٦).

---

١ ـ ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٦٧.

٢ ـ الشهيد الثاني، البداية في علم الدراية: ٢٩؛ وقريب منه السيد حسن الصدر، نهاية الدراية: ١٠٢.

٣ ـ بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية: ٤.

٤ ـ محمد باقر الميرداماد، الرواشح السماوية: ٧١ ـ ٧٢.

٥ ـ عبدالله المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٢٥ ـ ١٢٨.

٦ ـ الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة ١: ٤٨.

وعرّفه العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) في «مبادئ الوصول» بأنّه ما يفيد الظنّ وإن تعدّد المخبر جاعلاً إياه حجّة(١).

وقال الشيخ حسن (١٠١١هـ) في المعالم: «خبر الواحد هو ما لم يبلغ حدّ التواتر، سواء كثرت رواته أم قلّت، وليس شأنه إفادة العلم بنفسه، نعم، قد يفيده بانضمام القرائن إليه»(٢).

كما يعرّفه الملا علي كني (١٣٠٦هـ) بأنّه: «مالم يجمع ما في المتواتر»(٣). ونحوه الطريحي في جامع المقال(٤)، والعلوي العاملي في مناهج الأخبار(٥).

وأمّا الدراسات الأصوليّة الشيعية المتأخّرة فأظن أنّها أطبقت على فهم كل خبر ظني بنفسه على أنّه هو خبر الواحد، يعرف ذلك كل من راجع مباحثهم هناك، حتّى أنهم لم يذكروا له تعريفاً أو يختلفوا في تعريفه، وليس هناك تفسير لذلك سوى وضوح المعنى، ولهذا اعتبروه من الظنون التي تحتاج إلى دليل لاعتبارها، ووضعوه بعد مباحث القطع، وضمن مباحث الظن إلى جانب الشهرة الفتوائية والظهورات اللفظية و..(٦).

ولم أجد في حدود تتبعّي البسيط أيّ معنًى آخر لهذا الاصطلاح في الوسط الشيعي، نعم هناك مواضع يطلق فيها خبر الواحد ويكون المورد من موارد الخبر الذي يرويه واحد فقط، أي يكون له راوٍ واحد فحسب، فهنا لا يمكن القول بأنّ مراد القائل بالواحد هو ما أسلفناه من التعريف، لكن من غير المعلوم ـ حسبما يبدو لي ـ أنّ ذلك يعني اصطلاحاً آخر، بقدر ما هو استخدام لغوي، تبرّره كلمة «واحد». وستأتي شواهد مشيرة إلى هذا الأمر.

---

١ ـ العلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠٢.

٢ ـ الشيخ حسن، معالم الدين، المقدّمة في أصول الفقه: ١٨٧؛ وراجع: جعفر السبحاني، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية: ٣٨ ـ ٣٩.

٣ ـ الملا علي كني، توضيح المقال في علم الرجال: ٢٦٨.

٤ ـ فخر الدين الطريحي، جامع المقال: ٣.

٥ ـ أحمد بن زين العابدين العلوي العاملي، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار ١: ٥؛ والمقابلة بين الواحد والمتواتر اليقيني صريح كلمات الكجوري الشيرازي في الفوائد الرجالية: ٣٧، ١٨١ ـ ١٨٣؛ وانظر: البروجردي، نهاية الأصول: ٤٨٦؛ وتقريرات في أصول الفقه: ٢٥٨؛ والبصري، فائق المقال: ٢١؛ والحسين بن عبدالصمد العاملي، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ٣٩٤ ـ ٣٩٥؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ٩: ٣٥٦؛ والقمي، القوانين المحكمة ٢: ٤١٣؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٢٨؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ١٤٢؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٥٦٦ ـ ٥٦٧؛ والمؤمن، تسديد الأصول ٢: ٦٤؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٤٩٦؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٢٠.

٦ ـ راجع على سبيل المثال محمد كاظم الخراساني في كفاية الأصول؛ ومرتضى الأنصاري في فرائد الأصول.

نعم، سوف يأتي، أن الميرزا النائيني (١٣٥٥هـ) والسيّد الخوئي (١٤١٣هـ) يعتبران مصطلح خبر الواحد ذا مدلولين أحدهما مطلق الخبر الظني والثاني خصوص الخبر الضعيف، ويعتبران أنّه من المحتمل أن تكون كلمات السيّد المرتضى حول خبر الواحد إنما تريد المدلول الثاني لا الأوّل(١).

وسوف نناقش هذه الدعوى لاحقاً في مكانها المناسب إن شاء الله تعالى، ونؤكّد أنّ السيد المرتضى لم تكن في كلماته دلالة من هذا النوع، وأمّا ذكرهما هذا المعنى الثاني للخبر، فلا ننكر أنه ربما استخدم هذا المصطلح وأريد به هذا المعنى، لكن على نحو الاستخدام، ولا دليل أبداً على أنّه غدا مصطلحاً متعارفاً في الأوساط العلمية.

أمّا في الوسط السنّي فكان الأمر مشابهاً للوضع في الوسط الشيعي مع بعض الاختلاف، فقد عرّف أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) خبر الواحد بأنّه «ما لا ينتهي من الأخبار إلى حدّ التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة من خمسة أو ستّة مثلاً فهو خبر الواحد»(٢).

وأمّا الإمام أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ) فيعرّفه في «اللمع» بالقول: «خبر الواحد ما انحطّ عن حدّ التواتر، وهو ضربان: مسند، ومرسل»(٣).

وهكذا يعتبره ابن قدامة (٦٢٠هـ) بأنّه «ما عدا المتواتر» ناسباً إلى الأكثر عدم إفادته العلم(٤).

نعم هناك كلام في الوسط السنّي حول الخبر المشهور فهل هو من المتواتر أو الآحاديّ أو وسط بينهما؟

والذي يبدو أنّ المشهور يدخل عندهم في زمرة الآحاد، إلاّ الحنفيّة، حيث عرّف عندهم بأنّه ما كان في أصله من أخبار الآحاد لكنّه تواتر في القرن الثاني والثالث فيكون عند الحنفية بمنزلة المتواتر ويفيد اطمئناناً وعلماً، وعليه يقع في الحدّ الفاصل بين الآحاد والمتواتر، وهذا معناه أنّ الخبر عند الحنفية ثلاثي الأقسام: متواتر، ومشهور، وواحد(٥).

---

(١) ـ انظر: الميرزا النائيني، أجود التقريرات ٢: ١٨٠؛ وأبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٤٩؛ وعبدالأعلى السبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٠٤؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٢: ٢٥٢.

(٢) ـ أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول ١: ٤٣٢.

(٣) ـ أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: ١٥٣.

(٤) ـ ابن قدامة، روضة الناظر وجنّة المناظر ١: ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٥) ـ راجع: محمد عجّاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه: ٣٠١ ـ ٣٠٣؛ وأحمد الشنقيطي، خبر الواحد وحجّيته: ١١٢ ـ ١١٥؛ ولا بأس ـ لمزيد من الاطلاع حول الخبر المشهور والمستفيض ـ بمراجعة المامقاني في مقباس الهداية ١: ١٢٨ ـ ١٣٣.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وهكذا نلاحظ أن الجرجاني (٨١٦هـ) يحاول تعريف خبر الواحد بتعريفين: أحدهما ما ينسجم مع المعنى المتقدّم عند الإمامية، وثانيهما «هو الحديث الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً ما لم يبلغ الشهرة والتواتر»(١).

وبهذا يكون قد عزّز التقسيم الثلاثي، وضيّق من دائرة أخبار الآحاد. والأمر نفسه نراه عند الشوكاني (١٢٥٥هـ) في «إرشاد الفحول» حيث عرّفه بأنّه ما قلّ رواته عن ثلاثة أشخاص(٢).

وفي خلافٍ آخر نجد أبا العبّاس القرافي (٦٨٤هـ) يضع تقسيماً ثلاثياً للأخبار هو: المتواتر، «والآحاد وهو ما أفاد ظنّاً كان المخبر واحداً أو أكثر، وما ليس بمتواتر ولا آحاد، وهو خبر المفرد إذا احتفّت به القرائن، فليس متواتراً، لاشتراطنا في التواتر العدد، ولا آحاداً لإفادته العلم، وهذا القسم ما علمت له اسماً في الاصطلاح»(٣).

لكنّ هذا الخلاف طفيف، سيما بعد تصريحه بأنّ الآحاد ما كان ظنياً.

وبهذا ظهر أنّ خبر الواحد مصطلح يراد به مطلق الخبر الظني بنفسه غير المتواتر إلاّ عند فئةٍ محدودة من أهل السنّة.

وعلى أيّة حال، هذه خلاصة بالغة الإيجاز واستعراض شديد الاختصار لبعض المصطلحات التي سوف تمرّ في هذه الدراسة، أحببنا تقديمها لمزيدٍ من تنظيم البحث وبرمجته.

---

١ ـ الجرجاني، التعريفات: ١٠١.

٢ ـ الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول: ٧٧.

٣ ـ شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: ٢٧٣.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل

نظريّة السنّة في عصر الحضور

(ق۱ ـ ۳هـ)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ظاهرة الاجتهاد عصر الحضور

لكي نحلّل نظرية السنّة عصر حضور أهل البيت عليهم السلام، لا بدّ من مدخل منهجي هام، يرصد ظاهرة الاجتهاد وتصنيفاتها في تلك الفترة؛ لنعرف كيف ستكون أدواتنا للوصول إلى نتائج، لهذا نعقد هذا البحث هنا تمهيداً لتحليل هذه الحقبة.

يدرك المطّلع على تاريخ علم أصول الفقه الشيعي، أنّ مقولات هذا العلم لم تغد نظريات مدوّنة ذات طابع تخصّصي إلا في مرحلة متأخّرة، وأنّ علم أصول الفقه كان قد أخذ نفوذه في الوسط السنّي قبل أن يلقى رواجاً أو مرجعيّةً في الأوساط الشيعية.

وهناك تحليلات عدّة لهذه الظاهرة، منها ما أثاره غير واحدٍ من أمثال الباحث الغربي تشارلز آدامز(١)، من أنّ الحاجة إلى علم أصول الفقه بوصفه علماً مناهجياً لم تكن ملحّةً في الوسط الشيعي عصرَ حضور المعصوم عليه السلام، لأنّ حضور المعصوم عليه السلام يمكنه أن يلغي حاجاتٍ عديدة، فوجود النصّ بصورة حاضرة بإمكانه أن يزيل التباسات متكرّرة، ومن ثم تكون الحاجة إلى علوم مناهجية أكبر كلّما ابتعد الباحث الديني أو الفقيه عن عصر النصّ ومحيطه.

لكنّ السؤال هو إلى أيّ مدى لم تكن هناك حاجة لعُدّة منهجية يستعين بها فقهاء الشيعة ومتكلّموهم في ممارساتهم الاجتهادية؟ لأنّ لنا استفهاماً حول سعة هذا التحليل ودائرته دون أن ننكره بالمرّة، مؤيّدين في وجهة نظرنا هذه ما أثاره الشهيد مرتضى مطهري (١٩٧٩م) في بعض إجاباته حول بعض المقولات الاستشراقية(٢)، حين أكّد الممارسة

---

١ ـ هزاره شيخ طوسي، إعداد وتنظيم علي الدواني، ج٢، دراسة للبروفيسور تشارلز آدامز، ترجمة: محمد حسين ساكت، ص٢٧ ـ ٢٨؛ وهو ما يراه محمود الشهابي، تقريرات أصول: ٢٨، ٤٣؛ ويرى السيّد عبدالرزاق المقرّم أنّ أوّل من فتح باب الاجتهاد عند الشيعة هو ابن الجنيد الأسكافي، راجع: مقدّمة تنقيح الخوئي، ص (ف)؛ كما يُعرف عن الأخباريين إنكارهم الاجتهاد عند الشيعة، بل كتب الشيخ الأخباري عبدالله السماهيجي البحراني رسالةً خاصّة نسبها إليه صاحب أنوار البدرين وهي: «رسالة في نفي الاجتهاد وعدم وجوده في زمان الأئمة الأمجاد»، انظر: الشيخ علي البلادي البحراني، أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين: ١٧٥، هذا ولم ينسب هذه الرسالة إليه المحدّث البحراني في «لؤلؤة البحرين».

٢ ـ مرتضى مطهّري، المجموعة الكاملة (مجموعه آثار، بالفارسية)، كليات علوم إسلامي، أصول فقه ٢٠: ٦٣؛ والمصدر نفسه: ١٣٨ ـ ١٤١، إلهامي أز شيخ الطائفة طوسي.

الاجتهادية لفقهاء الشيعة عصر الحضور، معزّزاً مقولته بالبعد المكاني عن المعصوم نفسه من جهة، وما تؤكّده الشواهد التاريخية من ظواهر تحتاج بدورها إلى فعل اجتهادي دقيق مثل ظاهرة تعارض الأحاديث التي كشفت عنها النصوص والأسئلة التي كان يثيرها أصحاب الأئمة ﵍ فيما يخصّ ما يردهم من الحديثين المختلفين وفق الاصطلاح القديم، أو المتعارضين وفق الاصطلاح الأكثر رواجاً في الحقبة المتأخّرة.

إنّ حضور المعصوم ﵇، لا يلغي الحاجة إلى الاجتهاد أو تأسيس مناهجه، وذلك لعناصر[1]:

أولاً: إنّ حضور المعصوم ﵇ لا يعني إمكانيّة الوصول إليه على الدوام، وعلى اليسر والسهولة، سيما في تلك الأعصار، فلم يكن المجتمع الشيعي كتلةً بشريّةً واحدةً تجمعها جغرافيا محدّدة، تفرض عليها تواصلاً من الدرجة الأولى، بما يزيل الاختلافات أو الفوارق أو المصاعب، فالبعد المكاني له دوره الواضح في هذا الموضوع، فعندما يكون الإمام ﵇ في المدينة المنوّرة، فيما ينتشر الشيعة في بلاد العراق وقم والري وخراسان ومناطق أخرى.. فليس من المنطقي افتراض بساطة في هذا التباعد، إنّه يخلق قطيعةً بدرجةٍ أو بأخرى بين ما يمكننا تسميته المجتمعات الشيعيّة، وليس المجتمع الشيعي، فليست تلك الأزمنة مشابهةً لعصرنا هذا، في مظاهر التطوّر في وسائل الاتصال بما بات يعرف أيضاً بعصر انفجار المعلومات، لقد غدا العالم اليوم قريةً كونيةً واحدة بفعل قوى الدمج الإعلامية والاقتصادية فتقاربت المظاهر السلوكية وغيرها، وغدا التواصل أمراً أكثر يُسراً وسهولة، إن تلك الأزمنة تمثّل أزمنة سيطرة الجغرافيا وفرضها أنواعاً من القطيعة ـ بدرجةٍ أو بأخرى ـ بين الشعوب والأمم، رغم أنّنا لا ننكر مظاهر الاتصال والوحدة.

وهذا معناه، أنّ الكيان الشيعي لم يكن على تواصل دائم مع المعصوم ﵇ لكي يتمّ عبر هذا التواصل تفادي الإشكاليات اليومية الحادثة أو الجواب عمّا بات يُعرف عند أهل السنّة بفقه النوازل، ونتيجة ذلك، أن تظهر تلقائياً مرجعيات بديلة ـ طولياً لا عرضياً ـ

---

[1] ـ ذهب إلى وجود الاجتهاد عصر الحضور عدد من الباحثين فراجع: النص والاجتهاد، عبدالحسين شرف الدين، مقدّمة السيد صدر الدين شرف الدين: ٧١، حيث رأى أن الاجتهاد كان عصر الرسالة أيضاً؛ وممن ذهب مثلَ قوله الشيخ علي كاشف الغطاء، كتاب أدوار علم الفقه وأطواره: ١٥ ـ ١٦؛ والشيخ إبراهيم الجنّاتي، أدوار اجتهاد: ٤٣ ـ ٤٦؛ وذهب إلى وجود الاجتهاد عصر النبي ﷺ السيد الخوئي في التنقيح، الاجتهاد والتقليد: ٨٧ ـ ٨٨؛ والى وجوده عصر الأئمة ﵍ الإمام الخميني في الاجتهاد والتقليد: ٧٠ ـ ٧٨؛ وحسين مدرسي طباطبائي، مقدّمة بر فقه شيعه: ٣٠ ـ ٣٧؛ وله أيضاً: زمين در فقه إسلامي ١: ٣٧ ـ ٤٥؛ والشيخ حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٨٧؛ وعلي الفاضل القائيني النجفي، علم الأصول تاريخياً وتطوّراً: ٢٩ ـ ٣٥؛ ومهدي علي پور، در آمدي به تاريخ علم أصول: ٤٧ ـ ٥٩؛ وعدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة: ٢١٧ ـ ٢٤٠.

عن المعصوم عليه السلام، في المجتمعات النائية عن مركز حضوره، مما يستدعي أن تمارس هذه المرجعيّات دوراً وسيطاً بين مصدر النص والقاعدة الشعبيّة الشيعيّة، الأمر الذي يخلق ـ تلقائياً ـ حاجةً إلى الاجتهاد، ولو بمظاهره البسيطة، ومن ثم فمن غير الصحيح اعتبار حضور المعصوم عليه السلام مؤخّراً لأصل تكوّن ظاهرة الاجتهاد في المناخ الشيعي بحجّة انعدام الحاجة إليها.

ثانياً: إنّ الشواهد التاريخية والروائية تؤكّد أن العقل الشيعي قد بدأ بممارسة شيء من الاجتهاد في عصر الحضور، فظاهرة ولادة المدارس الفكريّة في الوسط الشيعي كمدرسة نيشابور بما قدّمته لنا من أسماء بارزة كالفضل بن شاذان و.. ممّن وصف بعضهم السيّد المرتضى (٤٣٦هـ) في رسائله بأنّه كان عاملاً بالقياس[1]، تدلّ على ممارسات اجتهادية في تلك الحقبة، أو كمدرسة قم التي امتازت بالطابع الحديثي النقلي ونقلت إلينا أسماء شخصيات بارزة كان لها موقف من ظاهرة الحديث والمحدّثين كأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وغيره[2]، أو كمدرسة بغداد التي كان لها طابعها الخاص أيضاً، علاوةً على مدرسة الكوفة و..[3].

إنّ تعدّد المدارس بل وتصارعها ـ كما هو الحال في صراع محدّثي قم مع المتكلّمين ـ يكشف عن تعدّد الاجتهادات، بل عن تعدّد المناهج نفسها، مما يؤكّد أنّ ظاهرة الاجتهاد كانت موجودةً في الوسط الشيعي عصر الحضور.

ثالثاً: الانقسامات الكلاميّة التي عرفها تاريخ التشيّع في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، فإنّ هذه الانقسامات، مهما فسّرنا أسباب نشوئها، تفرض ظاهرة جدلٍ واسع، وهو جدل نقل لنا التاريخ الكثير عنه، وعن مساهمات رجال كبار من الشيعة فيه أيضاً، بمن فيهم الأئمة عليهم السلام أنفسهم، كما يشهد بذلك مثل كتاب الاحتجاج للطبرسي (ق٦هـ)[4].

---

[1] ـ السيّد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣١١.

[2] ـ حول مدرسة قم راجع: علي الجابري، الفكري السلفي عند الشيعة الإثنا عشرية: ١٩٨ ـ ٢٠٥؛ وعلي الفاضل القائيني، علم الأصول تاريخاً وتطوّراً: ٨٤ ـ ٨٧، ومحمد رضا رضوان طلب، خبر الواحد مستنده وحجيته: ٣٥ ـ ٣٦.

[3] ـ حول مدرسة بغداد انظر: علي الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإثنا عشرية: ٢٠٦ ـ ٢٢٠؛ و حول مدرسة الكوفة راجع علي الفاضل القائيني، علم الأصول تاريخاً وتطوّراً: ٨٢ ـ ٨٤؛ ومحمد رضا رضوان طلب، خبر الواحد مستنده وحجيّته: ٣٢ ـ ٣٤.

[4] ـ احتوى كتاب الاحتجاج على ثلاثمائة وستين مناظرة معظمها في الكلاميات وما يتعلّق بها في تلك العصور، وبعض هذه المناظرات قد لا يصدق عليه هذا العنوان لكنّه سرد الاحتجاجات من عصر النبي صلى الله عليه وآله إلى عصر الإمام المهدي عليه السلام. انظر: أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، الاحتجاج.

وهذا الجدل الواسع كان يقوده علماء كبار من الشيعة من أمثال مؤمن الطاق، وهشام بن الحكم ويونس بن عبدالرحمن والفضل بن شاذان وغيرهم[١]، وهو ما يلازم ـ عادةً ـ ممارسات عقليّة اجتهادية تأويلية بالغة الكثرة، ومن ثم فالاجتهاد في العقليات وفي تأويل النص كان ظاهرةً بلغت أوجها في القرنين الثاني والثالث الهجريّين، مما يضع بنيةً تحتيةً ويخلق مناخاً موائماً يتقبّل ظهور الاجتهاد الشيعي في الفقه وغيره أيضاً عصر الحضور، بمعنى أن الخلفيات الفكرية عند الشيعة في مجال الكلام وتأويل النصوص الراجعة للإمامة وغيرها، تساعد على ظهور اجتهاد فقهي وتنسجم أكثر من عدم الظهور، ومن ثمّ تكون عنصراً موائماً لتبلور مدرسة الاجتهاد في العقل الشيعي.

رابعاً: إنّ طبيعة الظواهر تستدعي ـ منطقيّاً ـ ولادة الاجتهاد في التاريخ الشيعي عصر الحضور، لا بعده، فظاهرة اختلاف الأحاديث وتعارضها لم تكن ظاهرةً عابرةً في الثقافة الشيعية بل كانت كبيرةً وعظيمة، الأمر الذي يعني أنّ علماء الشيعة في ذلك العصر كانوا يواجهون واقعاً حيّاً، ومن طبيعة الأشياء أن تكون لهم حلولهم إزاء هذا الواقع الضاغط، وهذه لا شك أنّها تشكّل جزءاً من نظريّة أصوليّة وفعل اجتهادي في العلوم العقليّة والنقليّة على السواء.

وممّا يؤكّد أنّها لم تكن ظاهرة عابرة نصوص تعود لتلك الفترة أو ما يقاربها، حيث تكشف هذه النصوص عن تسبّب ظاهرة التعارض في تحيّر بعض الشيعة، بل ورجالات هذا المذهب، وهذا التحيّر المفضي أحياناً إلى التخلّي عن المذهب الإمامي كاشف صادق عن عمق حساسية ظاهرة التعارض، مما يعني ـ أكيداً ـ أن تفكيراً ما قد بذل للخروج من هذه الأزمة، سواء اعتبرنا سببها ظاهرة التقية كما يقول بعض الأخباريين ـ كما سيأتي ـ أو ظاهرة الدسّ والتحريف والوضع في الروايات أو هما معاً لا فرق.

ومن هذه النصوص / الوثائق، نصّ دال للشيخ أبي الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (٣٢٩هـ) والد الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتابه «الإمامة والتبصرة من الحيرة»، حيث يقول: «ورأيت كثيراً ممّن صحّ عقده، وثبتت على دين الله وطأته، وظهرت في الله خشيته، قد أحادته الغيبة (غيبة الإمام الثاني عشر)، وطال عليه الأمد حتّى دخلته الوحشة، وأفكرته [وأنكرته] الأخبار المختلفة، والآثار الواردة...»[٢].

---

[١] ـ حول معركة الآراء الكلاميّة الشيعية انظر: حسين مدرّسي طباطبائي، تطوّر المباني الفكريّة للتشيّع في القرون الثلاثة الأولى.

[٢] ـ الصدوق الأوّل، الإمامة والتبصرة من الحيرة: ٩. وتجدر الإشارة إلى وجود جدل في صحّة نسبة الكتاب الذي بين أيدينا للصدوق الأوّل، لكنّ هذا غير مهم لنا ما دام الكتاب يكشف عن صدوره في القرون الأولى، سوا كان مصنّفه الصدوق الأوّل أو شخص آخر.

ثم يفرد الصدوق الأوّل بحثاً في «أسباب اختلاف الروايات وموجبات الحيرة والاشتباه» في صفحات عدّة، مما يدلّ على تأثير هذه الظاهرة وضغطها على العقديات الشيعية آنذاك، أي عصر الغيبة الصغرى.

وهذا النص المتاخم لعصر الحضور، إذا اختصّ بظاهرة الغيبة مما قد يجعله مخصوصاً بغير عصر الحضور، فإنّ نصاً آخر للطوسي (٤٦٠هـ) يتحدّث فيه عن ظاهرة عامّة في التراث الحديثي الشيعي، وهي ظاهرة لم تولد بعد الغيبة، بل كانت موجودة في عصر الحضور تبعاً لوجود هذه الروايات المنقولة، مما يسمح لنا ـ إلى حدّ ـ بتوظيف النص الآتي.

يقول الشيخ الطوسي في مقدّمة «تهذيب الأحكام»: «ذاكرني بعض الأصدقاء أيّده الله من أوجب حقه [علينا] بأحاديث أصحابنا أيدهم الله ورحم السلف منهم، وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد، حتى لا يكاد يتفق خبر إلا وبإزائه ما يضادّه، ولا يسلم حديث إلا وفي مقابلته ما ينافيه، حتّى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرّقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا... حتى دخل على جماعة ممّن ليس لهم قوّة في العلم، ولا بصيرة بوجوه النظر ومعاني الألفاظ شبهة، وكثير منهم رجع عن اعتقاد الحقّ لما اشتبه عليه الوجه في ذلك..»⁽١⁾.

كما أنّ تبنّي مدرسة الرأي في العراق، وعلى رأسها الإمام أبو حنيفة النعمان (١٥٠هـ) لنظرية الرأي والقياس واجه ردّات فعل واسعة في الوسطين الشيعي والسنّي معاً، وقد خاض الشيعة معركةً فكريّةً كبيرة كان على رأسها أئمة أهل البيت عليهم السلام أنفسهم، ومن الطبيعي أن تولّد هذه المعركة الكثير من الأفكار حول معايير الاجتهاد وموازين الصواب والخطأ فيه، سيّما إذا صحّ ما قيل: إنّ مجموع ما جاء عن أهل البيت عليهم السلام في أمر القياس بلغ حوالي الخمسمائة رواية⁽٢⁾.

وهكذا الحال في ظاهرة الروايات نفسها، حيث كان فقهاء ذلك العصر يواجهون كمّاً كبيراً من الروايات التي تردهم، فكان من الطبيعي أن يأخذوا ببعضها ويطرحوا بعضها

---

١ ـ أبو جعفر الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٢.

٢ ـ السيد الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٦؛ والسيد مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٥٠٢، ٥١٤ ـ ٥١٥، و٧: ١٦٦؛ وقد ذكر الشيخ حسن الجواهري أنّ نصوص النهي عن القياس بلفظه في خصوص كتاب وسائل الشيعة كانت ٢٤ رواية، والنهي عن الرأي في الدين كان ١٠ روايات، ثم قال: «فكم هو عدد الروايات الناهية عن القياس والرأي في كل كتب الروايات لو أحصيت؟!»، انظر له: مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٢٣، ٢٠٠١م، إعادة النظر في القياس (الفقهي): ١٢٠.

الآخر، كما تؤكّده الشواهد التاريخية من مثل السياسة المتشدّدة نسبياً التي كان يمارسها بعض كبراء مدرسة قم مثل أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وغيره(١)، أو مثل ردّ الفعل المترقّب إزاء النصوص التي صدرت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تعلن وجود الكذّابين بين الشيعة والرواة عموماً، بل ودسّهم الروايات العديدة الكاذبة في مصنّفات أصحاب الأئمة عليهم السلام، كما جاء بالخصوص حول المغيرة بن سعيد وغيره(٢)، إنّ ردّة الفعل الطبيعية إزاء نصوص التحذير هذه أن يمارس العقل الشيعي عموماً عملية حذر وانتقاء، يقومان في نهاية المطاف على ضوابط لدى أصحابها، مهما كان تقييمنا لهذه الضوابط.

إنّ ما يقوله زعماء الأخباريّة المتأخرون من أمثال المحدث يوسف البحراني (١١٨٦هـ) حول ظاهرة تصفية النصوص والروايات، إنما يزعمه الأخباري ـ كما سيأتي بحثه لاحقاً ـ في الفترة اللاحقة، أي أنّ الكتب الأربعة التي ولدت في القرنين الرابع والخامس الهجريين صنّفت في سياق عملية تصفية واسعة، وإلا فلن يكون هناك معنى للتصفية إذا كانت النصوص لا التباس فيها طيلة فترة الحضور، وهذا ما يؤكّد أن الأطراف كافّة ـ بما فيها الأخباري ـ تعتقد بظواهر الخلط والدسّ والارتباك في روايات تلك الحقبة، ومن ثم فمن الطبيعي ـ كما أشرنا ـ أن يكون للمتكلّم والفقيه الشيعي رأي وموقف في تقويم هذه الروايات وانتقائها.

ولكي نؤكّد هذا الأمر، ما علينا سوى رصد كتب الرجال والتراجم، حيث تفيد أنّ العديد من علماء الشيعة ومصنّفيهم كانت لديهم مصنّفات رجاليّة(٣)، فقد قيل: إنّ الحسن بن محبوب (ق٢ ـ ٣هـ) أو عبدالله بن جبلة بن حيان بن أبحر الكناني (٢١٩هـ) كان من أوائل من صنّف في الرجال عند الشيعة(٤)، بل ذهب جماعةٌ إلى أن الطوسي

---

١ ـ راجع في طرده ابن خالد البرقيّ من قم، الرجال لابن الغضائري: ٣٩؛ والعلامة الحلي في الرجال: ٦٣، باب الهمزة؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ٢٦٥.

٢ ـ راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٨: ٢٧٥ ـ ٢٧٩.

٣ ـ الشيخ الطوسي، عدّة الأصول ١: ١٤١، حيث ذكر أنّه وجد الطائفة قد وثّقت الثقات وضعّفت الضعفاء، مما يدلّ على أنّ ظاهرة المتابعات الرجالية كانت موجودة في الوسط الشيعي قبل الطوسي؛ وقد نقل الرجالي المعاصر الشيخ مسلم الداوري أنّه وقف على اسم أربعين كتاباً في الرجال من مؤلّفات الشيعة المتقدّمين، راجع له: أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٣٦؛ وانظر أيضاً: باقر الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ١٩٤ ـ ١٩٥؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤١ ـ ٤٢؛ والآغا بزرك الطهراني، مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال، حيث استعرض فيه مصنّفي الرجال من الشيعة في الحقب الزمنية المختلفة، كما استعرضها أيضاً في الجزء العاشر من الذريعة.

٤ ـ السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٢٣٣؛ وراجع: الخوئي، معجم رجال الحديث للخوئي ١: ٤٢.

(٤٦٠هـ) كانت أمامه ـ حينما ألّف رجاله أو فهرسته ـ عشرات المصادر الرجاليّة، إلى حدّ يرى فيه أمثال العالم الرجالي المعاصر آية الله الخوئي (١٤١٣هـ) أن كثرة هذه الكتب ـ والتي يبدو أنّها كانت شيعيّة كما يفهم ـ جعلت من كثرتها التوثيقَ والتضعيفَ بمثابة الحسيّين(١)، وهي مقولة وإن كان هناك مجال لمناقشتها كما ذكره غير باحث رجالي معاصر(٢)، إلا أنّها تشي بظاهرة مصنّفات ذات عدد لا يستهان به، وهذه المصنّفات قد ألّف الكثير منها ـ كما يظهر من صاحب هذه المقولة ـ في عصر الحضور، ممّا يدلّ على وجود متابعة لظاهرة الروايات ومنهج في التعامل معها.

والخلاصة، إنّ ظواهر مثل التعارض، أو حتى نفس الروايات، وكذا القياس والرأي، تستدعي منهجاً في التعاطي، ومن المنطقيّ أن يكون لدى فقهاء تلك المرحلة وعلمائها موقف أو رأي، يصنّف ـ تلقائيّاً ـ فعلاً اجتهادياً ونظريّةً مناهجيّة، مهما كانت بسيطة وشبه عفويّة بالنسبة إلينا.

خامساً: ومن الشواهد المؤكّدة لوجود ظاهرة الاجتهاد عصر الحضور، ما ذكره الإمام الخميني (١٤٠٩هـ) من النصوص والروايات التي نلاحظ فيها نوعاً من التعليم والتوجيه الذي كان يمارسه أهل البيت عليهم السلام بحقّ أصحابهم(٣). فقد دلّت العديد من الروايات على أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يرشدون أصحابهم إلى كيفية الاجتهاد وشكل التعامل مع النص، مما يكشف في وقت واحدٍ عن وجود هذه الظاهرة لأنّ أهل البيت عليهم السلام كانوا يسعون لترويجها، ووجودها أيضاً لأنّ سعي أهل البيت عليهم السلام لترويجها كان نابعاً عن وجود حاجة أو لا أقلّ استعداد ثقافي عام لتكوّن ظاهرة من هذا النوع، فهذه النصوص تشكّل شاهداً تاريخياً على ظاهرة الاجتهاد في عصر الحضور.

وحصيلة ما قدّمناه، أنّ الفقه الشيعي والكلام الشيعي مارسا اجتهاداً في العقل وفي فهم النصوص والتعاطي معها زمن الحضور، وأنّ المقولة التي ترى أنّ حركة الاجتهاد تأخّرت إلى ما بعد الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر عجل الله فرجه، ليست دقيقةً عندما يراد منها إطلاق حكم عام وجذريّ.

---

١ ـ راجع: السيّد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤٢.

٢ ـ راجع: الشيخ محمد السند، بحوث في مباني علم الرجال: ٨٥ ـ ٨٨.

٣ ـ الإمام الخميني، الاجتهاد والتقليد: ٧٠ ـ ٧٨؛ وابراهيم الجنّاتي، أدوار اجتهاد: ٨٩ ـ ٩٤؛ وراجع: محمد رضا جواهري، اجتهاد در عصر أئمة معصومين عليهم السلام: ١٧٠ ـ ١٧١؛ ولمراجعة عيّنات من هذه الروايات يمكن الاطلاع على الكتاب نفسه ص١٧١ ـ ١٨٣. وقد جاء في هذا الكتاب وكتاب أدوار فقه جملة من الشواهد على ظاهرة الاجتهاد عصر الحضور، لكن في النفس شيء من الكثير منها، ولا مجال لبحث هذا الموضوع فعلاً، لكنّهما كتابان جيّدان في بابهما.

لكن وجود ظواهر اجتهادية ومساهمات تأويلية في قراءة النص الديني لا يلغي مجموعة حقائق من الضروري وَعْيُها بدقّة لفهم طبيعة المواقف النظريّة في تلك الحقبة الزمنية، والتي منها الموقف النظري من الأخبار والأحاديث بأنواعها.

الفقه المنصوص أو الفقه الروائي

هناك كلام بين دارسي تاريخ الفقه الشيعي يدور حول اعتبار ابن الجنيد الأسكافي (ق٤هـ) والحسن بن أبي عقيل العماني (ق٤هـ) أوّل من أسس المناهج الاجتهادية العقليّة، وبذرا بذور الفقه الاستدلالي والتفريعي في الوسط الشيعي(١).

لكن ـ مع ذلك ـ تكاد القراءات التاريخيّة للفقه الشيعي تُجمع على أنّ كتاب «المبسوط في فقه الإماميّة» للشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) هو أقدم كتابٍ فقهيّ شيعي وصلنا يعتمد المنهج الاستدلاليّ والتفريعيّ في تعاطيه مع المادّة الفقهيّة(٢). فالكتب الفقهيّة التي أُلّفت قبل الطوسي ووصلتنا كانت كتباً روائية، بمعنى أنّ نص الفتوى أو الموقف الفقهي لهذا الفقيه أو ذاك كان مطابقاً حرفياً أو شبه مطابق لنصّ الرواية التي كان الفقيه يستند إليها في اجتهاده(٣)، فهذا كتاب «المقنع» للشيخ الصدوق (٣٨١هـ) أو كتاب الهداية له أيضاً، حصيلة جملة الروايات دون زيادةٍ أو تفريع، وكأنه يعيد تقرير النصوص الروائية، على شكل كتابٍ فقهي، ومن هنا عدّ بعضهم مثل «المقنع» و «الهداية» و.. روايات وأحاديث(٤).

وحتّى الشيخ الطوسي الذي تثبت الوثائق التاريخيّة أنّه كتب كتاب «المبسوط» في مدينة النجف بعد هجرته إليها عقب الأحداث الدامية التي وقعت في بغداد بين السنّة والشيعة عام (٤٤٨هـ)، وأنّ هذا الكتاب كان آخر ما ألّفه في علم الفقه(٥)... حتى الطوسي ألّف كتاب «النهاية» على الطريقة القديمة، وثمّة نص دالّ للطوسي نفسه حول

---

١ ـ راجع: السيّد محمد مهدي بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٢: ٢٢٠؛ وعبدالرزاق المقرّم، مقدّمة تنقيح الخوئي، الاجتهاد والتقليد: (ف)؛ وأبو القاسم كُرجي، تاريخ فقه وفقها: ٢١٧؛ وحسين مدرّسي طباطبائي، زمين در فقه إسلامي ١: ٤٨.

٢ ـ انظر: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١: ٥٤ ـ ٥٥، ومجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ١٢: ١٨١ ـ ١٨٣ في مقال للسيد منذر الحكيم تحت عنوان «مراحل تطوّر الاجتهاد في الفقه الإمامي، القسم الأوّل»؛ ومحمد إبراهيم الجناتي، أدوار فقه: ٢٥٠ ـ ٢٥٤.

٣ ـ السيد حسين البروجردي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٨ ـ ١٠.

٤ ـ راجع: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٠: ٤٠٥، ومحمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٦: ١٣٨، والشيخ مسلم الداوري، أصول علم الرجال: ١٩٠ ـ ١٩١، واعتبر ارسالها غير ضارّ بحجيّتها.

٥ ـ محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٨٣.

ذلك المنهج النصّي الذي كان متبعاً في الوسط الشيعي، إذ يكتب الطوسي في مقدّمة المبسوط ما نصّه: «... وتُضعف نيتي أيضاً فيه قلّة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به، لأنّهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتى أنّ مسألةً لو غيّر لفظها وعبّر عنها بغير اللفظ المعتاد لهم، تعجّبوا منها، وقصر فهمهم عنها، وكنت عملت على قديم الوقت كتاب «النهاية»، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنّفاتهم وأصولها من المسائل، وفرّقوه في كتبهم، ورتّبته ترتيب الفقه، وجمعت بين النظائر، ورتّبت فيه الكتب على ما رتّبت للعلّة التي بيّنتها هناك، ولم أتعرّض للتفريع على المسائل، ولا لتعقيد الأبواب، وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها، بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك...»(١).

وهذا النص / الوثيقة، شاهد واضح على النزعة النصيّة في العقل الشيعي في تلك المرحلة، لا أقلّ في مجال علوم النقليات كالتفسير والحديث والفقه، وبهذا يظهر أنّ التفكير الشيعي في المجال النقلي كان ينزع نزعة نقليةً أخباريّة بهذا المعنى، أي أن الخروج عن دوائر النصوص المنقولة، حتّى مثل تغيير لغة النصّ إلى لغة فقهية تخارج لغة الرواية، كان جرماً، ومن ثمّ فالاجتهاد الذي كان يمارسه الفقيه كان محدوداً جداً، فعندما سردنا عناصر تؤكّد وجود ظاهرة الاجتهاد في الوسط الشيعي عصر حضور النص، لم نقصد مفهوم الاجتهاد في أبعد مَدَياته، بل تلك الظواهر الأوّلية، وبهذا نجمع بين المعطيات المتوفّرة لدينا، فلا نفرط في هذا الطرف أو ذاك.

ومن الضروري أن نعرف أيضاً أنّ الباحثين في تاريخ الفقه، ذهبوا إلى أنّ مؤسّس هذا المنهج النصي في الاجتهاد الشيعي كان علي بن بابويه القمي (٣٢٩هـ)(٢) والد الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، وأنّ رسالته إلى ولده، والتي عرفت برسالة الشرائع، وضمّن أجزاء منها الصدوقُ في كتابه «المقنع»(٣) كانت متون روايات، دون إشارة، ولهذا ينقل الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) في مقدّمة كتابه الذكرى: «وقد كان الأصحاب يتمسّكون بما يجدون في شرائع الشيخ أبي الحسن بن بابويه ـ رحمة الله عليهم ـ عند إعواز النصوص، لحسن ظنّهم به، وأن فتواه كروايته، وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم»(٤).

وعندما يقال: إن ابن بابويه هو مؤسّس هذه الطريقة، فإنّ غموضاً يلفّ المنهج الذي اتبعه فقهاء الشيعة قبل ابن بابويه، فإذا كان المنهج المنصوص قد ولد مع ابن بابويه

---

١ ـ الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط ١: ١٤ ـ ١٥.

٢ ـ علي همّت بناري، ابن إدريس الحلّي، رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

٣ ـ انظر الشيخ الصدوق، المقنع: ٤٣، ١١٢، ١٥١، ٢٧٣، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٣، ٥٠٢، ٥٠٦، ٥٤١.

٤ ـ الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٥١.

في القرن الرابع الهجري، وولد المنهج الاستدلاليّ مع الطوسي في أواسط القرن الخامس الهجري، فإن سؤالاً يلحّ عن طبيعة المنهج الذي كان سائداً قبل القرن الثالث الهجري، أي زمن الحضور؟!

لكن الجواب محدّد، وهو أنّ العلوم النقليّة الشيعيّة كانت نفس كتب الروايات عادةً، فقد كانت المصنّفات مجموعة الروايات المنقولة بالمباشرة أو غيرها عن أهل البيت عليهم السلام، ومن ثم فقد كان يذكر أنّها روايات، غاية ما في الأمر أنّه كان يوضع لها عناوين أو ما شابه ذلك، والممارسة الاجتهاديّة إنّما كانت تتبدّى إمّا في سياق الجدل الفكريّ في الموضوعات ذات الإشكاليّة أو الخلاف أو في بعض المصنّفات المحدودة التي كانت توضح ذلك، وربما كان انتقاء النصوص بنفسه نتاج عملية اجتهادية مسبقة، فيما كان المعروض نصّاً خالصاً.

وبهذا تبدو الصورة أمامنا بالانجلاء شيئاً فشيئاً، فإنّ العلوم النقليّة، لم تبلغ اجتهاداتُها مرحلة التدوين النظري أو التنظير الفكري المعمّق، لقد كانت النصوص حاضرةً بقوّة، وكان الجهد الاجتهادي أقلّ حضوراً وفعالية.

لكنّ الصورة ربما تختلف بعض الشيء على صعيد العلوم العقلية كعلم الكلام، إذ نلاحظ من نصوص المناظرات التي كانت تقع بين متكلّمي الشيعة ومتكلّمي الفرق الإسلاميّة الأخرى أنّ الفعل العقلي كان هو المسيطر، علاوةً على أنّ طبيعة الموضوعات كانت تستدعي ذلك كالقضاء والقدر والاستطاعة والأرزاق والآجال و..

وهذا معناه ـ طبيعةً ـ انقساماً في الوعي الشيعي إلى مدرستين تتمايزان في المناهج والوظائف والآليات، مدرسة الكلام التي كانت مجبرةً على استخدام مناهج العقل أكثر من النص بحكم طبيعة الماهية الدفاعية السجاليّة التي دخل في سياقها علم الكلام الإسلاميّ عموماً، ومدرسة الحديث التي كانت تمثّل ـ قبل ابن بابويه ـ اتجاه العلوم النقليّة، لا سيما منها الفقه وما يتّصل به، وقد مثلت مدينة قم مركز المدرسة الأولى فيما مثلت مدينة بغداد مركز الثانية وفق ما هو المعروف(١).

وكان من الطبيعي أن تمتاز المدرستان يوماً فيوماً، فيغلب الطابع العقلي مدرسة الكلام، فيما يغلب الطابع النقلي مدرسة الفقه والحديث، وهذا ما كوّن مدرستين من أكبر مدارس الفكر عند الشيعة، وكان لانقسامهما دور كبير في نظرية السنّة وخبر الواحد كما سيأتي لاحقاً.

---

١ ـ مسألة انقسام الشيعة إلى هذين الفريقين أمرٌ ذكره العديد من الباحثين نذكر على سبيل المثال: يوسف شاخت، أصول الفقه: ٩٤ ـ ٩٥؛ ومدرّسي طباطبائي، زمين در فقه إسلامي ١: ٤٥ ـ ٥٣؛ ومجمل مصنّفي تاريخ الفقه الشيعي كأبي القاسم كُرجي ومحمد مهدي الآصفي وعبدالهادي الفضلي وغيرهم.

عصر التدوين ومرحلة التكوّن النظري

يجب ـ بدايةً ـ أن نعرف أن نشوء علمٍ ما لا يعني تاريخياً الشروع في تدوينه، فمرحلة النشوء تسبق عادةً مرحلة التدوين، لكن التدوين يمثّل الواقع الحقيقي لنشوء ذلك العلم نشوءاً نظرياً، أي تكوّن نظريّاته في الوعي وإدراكها، لا مجرّد ممارستها أو كمونها في اللاوعي، إنّ ما قلناه سابقاً عن ظاهرة الاجتهاد عصر النص، يعني أن هذه الظاهرة كانت موجودةً، تمارس في الذهن الجماعي، لكن ذلك ـ كما أشرنا ـ لا يعني التكوّن النظري لهذه الممارسة في عالم التدوين والمصنّفات، وهذا معناه أن تأخّر ظهور التصانيف ليس دليلاً حاسماً على تأخر ظهور العلم.

وعلى أيّة حال، فقد اتّضح معنا، أنّ العلوم العقلية في المدرسة الشيعية اعتمدت على العقل إلى جانب النص، وكان من الطبيعي أن يُمارس العقل فيها دوره فيكوّن النظريّات ويصنّفها، ثم يسكبها في قوالب التدوين، لقد كان بإمكان العقل أن ينتج بنفسه معطيات، فقد كان مجبوراً على ذلك لكي يخرج منتصراً من معركة الجدل الكلامي، كان إنتاج النظريّات فرصةً كبيرة لتدوين معطيات بشريّة في علم الكلام، أما العلوم النقلية كالفقه وأمثاله فلم تكن قد تبلورت بعد أو خرجت من رحم علم الحديث، كما أشرنا، وكان معنى هذا أنّ الفعل العقلي الواعي لذاته كان متراجعاً لصالح وعي النصّ نفسه في دوائر النقليّات، كان تدوين النص هو الذي يملك الأولويّة، لأنّ علوماً كالفقه كانت تقوم ـ بالدرجة الأولى ـ على النص، سيما في المدرسة الشيعية التي حاربت القياس الحنفي كما حاربت الاستحسان والرأي، ولهذا ظلّ دور العقل في الفقه الشيعي متأخّراً عن دور الكتاب والسنة حتّى عصر ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، إذ يصرّح بذلك أكثر من نصّ هام، من مطلع «التذكرة بأصول الفقه» للشيخ المفيد (٤١٣هـ) (١)، وحتى مقدّمة السرائر لابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) (٢)، كانت المرجعيّة المطلقة للنص تبدّد الحاجات إلى العقل، فكان من الطبيعي أن تتركّز الجهود على النص تدويناً وتصنيفاً، لعدم وجود نتاج عقلي منفصل هام يستحقّ التدوين.

من هنا، تأخّر تدوين علم أصول الفقه عند الشيعة عن علم الكلام فترة، إذ يرى بعضهم كالسيد حسن الصدر صاحب «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» وغيره، أنّ أقدم

---

١ ـ الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه: ٢٨، حيث جعل العقل كاشفاً للكتاب والسنّة لا مصدراً للاجتهاد.

٢ ـ ابن إدريس الحلّي، السرائر ١: ٤٦، حيث أقرّ بالعقل مصدراً في الاجتهاد عند فقدان دليل الكتاب والسنّة والإجماع معاً؛ وانظر حول تطوّر مفهوم العقل ودوره في الاجتهاد الشيعي، محمد تقي كرمي، العقل في الفقه الشيعي، الماهية والوظائف، مجلّة المنهاج، العدد ٢٨: ٢١٠ ـ ٢١٦.

نصّ أصولي مدوّن شيعياً هو كتاب الألفاظ لهشام بن الحكم (١٩٩هـ)[١]، وكتاب اختلاف الحديث ومسائله ليونس بن عبدالرحمن (٢٠٨هـ)[٢]، وكتاب «إبطال القياس» و«نقض اجتهاد الرأي» و«الخصوص والعموم» لإسماعيل بن علي النوبختي (ق٣هـ)[٣]، وإذا صدق هذا القول فإن تأليف الشيعة في الأصول سبق وضع الشافعي (٢٠٤هـ) كتاب «الرسالة» الذي يعدّ ـ على ما هو المعروف ـ الولادة الأولى لعلم أصول الفقه عند السنّة[٤].

وبقطع النظر عن بسط النقاش في هذا الاستنتاج، لا يبدو لنا واضحاً أنّ هشام بن الحكم قد صنّف في علم أصول الفقه، لأن اسم الكتاب لا يؤكّد هذه المقولة[٥]، فرسالة في

---

[١] ـ السيّد حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣١٠؛ وله أيضاً: الشيعة وفنون الإسلام: ٧٨؛ وراجع: النجاشي، الرجال: ٤٣٣.

[٢] ـ ينسب الطوسي إلى يونس كتاباً باسم «اختلاف الحديث»، وذلك في الفهرست: ٥١١؛ وينسب ذلك له أيضاً السيد الصدر في تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣١١؛ ومحسن الأمين في الشيعة في مسارهم التاريخي، مقدّمة الأعيان: ٤٧٦ ـ ٤٧٧؛ أما النجاشي فلا يذكر له هذا الكتاب، وانما ينسب له كتاب علل الحديث، كما في رجاله: ٤٤٧.

[٣] ـ ينسب الطوسي له كتابي الخصوص والعموم، وعلى إحدى نسخ الفهرس كتاب نقض مسألة عيسى بن أبان في الاجتهاد، وذلك في الفهرست: ٣١؛ وينقل أنّ ابن النديم ينسب له كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي، المصدر نفسه: ٣٢؛ كما ينسب النجاشي له ما نسبه إليه الطوسي أيضاً، وذلك في رجاله: ٣٢.

[٤] ـ المعروف في أوساط الباحثين من أهل السنّة، أنّ أوّل من ألّف في علم أصول الفقه هو الإمام محمّد بن إدريس الشافعي، انظر: جلال الدين السيوطي، الوسائل إلى مسامرة الأوائل: ١١٧؛ وعبدالرحمن بن خلدون، المقدّمة: ٤٣٧.

[٥] ـ لاحظت بعد كتابتي هذه الفكرة أنّ السيد محسن الأمين العاملي يذهب إليها في مقدّمة الأعيان المحققة في كتاب مفرد اسمه: الشيعة في مسارهم التاريخي: ٤٧٦، لكنه يكتفي بعدم ظهور اسم الكتاب بذلك، دون إشارة إلى الشواهد التي ذكرناها في النصّ أعلاه، ومن هنا يذهب إلى أنّ يونس هو أوّل من صنف في الأصول، لكن لمّا كانت وفاة يونس عام ٢٠٨هـ وكان كتابه مختصاً بفرع أصولي هو التعارض بين الأحاديث، فيما كانت رسالة الشافعي أشمل، ووفاته أسبق، أي ٢٠٤هـ . فلا يمكن القول بتقدّم التصنيف الأصولي الشيعي على السني، نعم، قد يتصوّر أنّ يونس ألّف هذا الكتاب في حياة الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، مما يعني أنّه سبق الشافعي حيث كانت وفاة الكاظم عام ١٨٣هـ، والسبب في ذلك أنّ الطوسي حينما ينسب إليه هذا الكتاب يقول: «وكتاب اختلاف الأحاديث ومسائله عن أبي الحسن موسى عليه السلام»، وهو ما سمعته من بعض الأخوة المنشغلين بالبحث عن مسألة التعارض، لكنه يناقش باحتمال أنّ المسائل كتاب آخر غير اختلاف الحديث كما يظهر من النسخة المحققة للفهرست، مع احتمال أن يكون تأليف الكتاب قد تأخّر لما بعد وفاة الكاظم، وهو احتمال وارد أيضاً، والمهم هنا هو تاريخ التصنيف والنشر، هذا إذا تجاهلنا ما قاله الباحث في تاريخ الفقه الإسلامي، الدكتور محمود الشهابي في المقدّمة على فوائد الأصول ١: ٧، أن أبا يوسف القاضي (١٨٢هـ) أو الشيباني (١٨٢ أو ١٨٩هـ) ألّفا قبل الشافعي في الأصول، فإن الإمام الكاظم توفي عام ١٨٣هـ.

الألفاظ ربما تكون منتميةً إلى علوم اللغة لا علم الأصول، فنحن لا ندري ماذا يوجد في هذه الرسالة، إذ لم تصلنا، ومن ثم فمجرّد التشابه في العنوان لا يؤكّد هذا الزعم، سيّما وأنّ هذا العنوان اشتدّت غلبته على أصول الفقه في الحقبات المتأخّرة، ويشهد له مراجعة مثل كتاب الرسالة للشافعي، بل وأكثر الكتب الأصولية المصنفة قبل القرن السادس الهجري(١).

وقد ذكر لهشام كتاب آخر باسم «كتاب الأخبار» وعدّه بعضهم في علم أصول الفقه، لكن هذا أكثر غموضاً من سابقه، إذ العنوان ـ مع عدم وصول الكتاب ـ لا يدلّ على أنّ الحديث كان حول حجيّة الأخبار كما قيل(٢)، نعم، هذا الكتاب سمّاه ابن النديم في الفهرست باسم «الأخبار وكيف تصحّ»(٣)، وعلى هذه التسمية غير الموجودة في المصادر الشيعية الأخرى يكون الكتاب منتهياً إلى علم أصول الفقه(٤).

كما ذكر لعبد الله بن جعفر الحميري «كتاب ما بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم في القياس والأرواح والجنّة والنار والحديثين المختلفين»، وجعل دليلاً على أسبقية هشام في التصنيف في أصول الفقه(٥). لكن الموجود في رجال النجاشي العنوان نفسه مع حذف كلمة «ما بين»(٦)، مما يجعل احتمال أن تكون كلمة «القياس» وما بعدها إشارة لكتب أخرى للحميري، فلا تكون دالّةً على وقوع خلاف في أمرِ الحديثين المختلفين بين الهشامين، لكن مع ذلك، فاحتمال إضافة هذه الكلمة وارد جداً، لأن ما قبل هذا السطر وما بعده من مصنّفات الحميري مقرون بكلمة «كتاب» أو «مسائل»، فلو كان القياس والأرواح و.. كتاباً مستقلاً للزم سبق كلمة «كتاب» على كل منهما، حسبما يقتضيه سياق النصّ، إلاّ أنّه رغم ذلك لا يدلّ كتاب الحميري هذا على تصنيف هشام بن الحكم في أمر

---

١ ـ يذهب السيد علي السيستاني إلى أنّ وفاة الشافعي معاصرة لوفاة يونس بن عبدالرحمن ولو تقدّمت قليلاً، ومعه لا مجال للتأكّد من تقدّم تصنيف الشافعي، إذ لعلّ يونس صنّف قبله ولكنه مات بعده، وهو كلام وجيه، لكنه يحاول فقط نفي تقدّم التصنيف الأصولي السنّي لا إثبات تقدّم التصنيف الشيعي كما نناقش نحن الآن. انظر له: الرافد في علم الأصول ١: ١٠ ـ ١١.

٢ ـ مهدي علي بور، در آمدى به تاريخ علم أصول: ٧٣.

٣ ـ ابن النديم، الفهرست: ٢٢٤، وفي الهامش أن في نسخةٍ أخرى من الفهرست «الأخبار وكيف ينفتح».

٤ ـ بناء على ما قيل من تقدّم تقييمات وتوصيفات ابن النديم على غيره، لأنه كان يعمل ورّاقاً، يكون هذا الكتاب الذي سمّاه «الأخبار وكيف تصحّ» من مصادر أصول الفقه الشيعي القديمة التي سبقت الشافعي، وإن كانت دائرة موضوعاته محدودة، إضافةً إلى مناقشة بعضهم في رسالة الشافعي نفسها وأنها إملاء لا تصنيف، فليراجع ذلك في مصادره.

٥ ـ دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (الفارسي) ٩: ٢٩٧، دراسة لأحمد پاكتچي.

٦ ـ النجاشي، الرجال: ٢٢٠.

الحديثين المختلفين، لاحتمال إيراده أفكاره ضمن كتب أخرى له، مما يجعل معركة الآراء بينه وبين هشام بن سالم واردة، وحديثنا فعلاً عن التصنيف، لا عن وجود أفكار فهذا ما لا ننكر سبقه على الشافعي أكيداً في الوسطين الشيعي والسنّي.

وعلى أيّة حال، كان علم الأصول ـ بوصفه علم مناهج الاجتهاد الفقهي ـ غائباً عن ساحة التدوين والتصنيف على خلاف علم الكلام، ولهذا ظهر الفقه الشيعي مجرّد أحاديث في ميدان التصنيف، وبقيت الممارسات الاجتهادية العفويّة كامنةً في داخل الفقيه الذي ينتقي النصوص ليضمّنها كتابه، أو يمارس جمعاً عاماً لها.

وبهذا يتبيّن لنا أن الصيرورة النظرية لمناهج النقليات تأخّرت عن عصر الحضور أو تاخمت الفترة الأخيرة منه، ومعنى ذلك أنّ الباحث عن نظرية في المنهج لن يستطيع العثور عليها في النص بل في الممارسة والعمل، لأن تلك الحقبة لم تترك لنا نصاً واضحاً في المنهج في كثير من الحالات(١)، فغدونا مضطرّين لتحليل بنية الممارسة كي نتمكّن من معرفة المنهج المستكنّ خلف الممارسات.

وهذا بالضبط ما أردنا إيضاحه هنا، من هذا المدخل كلّه أي أننا لا نملك مصنّفات في تلك الفترة توضح لنا الموقف من السنّة وأخبار الآحاد و.. فقبل الشيخ الطوسي لم تورد كتب الرجال والتراجم والتصانيف مؤلّفات تتعلّق بنصرة نظرية حجية الخبر عدا ما نسبه النجاشي للحسن بن موسى أبي محمد النوبختي الذي وصفه بشيخنا المتكلّم المبرّز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها، وقال: إن من كتبه: كتاب الخصوص والعموم، وجواباته لأبي جعفر بن قبة، وكتاب في خبر الواحد والعمل به و.. وكتب كثيرة أغلبها في الكلام(٢)، وهو ما سطره الآغا بزرك الطهراني في الذريعة أيضاً(٣).

ورغم أن عنوان الكتاب لا يفيد أنه لنصرة حجية الخبر أو ردّه أو غير ذلك صراحةً، إلا أنّ هناك نحواً من التعارف على أنه لو كان نقداً لعبّروا عنه بـ«كتاب في ردّ الخبر» كما هو واضح، لكن هناك احتمالاً في أن يكون الكتاب في صدد إثبات جواز العمل بخبر الواحد عقلاً، سيما بقرينة أن النوبختي كان من كبار المتكلّمين، وكان هذا هو موضوعهم الشاغل آنذاك، وكذلك قرينة ردوده على ابن قبة المعروف بقوله باستحالة

---

١ ـ ينصّ السيد عبدالأعلى السبزواري على أن بحث خبر الواحد لم يكن له عين ولا أثر في عصر الحضور، فراجع له: تهذيب الأصول ٢: ٩٩؛ ويبدو أنه يقصد أنّه لم يتحوّل إلى نظرية في الوعي وساحات الجدل والتنظير.

٢ ـ أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي، الرجال: ٦٣، رقم ١٤٨.

٣ ـ آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٦: ٢٧٠ و٧: ١٢٨؛ يُذكر أن الزركلي في الأعلام ٢: ٢٣٩، أشار إلى ادعاء كلّ من الشيعة والمعتزلة انتساب النوبختي إليهم.

التعبّد بالخبر(١).

نعم، على صعيد أهل السنّة والفرق الأخرى ذكرت بعض الكتب القليلة، فقد نسب ابن النديم لعلي بن موسى القمي(٢) أن له ردّاً على الشافعي، وقال: له كتاب إثبات القياس والاجتهاد وخبر الواحد(٣)، كما نسب لأبي الحسين أحمد بن يحيى الروندي كتاباً اسمه: إثبات خبر الواحد(٤)، وهكذا نسب لعيسى بن أبان (٢٢٠هـ) كتاب خبر الواحد(٥)، ولداوود بن خلف الإصفهاني (٢٧٠هـ) كتاب خبر الواحد(٦)، وأيضاً نسب الذهبي في «سير أعلام النبلاء» لأبي محمد البياني (٢٧٦هـ) كتاباً شريفاً في الخبر الواحد(٧). وإلى جانب نسبة ابن حجر في لسانه لعبد الرحيم بن محمد بن عثمان أبي الحسن الخيّاط أحد متكلّمي المعتزلة كتاباً اسمه: الردّ على من أثبت خبر الواحد(٨)، كان الذهبي في تذكرة الحفاظ قد نسب لشيخ الإسلام أبو عمر يوسف بن عبدالبر القرطبي (٤٦٣هـ) أحد حفّاظ الحديث في المغرب كتاباً اسمه: الشواهد في إثبات خبر الواحد(٩).

كانت هذه أبرز الكتب المعاصرة أو السابقة قليلاً لعهد الشيخ الطوسي والتي خصّصت لدراسة مسألة خبر الواحد بعنوانها، عدا عن درس هذه المسألة بالتأكيد في ثنايا الدراسات الأصولية ـ الكلاميّة سيما السنّية قبل هذه الفترة مما تكشف عنه «الرسالة» لابن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)(١٠)، وما جاء له أيضاً في كتاب الأم، من ردٍّ على الطائفة التي طرحت الأخبار كلّها(١١)، ما يدل على وجود جدل سابق حول هذا الموضوع في المناخ

---

١ ـ لم تصلنا نصوص أصليّة تؤكّد أنّ عبدالرحمن بن قبة الرازي كان يقول باستحالة التعبّد بالظنون، ولعلّ أقدم نسبة بلغتنا عنه هي ما جاء في كلام المحقق نجم الدين الحلّي في كتابه معارج الأصول: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

٢ ـ هذا غير عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي المعروف بالصدوق الأوّل ووالد الشيخ الصدوق، والمتوفّى عام تناثر النجوم ٣٢٩هـ، كما يلاحظ من كتب التراجم، فراجع على سبيل المثال، الزركلي، الأعلام ٥: ٨٧، ١٧٨ حيث ترجم الاثنين معاً.

٣ ـ ابن النديم، الفهرست: ٢٦٠.

٤ ـ المصدر نفسه: ٢١٧.

٥ ـ المصدر نفسه: ٢٥٨.

٦ ـ المصدر نفسه.

٧ ـ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٣: ٣٢٩.

٨ ـ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٤: ١٠.

٩ ـ شمس الدين الذهبي، تذكرة الحفاظ ٣: ١١٢٩.

١٠ ـ محمد بن إدريس الشافعي: ١٩٦ ـ ٢٤٠، وانظر طول هذا البحث نسبياً مما يدلّ على مدى تطوّر درس السنّة في تلك الحقبة.

١١ ـ إبن إدريس الشافعي، كتاب الأم ٧: ٢٧٣ ـ ٢٧٨.

الإسلامي العام ـ سيما السنّي ـ مثّل المعتزلة طرف الرفض فيه، وأهل الحديث الطرف المقابل كما سيأتي من نصّ المفيد وغيره لاحقاً، إلى جانب بحث سنّي مطوّل حول مسألة الأخبار عاصر الشيخ الطوسي، كما يلاحظ بمراجعة أصول السنّة في تلك الحقبة كمستصفى الغزالي، وبرهان وتلخيص الجويني وغيرهما.

لكن رغم ذلك، لم يوجد في المناخ الشيعي تصنيف عدا كتاب النوبختي السالفة الإشارة إليه، ومن هنا يظهر كتاب الطوسي «في العمل بخبر الواحد» كما نصّ عليه هو نفسه وغيره(١)، بوصفه أنموذجاً إمامياً متقدّماً على هذا الصعيد، أي على صعيد نصرة نظرية الخبر، علاوة على كتابه «النقض على ابن شاذان في مسألة الغار» والذي ذكر صاحب الذريعة أن بحر العلوم في فوائده وصف الكتاب بأنه يدور حول مسألة الغار والعمل بخبر الواحد، مما يظهر أنه (بحر العلوم) قد رآه كما يقول الآغا بزرك(٢)، هذا إذا افترضنا أن موضوع البحث في مسألة الغار هو نصرة نظرية الخبر لا ردّها.

من هنا ـ وبناء على ذلك كلّه ـ نجد أنّ دراسة نظريّة السنّة عصرالحضور يجب أن يتمّ عبر طريقين:

أحدهما: رصد الممارسات وتحليل ما لدينا من وثائق تاريخيّة حولها، وتقديم فرضيات بإمكانها الإجابة عن الظواهر الموثّقة تاريخياً.

ثانيهما: رصد الحقبة المتاخمة، أي من الكليني (٣٢٩هـ) وحتى الطوسي (٤٦٠هـ)، فقد تقدّم شواهد توضح طبيعة الموقف من السنّة في الفترة السابقة، كونها أقرب العصور إلى زمن الحضور.

أمّا عن الطريق الأوّل، فهذا ما سوف نعالجه وندرسه في هذا الفصل، وأمّا عن الطريق الثاني فهو ما سيكون حصيلة دراسة الفصل الثاني، الذي نعتقد أنّه من أهمّ الدراسات التي تعنينا.

---

١ ـ أبو جعفر الطوسي، الفهرست: ٤٤٨؛ وانظر النجاشي في رجاله: ٤٠٢.

٢ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٤: ٢٨٧، رقم: ١٤٧٢.

مقولة السنّة في الممارسة العملية الشيعية في القرون الأولى

والذي يفهم من محاولات بعض كبار علماء أصول الفقه السنّي والشيعي أنّ السيرة المتشرعيّة وعمل أصحاب النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ـ بقطع النظر عن منشأ هذا العمل ـ كان قائماً على العمل بأخبار الآحاد(1)، بل اعتبر العلامة محمد باقر المجلسي (١١١١هـ) ذلك من الأمور المتواترة بالمعنى بحيث لا يمكن إنكارها على حدّ تعبيره(2)، فضلاً عن مبدأ حجيّة السنّة الواقعيّة، أو تلك المحكيّة اليقينية الصدور، ولكي نعالج هذا الموضوع بدرجة تفكيكية أكبر نلفت القارئ إلى أنّ بعض الشواهد المسطورة في المؤلّفات قد أتينا على ذكرها ومحاكمتها في الفصل القادم عند الحديث عن معزّزات دعوى الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) الإجماع على عمل الطائفة الإماميّة بأخبار الآحاد، وقد حلّلنا تلك الشواهد هناك لأننا وجدناه المكان المناسب وناقشنا الكثير منها، ونحاول هنا رصد جملة الشواهد الأقوى التي يمكنها أن تدعم ما هو المتداول اليوم من أنّ الشيعة عاملة بأخبار الآحاد عصر الحضور، لنرى مدى إمكانيّة العمل بها بشكل مفصّل.

وقبل أن نذكر شواهد هذه النظرية لا بد أن نؤكّد على أمور:

الأوّل: إن مبدأ حجيّة السنّة ـ كما أشرنا سابقاً ـ يبدو أنّه لا مجال للنقاش فيه، فأصل عمل الشيعة بالروايات عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام أمرٌ مقطوع به تاريخياً، وإقامة الشواهد عليه تطويل بلا حاجة، فسواء كان عملهم بالروايات لقطعهم بصدورها أو لاطمئنانهم أو لقولهم بالحجيّة التعبدية الشرعية... فإنّ ذلك كلّه يصبّ لصالح أنّهم كانوا يرون السنّة مصدراً من مصادر المعرفة الدينية، وإلاّ لم يكن هناك معنى لمئات المصنّفات

---

١ ـ راجع ـ على سبيل المثال ـ : محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول، ٤: ٢٩٦ ـ ٢٩٧؛ ومحمد تقي المجلسي، لوامع صاحبقراني ١: ١٠٠؛ وأحمد النراقي، عوائد الأيّام: ٤٥٧ ـ ٤٦٠؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ١٥٨؛ وسيأتي مزيد رصد لمقولة السيرة المتشرعية في كلمات علماء الإمامية في الفصل الخامس من الكتاب إن شاء الله تعالى، أما المصادر غير الإمامية التي ذكرت عمل الصحابة فهي كثيرة منها: أبو إسحاق الشيرازي، التبصرة: ٣٠٥ ـ ٣٠٧؛ والشوكاني، إرشاد الفحول ١: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ وانظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٩٢ وغيره.

٢ ـ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٤٥.

في الحديث وفي الرجال وغيرهما من العلوم.

من هنا، سيكون بحثنا مركّزاً على أن الشيعة هل كانوا يعملون بالسنّة المحكيّة ليقينهم بصدورها عن النبيّ ﷺ وأهل بيته ﷺ، أم أنّهم كانوا يعملون بها ولو مع الظنّ دون اليقين أو الاطمئنان؟

الثاني: إنّ الشواهد التي تؤكّد أو ترفض عمل الشيعة بخبر الواحد الظني والتي تعود إلى نصوص ووثائق لاحقة على تلك الحقبة، لا تعنينا فعلاً، لأنّنا سوف ندرسها بالتفصيل في الفصل القادم عند محاكمة حال نظرية السنّة منذ بداية عصر الغيبة وحتى العلامة الحلّي، فلكي لا يحصل تكرار أو التباس سوف نترك تلك الشواهد إلى حينه، ونبقى هنا مع الشواهد المباشرة عن تلك الفترة التي ـ نحن ـ على يقين من أصل وجودها.

وهذا معناه أنّ نتيجة البحث حول الموقف الشيعي من السنّة عصر الحضور ستكون متوقّفةً على الفصل القادم أيضاً، وهناك سوف تتضح لدينا ـ دفعةً واحدة ـ النظريّة الشيعية من السنّة المحكيّة وأخبار الآحاد منذ صدر الإسلام وحتّى أوائل عصر العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، إن شاء الله تعالى.

وعلى أيّة حال، فأبرز ما يمكن ذكره لدعم هذه النظرية القائلة بعمل الشيعة بأخبار الآحاد الظنية هو أنّ ظاهرة العمل بالروايات كانت ظاهرةً أكيدةً لا يرتاب فيها أحد ممن يطّلع على الحال في تلك الفترة، وهذا معناه أنّنا أمام فرضيّتين لتفسير هذه الظاهرة:

الفرضية الأولى: أن يكون عملهم هذا منطلقاً من اعتقادهم بحجيّة الروايات الظنية فضلاً عن اليقينية، غاية الأمر أنّه كانت لديهم بعض الشروط التي يلزم عندهم العمل بها لأخذ الروايات، حذراً من جعل الجاعلين ووضع الواضعين وكذب الكاذبين.

وهذا الاحتمال قادر على تفسير جملة الظواهر التي تتوفر معلومات عنها في تلك الحقبة الزمنية، فاهتمامهم بعلم الرجال واعتناؤهم بضبط الأحاديث وكتابتها وتناقلها سماعاً وقراءةً وإجازةً ومناولةً و... وجعلهم النصوص مصدراً للحكم والمعرفة والفتيا و... ذلك كلّه بالإمكان تفسيره على أساس هذه الفرضيّة.

الفرضية الثانية: أن يكون عملهم بالنصوص انطلاقاً من يقينهم بصدورها عن المعصومين ﷺ، وهي الفرضية التي سنرى لاحقاً أن المدرسة الأخبارية ناصرتها حتّى النهاية بمعنى من معانيها.

لكنّ أخذنا بهذه الفرضيّة غير قادر على تفسير جملة المعطيات، فلماذا اهتموا بعلم الرجال؟! ولماذا ركّزوا على توثيق الرواة؟! وكيف حصل لهم القطع بالصدور مع هذا

الاختلاف العظيم بين الروايات والتعارض الكبير الحاصل فيها؟! كيف صحّحوا ما يصحّ عن الثلاثة (ابن أبي عمير، والبزنطي، وصفوان) كما يخبرنا الطوسي[١] رغم إرساله وهم يرون ضرورة القطع بالروايات؟! وكيف ساغ لهم القطع في ظلّ ظاهرة الوضع والدسّ وظواهر احتمال خطأ النقل أو النسخ أو غير ذلك؟![٢] هل يمكن أن يُقطع نتيجة رواية واحدة ذات طريق واحد مما هو كثير في أبواب الفقه والعقيدة والأخلاق؟! بل بماذا نفسّر الروايات التي تدلّ على مفروغية الاعتماد على أخبار الآحاد في وعي أصحاب الأئمة؟!

وبناء عليه، تكون الفرضيّة الأولى هي الفرضيّة الأكثر قدرةً على تفسير الظواهر والمعطيات، فيجب الأخذ بها، ومن ثمّ تكون النتيجة أنّ الشيعة كانوا عاملين زمن الحضور بالسنّة المحكيّة بقسميها القطعي والظنّي ضمن شروط خاصّة.

وقد لاحظنا أنّ الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) كان أبرز من درس هذا الموضوع في كتابه «فرائد الأصول»[٣]، إلى حدّ استغنى السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) بكلامه ـ أي الأنصاري ـ عن أن يقيم شواهد أو مؤيدات على دعم الفرضية الأولى بحسب ترتيبنا ألا وهي فرضية الظنّ والاعتماد على الروايات الظنّيّة[٤]. وقد أجملنا كلام الأنصاريّ هنا، وبعض جزئياته نأتي على ذكرها مفصّلاً في الفصل القادم بعون الله تعالى.

هذا هو أقصى بيان وجدناه لدعم القول بعمل الشيعة بأخبار الآحاد الظنية عصر الحضور.

معالجة نقديّة لفرضيّة الظنّ

لكن بإمكاننا الوقوف عند هذا المحصول، لأنّ الشواهد التي بيّنت غير كافية ـ فيما يبدو ـ لإثبات الفرضية الأولى، وذلك لأنّ احتمال أنّ الشيعة كانت عاملةً بالأخبار المفيدة للعلم العادي هو احتمال قوي جداً، بل الأقوى وذلك:

أولاً: إنّ تقلّص حجم الوسائط الواقعة بين الراوي الأخير والإمام عليه السلام، يساعد على حصول اليقين بشكل أسرع مما لو استطالت الوسائط، إذ احتمالات الدسّ أو الخطأ

---

[١] ـ محمد بن الحسن الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١٥٤.

[٢] ـ يقول الإصفهاني الرازي في هداية المسترشدين ٣: ٣٢٦: إن القول بحصول العلم للقدماء من قول الثقة مجازفة بينة؛ فأين احتمال السهو والنسيان و...؟!

[٣] ـ الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٣ ـ ١٦٢؛ وحول هذا الموضوع انظر: البروجردي، نهاية الأصول: ٥٢٠.

[٤] ـ السيّد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٧.

أو السهو أو التصحيف أو ... تنفتح كلّما زادت الوسائط تلقائياً، وهذا أمرٌ واضح، وحيث إنّ أغلب الروايات الشيعية منقولةٌ عن الصادقَين عليهما السلام أي الباقر (١١٤هـ) والصادق (١٤٨هـ) فإن وسائط النقل حتّى زمن الغيبة تغدو قليلة مقارنةً بالفترات اللاحقة.

وهذا يعني أنّه من الخطأ قياس حالنا على حالهم دائماً، كما هو الخطأ الذي وقع فيه غير دارسٍ لهذا الموضوع، فإنّ تقلّص الوسائط يلعب دوراً في حصول حالة العلم العادي أو الظنّ الاطمئناني كما يسمّونه.

ثانياً: إنّ ظاهرة اليقين في تلك الآونة ينبغي عدم قياسها على حالنا اليوم، إذ ثمّة ما يرشد إلى أنّ المتقدّمين كان يحصل لهم يقينٌ حتّى من روايةٍ واحدة بمجرّد موافقتها للكتاب أو غيره مع عدم معارضٍ، ولكي نبعد هذا الاستغراب عن القارئ نؤكّد له أنّ هنالك أنموذجين دالّين هما:

١ ـ التيار الأخباري، فمهما كان موقفنا من هذا التيار، إلاّ أنّه كان يذهب فريق أساسي فيه، وهم من كبار العلماء المعاصرين لزمن الانسداد إن صحّ التعبير، إلى القول بيقينيّة الكتب الأربعة[1]، بل ذهب بعضهم إلى القول بقطعية صدور الروايات المودعة في المصادر المعتبرة ولو كانت من غير الكتب الأربعة على ما سيأتي بحثه مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

إنّ ظاهرة اليقين والقطع التي آمن بها التيار الأخباري، تلغي كل استبعاد في أن تكون الروايات قطعيّة الصدور لدى أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإذا كان العلماء الذين عاشوا فيما بين القرن العاشر والثالث عشر الهجريين ـ بل إلى يومنا هذا ـ آخذين بمبدأ القطعيّة واليقينيّة هذا، فكيف نستبعد أن يكون فقهاء وعلماء عصر الحضور عاملين بالأخبار من باب إفادتها اليقين؟!

ومهما كان موقفنا من موضوعية هذا اليقين الأخباري أو منطقيته أو من تسمية الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) له باليقين العادي، فإن نفس وجوده يكفينا، حتى لو اعتبرناه غير منطقي من الناحية المعياريّة، فلا يصحّ لنا أن نحاكم الآخرين على طرائق تفكيرنا، إذ سرعة اليقين وبطء حصوله أمران يختلفان بين الناس، بل وحتّى بين العلماء اختلافاً فاحشاً، ومن ثمّ يجب تقبّل المقولة التي تجعل بالإمكان حصول اليقين لشخصٍ من مقدّمة يُستبعد جداً حصوله منها لآخر، ما دامت الإمكانات متوفّرة والشواهد قائمة، والتيار الأخباري خير عيّنة دالّة على إمكان ذلك.

---

[1] ١ ـ الكتب الأربعة هي: الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ)، وكتاب من لا يحضره الفقيه لمحمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالصدوق (٣٨١هـ)، وتهذيب الأحكام، والاستبصار فيما اختلف من الأخبار كلاهما للشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ).

٢ ـ مدرسة السيّد المرتضى (٤٣٦هـ)، ونسمّيها «مدرسة» مجاراةً للطرف الذي يعتقد أنّها لم تكن تمثّل مشهور الشيعة في عصرها وما قاربه، فإنّ هذه المدرسة متمثّلةً ـ على الأقلّ ـ بالمرتضى وابن زهرة (٥٨٥هـ) وابن إدريس (٥٩٨هـ) وغيرهم، كانت تعتقد بلزوم العمل بالخبر اليقيني، وقد بنت فقهها على ذلك، وأثبتت ـ سيّما تجربة ابن إدريس ـ أنّ بالإمكان في تلك المرحلة إنتاج فقه استدلالي موسّع على أساس إنكار أخبار الآحاد الظنيّة.

إنّ عمل الجميع بروايات موجودة في الكتب الأربعة أو غيرها، ليس دليلاً على أنّ الصورة النظرية عندهم متّحدة، فربما عمل بها بعض لقانون الحجية التعبّدي[1]. فيما عمل البعض الآخر بها لتواتر بعضها أو احتفافه بقرائن وشواهد توجب الوثوق والاطمئنان مما يسمّى بالعلم العادي، كما دأب على تسميته المولى الاسترآبادي صاحب الفوائد المدنية (١٠٣٦هـ).

وإضافةً إلى هاتين العيّنتين الدالّتين، عنيت المدرسة الأخبارية في العصر المتأخر، ومدرسة السيّد المرتضى في العصر المتقدّم[2]، يمكن الإشارة إلى أنّ ظاهرة اليقين، ظاهرةٌ لها قوانينها وخصائصها، فعندما لا يكون هناك جدل واحتدام نقاشٍ في أمرٍ ما، فإنّ بالإمكان حصول اليقين، لكن كلّما تضاعفت الآراء وتكاثرت حول نقطةٍ واحدةٍ، كلّما صار الوصول إلى اليقين مدعاةً لمزيدٍ من التروّي والتريّث، إن كثرة الآراء وتضاربها يساهم أحياناً في بطء حصول اليقين بالشيء الذي تركّزت الآراء المختلفة عليه.

ولسنا نزعم معادلةً رياضيّة أو عقليّة لا تختلف ولا تتخلّف، لكن الحالة العامّة تساعد على مثل هذا الفهم لظاهرة اليقين، وبإمكاننا ـ لوعْي هذه الحقيقة ـ أن نرصد التجارب الفقهيّة منذ عصر الكليني والصدوق والمرتضى وحتى العصر الحاضر، إنّ محدوديّة الأقوال في تلك المرحلة كانت تجعل الجزم بأحد المحتملات أسهل ميدانياً، ولهذا لاحظنا أن مقولة الاحتياط في العقل الشيعي القديم كانت تمثّل منهاجاً اجتهادياً فيحصل

---

[1] ـ الحُجيّة ـ كما سيأتي معنا في الفصل الخامس من هذا الكتاب ـ مصطلح في علم أصول الفقه يراد به جعل دليل ما حجةً، أي منجزاً ومعذراً، بمعنى أنّ العمل به يعذر الإنسان على تقدير عدم إصابة هذا الدليل للواقع، ويلزمه بالواقع نفسه على تقدير إصابة الدليل لهذا الواقع، ومعنى التعبّدية أن يكون هذا الاعتبار وتلك القيمة الممنوحان للدليل الظني قد جاءا من جانب الله سبحانه وتعالى. انظر: محمد صنقور علي، المعجم الأصولي: ٥٠١ ـ ٥٠٢، ٥٠٧ ـ ٥٠٩.

[2] ـ ينصّ الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) على أن سُبُل الوصول للسنّة القطعية كثيرة، ويرى إمكان استغناء الفقيه بأدلّة اليقين عن الظنون في مجالات كثيرة جداً، فراجع له: كشف الغطاء ١: ١٩٢، ٢١٤ ـ ٢١٥.

من ورائها الحدس بالحكم الشرعي، لكن رغم أنّ علماء أصول الفقه الشيعي بعد الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) قد أطاحوا بنظريّة الاحتياط في الشبهات البدويّة وحصروها بمجالات محدودة من أمثال موارد العلم الإجمالي[١]، إلا أنّ ظاهرة الاحتياط في الفتوى غزت النتائج الفقهيّة على نطاقٍ واسع، دون أن يكون هذا الاحتياط منهاجاً اجتهادياً كما كان عند القدماء، سيما منهم ابن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) صاحب «غنية النزوع»[٢]، وابن الجنيد الأسكافي وفق ما قيل عنه من عمله بالرواية الأحوط عند التعارض واختلاف الحديث[٣]، ولظاهرة الاحتياط المتأخّرة أسباب كثيرة منها أنّ الفقيه قد تكاثرت أمامه الآراء، فشعر بالوجل والتواضع العلمي إزاءها وأقنع نفسه بأنّ الوصول إلى نتيجة حاسمة أمرٌ ليس باليسير، لأنّه يتطلّب تجاوز كل هذه الآراء والاقتناع بفسادها جميعاً، وهو أمرٌ لم يكن سهلاً، ولهذا وجدنا أنّ الشهرة الفتوائية ـ رغم عدم الاعتقاد بها عند الكثير من الأصوليين المتأخرين ـ كان لها دور كبير في منح الفقيه اطمئناناً بالنتائج التي توصّل إليها، فصار الوثوق بالنتيجة أسرع والاحتياط أقلّ حضوراً على هذه الجبهة.

إنّ هذا الواقع، يؤكّد أيضاً على أنّ البدايات الأولى لحركة أيّ علم يكون اليقين فيها متوفراً عادةً بدرجةٍ أكبر، وإن كنا نعتقد بأنّ هذه البدايات تحتوي ـ وعادةً أيضاً ـ على شكّ من جهةٍ أخرى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وأمّا الشواهد التي أقيمت على الفرضيّة الأولى ـ أي الأخذ بالأخبار عن تعبّد لا عن يقين ـ فهي أيضاً غير قادرة على ترجيح هذه الفرضيّة على نظيرتها، كما سنلاحظه لاحقاً بشكل أكبر إن شاء الله تعالى، لأن التتبّع الرجالي لا يؤكّد أبداً أنهم عملوا بالنصوص الروائيّة انطلاقاً من حجية خبر الثقة الظنّي، ذلك أنّ الفرضية التي تقوم على أساس أخذهم باليقين يمكنها ـ هي الأخرى ـ أن تفسّر ظاهرة الاهتمام الرجالي في الوسط الشيعي، لأنّه ما دام اليقين هو المعيار فمن المنطقي جداً أن يدرس الباحث طبيعة الناقلين للأخبار، إذ لا يجدر الشكّ في أنّ أحوالهم تساعد بشكل كبير على الوصول إلى

---

[١] ـ يقصد بالشبهة البدوية، كلّ شك متجرّد عن أيّ علم، مثل الشك في وجوب صلاة العيدين عصر الغيبة، أما العلم الإجمالي فيعني الشك المقرون بعلم، مثل العلم بوجوب إما الجمعة ظهر يوم الجمعة أو الظهر، فكل من الجمعة والظهر مشكوك لكن مع هذين الشكّين يوجد علم بوجوب إحدى هاتين الصلاتين، راجع: محمد صنقور علي، المعجم الأصولي: ٦٥١ ـ ٦٥٢.

[٢] ـ راجع اعتماد ابن زهرة على الاحتياط بوصفه دليلاً إلى جانب بقية الأدلة سيّما الإجماع، غنية النزوع، قسم الفروع: ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٨، ٥٠، ٥٥، ٥٨ ـ ٥٩، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٧، ٨٨، ٩٤، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١٢١، ١٢٤، وغيرها من الموارد الكثيرة.

[٣] ـ دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (عربي) ٢: ٦١٠، ٦١١.

اليقين بالخبر صدقاً أو كذباً. إن فرضيّة اليقين لا تعني أنّ الفقيه مثلاً غير معنيّ بعناصر إنتاج هذا اليقين، وإنّما يُلقى هذا اليقين في قلبه أو يُنْفَثُ في روعه، وهذا معناه أنّ اليقين عنده نتاج عناصر، من أبرزها حالة الرواة وأوضاعهم.

ومما يؤكّد تفسيرنا هذا، أنّ مدرسة السيّد المرتضى الرافضة لأخبار الآحاد الظنية، ثمّة في نتاجها الفكري عموماً اهتمامات رجاليّة ملموسة قياساً بحال تلك الفترة، فالسيّد المرتضى مثلاً لديه بعض المساهمات الرجالية المتفرّقة، كحديثه عن أبي بكر بن أبي سبرة، ويزيد بن أبي زياد، والحسن بن عمارة، وعمرو بن شعيب، وهذيل بن شرحبيل، وشهر بن حوشب وغيرهم[1].

وهكذا الحال مع ابن إدريس الحلّي، إذ وجدنا له وقفات رجاليّة تتعلّق بالرواة السنّة أو الفطحيّة أو زرعة أو سماعة أو السكوني أو...[2]. وهذا يعني أنّ النحو تجاه رفض أخبار الآحاد الظنية لا يُعدم الفقيه الحاجة إلى علم الرجال.

وأمّا الحديث عن استبعاد حصول اليقين لعلماء عصر النص نتيجة ظواهر الدسّ والوضع والجعل، فهذا ما لا نجده شاهداً؛ لأنّ نظام تجميع القرائن يمكنه أن يحسم الموقف في هذه الرواية أو تلك، فموافقة الرواية للكتاب أو السنة القطعية المتواترة أو الإجماع أو العقل كان يمكنه أن يحصّل لهم اليقين بعدم الوضع، كما يلاحظ في منهاج مدرسة المرتضى وفق ما سيأتي.

ولكي نقرّب الفكرة، نلاحظ موقف علماء الشيعة من جملةٍ وافرةٍ من روايات أهل السنّة، وموقف علماء السنّة من جملة وافرة من روايات الشيعة، إنّ بإمكان الطرفين الجزم بوضع آلاف الأحاديث من الجانبين، انطلاقاً من معطيات يقينية مسبقة، وهذا يعني أن قدرة تصفية الأحاديث الموضوعة متوفّرة ـ في الجملة ـ وفقاً لأصولٍ يجري العمل عليها، مهما كان تقويمنا نحن اليوم لهذه الأصول والمعايير، وسوف يأتي أن الطوسي عدّ موافقة الكتاب مما يوجب الوثوق بمضمون الرواية، رغم أن هذه السمة تعرّضت للنقد منذ عصر الشهيد الأول وحتى اليوم.

وأمّا استغراب حصول اليقين من جرّاء روايةٍ واحدةٍ، فهذا ما يدفعه اليقين الذي طرحه المحقق الحلّي (٦٧٦هـ) ـ كما سيأتي ـ من الخبر الواحد عندما لا يكون له

---

[1] ـ الشريف المرتضى، الانتصار: ٣٩١، ٥٥٨، ٥٦٦، ٥٩٠، ٥٩٩ ـ ٦٠٠ و...

[2] ـ راجع السرائر ١: ٢٦٧، ٣٠٠، ٣١٢، ٤٩٥، و٢: ٤٨، ٣٠٤، ٦٧٥، و٣: ٢٧٣، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٥٣ و...؛ وحول اهتمامه الرجالي، راجع: علي همّت بناري، ابن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي: ٢٢٤ ـ ٢٢٨.

معارض[1]، أو ما قاله الأمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) من أنّ خبر الثقة المأمون موجب للقطع واليقين[2]، فإذا كان المحقق الحلّي، وهو في القرن السابع الهجري، أو كان الاسترآبادي وهو يعيش في القرن الحادي عشر الهجري، يتسنّى لهما اليقين برواية واحدة لا معارض لها، فلماذا الاستغراب من الأمر نفسه لعلماء عصر الحضور وهم يعيشون تضاؤل طول الأسانيد وقلّة الاختلافات و....، كما يدفعه أيضاً، اليقين الذي حصل للأخباريين الآخرين من النصوص، وهم يعيشون في القرون الهجرية الأربعة الأخيرة.

وأمّا ظاهرة التعارض، فهناك العديد من المنافذ التي تجعل فرضية اليقين عادية جداً معها، لا أقلّ من محاولات الأخباريين، مثل صاحب الحدائق وغيره[3] كما سيأتي لاحقاً من أنّ التعارض لا يعني التشكيك في الصدور ما دام أهل البيت عليهم السلام أنفسهم قد ذكروا الروايات المتعارضة عمداً لمعنى من معاني التقيّة[4]، إنّ مثل هذه التفاسير ـ حتى لو لم نؤمن بها نحن مثلاً ـ بإمكانها أن تجعل احتمال فرضية اليقين غير مستبعدة، كما يحاول أنصار نظرية خبر الواحد الإيحاء به.

أضف إلى ذلك تجربة الشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) في كتابه «الاستبصار»، فقد كان الطوسي مقتنعاً بعدم وجود تعارض بين ما يقرب من خمسة آلاف رواية احتواها كتاب الاستبصار، ورغم أنّ المناهج التي أعملها الطوسي في هذا الكتاب لم تقنع الكثير من العلماء فيما بعد كما سنلاحظ في الفصل الخامس بإذن الله، إلا أنّ تنشيطه لمثل هذه المناهج، يدلّ في المحصّلة النهائية على تقليصه ظاهرة التعارض في النصوص إلى حدّ بليغ، مما يعني أنّ من الممكن أن تكون ظاهرة التعارض هذه غير متصوّرة آنذاك بالحجم الذي يتصوّره بعضهم اليوم، وما قلناه سابقاً من ظاهرة التعارض المحيّرة بوصفها دليلاً على ظاهرة الاجتهاد عصر الحضور لا ينافي كلامنا هنا، لأنّ ما نهدفه هناك أصل وجود هذه الظاهرة، وما نريد مناقشته هنا سعتها وهيمنتها المفضية إلى عدم إمكان الاعتماد ـ لدى التيار الغالب على الساحة الشيعية ـ على نصوص نظريّة اليقين لتكوين رؤى دينية في الكلام والشريعة على السواء.

وأمّا الحديث عن نصوص يفهم منها أنّ مسألة الأخذ بروايات الثقات كان أمراً مفروغاً منه، بحيث أبدى الرواة تساؤلاً حول بعض التفاصيل المتبنية عليه، وليس لذلك

---

[1] ـ المحقق الحلّي، المعتبر ١: ٣٠.

[2] ـ الاسترآبادي، الحاشية على التهذيب، الورقة رقم: ٩٩.

[3] ـ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٤ ـ ١٤.

[4] ـ لمزيد من الاطلاع راجع: البروجردي، نهاية الأصول: ٥٠٩.

من تفسير سوى اعتمادهم على أخبار الثقات بوصفها أمراً مسلّماً وسيرةً قائمة بينهم كما يقول ذلك بعض العلماء البارزين[1]، وهي نصوص يبرز أهمّها متمثلاً في أخبار التعارض... أما هذه النصوص فلا تمثّل دليلاً على شيوع ظاهرة الأخذ بأخبار الثقات من باب الظن، لأنّ وجود الخبرين المتعارضين يستدعي سؤالاً عن طبيعة الوظيفة المقرّرة في التعامل معهما حتّى لو كان الاعتماد قائماً على اليقين. فإذا واجهت دليلاً من شأنه أن يعطي اليقين ثم اصطدمت بدليل معاكس يحتوي الخصوصيات نفسها، فإن الحيرة تتملكك، كيف السبيل للخروج من هذا المأزق ما دام كل دليل من حيث نفسه مفيداً لليقين؟

ومن الطبيعي أن يلجأ المتشرّعة المؤمنون إلى إمامهم لكي يخبروه بهذه الظاهرة، فلعلّ عنده قواعد تجعلهم قادرين على الحصول على خصوصيّةٍ في أحد الخبرين تعزّزه فتضعف الخبر الآخر، فيحصل اطمئنان أو يقين بواحدٍ منهما بعد أن كانت الخصوصية كاشفةً عن نقطة ضعف في أحدهما أو نقطة قوّةٍ في الآخر.

نعم، أشار الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) إلى أن أخبار التعارض إذا كانت تجعل المعيار هو الأوثقية في أحد الراويين أو موافقة الكتاب، فهي لا تتناسب مع فرض كون الخبرين متيقّنين، لأن أوثقيّة أحد الراويين لا تجعل خبر الآخر يقينياً، إذ كيف يمكن اليقين بخبرين معاً، أحدُ راوييهما أوثق من الآخر، والمفروض أنّهما مختلفان[2]؟!

لكن هذه المحاولة تفترض اليقين الفعلي بالروايتين حتى مع تعارضهما، وهو افتراض لسنا بحاجةٍ إليه أبداً لكي نبرّر ـ في إطار بحثنا هنا وهو بحث تاريخي لا بحث أصولي يستنطق النص لإثبات حجية خبر الواحد فليلحظ ذلك جيداً ـ تساؤل الرواة، بل بالإمكان القول بأنّ الراوي كان يعتقد بأنّ كلّ واحدٍ من الخبرين من شأنه أن يعطي يقيناً، لكن لّما تعارضا افتُقد هذا اليقين، فأراد أن يعرف ماذا نفعل في هذه الحالة. تماماً كرجلين تعلم جيداً عند إخبار أحدهما لك أنّهما صادقان يقيناً ولنفرضهما إمامين معصومين، فإذا أخبراك بخبرين متعارضين، فإن ثقتك بهما لا تهتزّ نظراً ليقينك العقدي بعصمتهما، لكنّ تساؤلاً ينفلت منك حول كيف يمكن العمل مع هذين الخبرين؟ وهل هناك من تفسيرٍ لهذا التضارب؟ وهذا ما كان يحصل مع بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين كانوا يسمعون منهم أحياناً ـ وبالمباشرة ـ أخباراً ونصوصاً مختلفة كما تفيده المعطيات الحديثية نفسها.

---

[1] ١ ـ النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٨٩ ـ ١٩١؛ والخميني، أنوار الهداية ١: ٣١١، ومرتضى الفيروزآبادي، عناية الأصول ٣: ٢٤١؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ١٥٥.

[2] ٢ ـ محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢: ٤٩٧؛ وذهب إلى ذلك محمد صادق الروحاني في زبدة الأصول ٣: ١٥٥.

وأمّا افتراض أن دلالة مثل أخبار التعارض على الحجية يعني نصّاً من الأئمة عليهم السلام على حجية خبر الواحد، الأمر الذي يستدعي عمل الشيعة بأخبار الآحاد، فهو افتراض لا يضرّ بفكرتنا هنا، لأنّ المفروض أن تقعيد مبدأ الأوثقية مخصوص ببعض حالات التعارض، ونحن لا ننكر أن يكون الشيعة عاملين بالأخبار الظنية في بعض الحالات الخاصّة، وما ننكره أن تكون هذه الظاهرة هي المبدأ في سيرة المتشرّعة عصر الحضور، كما سوف نشير إلى ذلك في نهاية الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

وأما حديث السيد الصدر عن الترجيح بملاك الموافقة للقرآن الكريم، فهو أيضاً غير تام، لأنّ صدور نصين متعارضين مخالفٌ أحدهما للقرآن ليس بمستحيل أو بمنفي، والوجه في ذلك أن الأخبار التي تحدّثت عن عدم صدور النصوص المخالفة للقرآن عن لسان أهل البيت مثل «فهو زخرف»(١) أو «لم نقله»(٢) إنّما هي أخبار الطرح، والتي تكون فيها الرواية منافيةً تماماً للنص القرآني، كما لو أجازت شرب الخمر مطلقاً، أما أخبار الترجيح فإنّ ما تعنيه المنافاة فيها إنما هو التنافي بين إحدى الروايتين والكتاب الكريم بنحو العموم والخصوص، لا بنحو نفي النص القرآني أو روحه برمّته، فإذا بُني على جواز تخصيص الكتاب بدليل يقيني، كان معنى ذلك مطابقة إحدى الروايتين المتعارضتين للكتاب تماماً دون أيّ تنافٍ، فيما كانت الأخرى مقيّدةً لإطلاقه أو مخصّصة لعمومه، وحيث كانت الروايتان متيقنتين من حيث ذاتهما، أعلمَ الإمامُ السائلَ أنّ الرواية الموافقة للقرآن هي الصحيحة، وهذه الصحّة ليست إنباءً غيبياً عن جميع حالات التعارض الآتي من هذا النوع، بل إمّا مؤشر احتمالي من الإمام على أنّ غالبيّة الحالات التي تكون من هذا القبيل يكون المطابق منها للواقع هو غير المخالف للكتاب فيكشف بالاحتمال القوي عن خطأ اليقين بصدق أو إصابة إحدى الروايتين، أو مجرّد حكم تعبّدي ظاهري ليس له إنباء عن الخارج فيكون بنفسه حكماً إلهياً مقطوعاً لفرض سماعه منه عليه السلام.

بل ربما أمكن التوقف في هذه النصوص إذا استثنينا أخبار التعارض من مثل نصوص الحثّ على الكتابة للحديث ونشره ونصوصِ الإرجاع إلى بعض الشخصيات بأعيانهم وهم من أعاظم الأصحاب، ونصوصِ عدم جواز التسرّع بردّ الأحاديث نتيجة أذواق شخصية و.. إذ لا تدلّ على شيء في المقام كما حقّق ذلك مفصلاً الشهيد الصدر نفسه وغيره أيضاً ممّن نحيل إليهم وإلى مناقشاتهم حتى لا نطيل البحث هنا

---

١ ـ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح١٢ و١٤.

٢ ـ المصدر نفسه، ح١٥.

فلتراجع(١).

لا بل يمكننا القول بأن أخبار الترجيح قليلة ظنية في سندها كلام فلا تصلح لوحدها هنا شاهداً على أمرٍ تاريخي يفترض تحصيل اليقين ـ ولو الاطمئناني ـ فيه لا الحجية التعبّدية.

وهذا كلّه معناه، أن فرضيّة اليقين فرضية غير بعيدة ولا مستهجنة، بل لعلّ طبيعة الأشياء تقتضيها، وتجعل منها الفرضيّة الأقرب إلى الواقع، سيما إذا نجحنا في البرهنة على أنّ مشهور الشيعة منذ بداية عصر الغيبة وإلى زمن العلامة الحلي في القرن الثامن الهجري كانوا يذهبون إلى عدم حجية الآحاد الظنية، فإنّ فرضية اليقين في عصر الحضور بإمكانها ـ بسهولة ـ الانسجام مع هذه الشهرة المتأخّرة، أمّا فرضية التعبد الظني فيجب عليها أن تفسّر هذا التحوّل في العقل الشيعي بمجرّد حصول الغيبة، إذ لماذا عدل الشيعة عن العمل تعبداً بأخبار الآحاد الظنية عصر الحضور إلى رفضها عصر الغيبة لما يزيد عن أربعة قرون مع استثناء مدرسة الشيخ الطوسي؟!

ولسنا نزعم أنّ الشيعة كانوا يرون قطعية الروايات كافّة أو ما كان موجوداً منها في بعض المصادر المشهورة، كما يحاول القول به بعض الأخبارية على ما سيأتي استعراضه لاحقاً إن شاء الله تعالى، بل نؤكّد على أنّ المراد أنّ الشيعة كانت عاملةً بالخبر اليقيني، لا أنّ كلّ خبر كان عندها يقيني، فلم تكن الطائفة الشيعيّة ـ كما استقربناه ولم نجزم به ـ عاملةً في الرأي العام الغالب عليها بأخبار الآحاد الظنية حتى ما كان منها ظنّاً قوياً.

وينتج عن ذلك: أنّ ما يقال من عمل الطائفة قديماً بالخبر الموثوق، إن أريد به الخبر المتيقّن منه فهذا صحيح، وأمّا إن أريد منه مجرّد حالة الوثوق العام بمعنى كون احتمال الخلاف موجوداً بدرجة معتد بها، غايته لا يؤخذ به مثل ٩٠% أو ٩٥% فهذا غير معلوم على ما بيّنا.

ومن الضروري هنا الإشارة إلى نقطة جديرة، ستكون لنا وقفة معها أيضاً في الفصل القادم، وهي أنّه قد يتصوّر استبعاد ألاّ يعمل الشيعة بالخبر الموثوق بمعنى الخبر الظني المتاخم للعلم أو ما بات يُعرف اليوم في الدراسات الدينية بالاطمئنان(٢)، وينطلق

---

(١) ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٤٨٤ ـ ٤٩٦؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٤ ـ ٣٨٩؛ وراجع: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٣.

(٢) ـ يقصد باليقين في الاصطلاح الأصولي السائد الجزم القاطع النافي لاحتمال الخلاف، وهو اصطلاح جاء من الثقافة اليونانيّة، فيما يقصد بالاطمئنان عندهم درجة عالية من الظن توجب سكون النفس، وإن احتمل معها الخلاف والعكس بدرجة ضئيلة جداً. ونحن نستخدم مصطلحي اليقين والاطمئنان في هذا الكتاب بهذين المعنيين لكي لا نرتبك في درسنا التأريخي، انسجاماً مع المصطلح السائد.

هذا الاستبعاد من أنّه من غير المنطقي افتراض أنّه كانت تحصل لهم من جميع الأحاديث التي كانوا يعملون بها حالة يقين برهاني يستبطن اليقين بالشيء مع استحالة خلافه، فإنّ هذا إذا تمّ في التواتر فلا يتمّ في جميع الروايات التي كانت متوافرة آنذاك. إذاً فيجب القول بأنّه كان يحصل لهم من تلك النصوص اليقين بالمعنى الأعم من اليقين البرهاني واليقين العادي ممّا يسمّى بالظنّ الاطمئناني.

ولكي تتجلي صورة هذا الاستبعاد نلاحظ ما ذكره بعض الأخباريين من أنّ المراد باليقين الذي كان يعمل به معاصرو حقبة الحضور هو اليقين العادي(١)، والمقصود باليقين العادي الاطمئنانُ الذي لا يعتنى معه باحتمال الخلاف رغم وجوده، فإذا كان الأخباريّون الذين يدّعون قطعية الروايات يحاولون تفسير اليقين بذلك، فكيف يمكن تجاوزهم ـ على تشدّدهم في هذا الأمر ـ وزعم أن الشيعة زمن الحضور كانت لا تعمل بهذا اليقين بل بخصوص اليقين بمعناه البرهاني؟!

والذي يبدو لنا أنّ هذه الملاحظة التي أثارها الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) وجماعة(٢) في تحليله موقف السيّد المرتضى على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، جديرة بالتأمّل، وفي الحقيقة ليس ثمّة ما يبعّد هذا الاحتمال، إذا تخطينا مثل ادّعاء السيد المرتضى الآتي لاحقاً، والسبب هو أنّ هذا الاحتمال يمكن استبعاده لو كانت بأيدينا نصوص تعود لتلك الحقبة تصرّح ـ فيما نفهمه منها هنا ـ بعدم العمل إلاّ باليقين القاطع الجازم الذي لا احتمال للخلاف فيه، كما قد يقال مع السيد المرتضى وابن إدريس وفق ما سيوافينا بحثه، لكن حيث لا نملك نصوصاً وأردنا غضّ الطرف عن حال الحقبة الممتدة من المفيد (٤١٣هـ) وحتى العلامة (٧٢٦هـ) إذ قد ترجّح طرفاً على طرف، لزمنا الإبقاء على هذا الاحتمال، فهو قريب جداً، سيّما على ما أشار إليه بعض الأخباريين ـ كما سيأتي في محلّه ـ من أنّ العلم في اللغة العربيّة يطلق على اليقين الجازم وعلى الاطمئنان وما يُسكن النفسَ على نحو الحقيقة، فإذا صحّت هذه المقولة، فإنّ المترقّب حينئذٍ ـ مالم يأتِ دليلٌ على العكس ـ أن يكون التعاطي العفوي لمتشرّعة عصر الحضور قائماً على هذا المدلول اللغوي، لا لأنّ اللغة هي معيارٌ هنا، بل لأنّ ثبوت تحمّل اللغة لهذا المفهوم على نحو الحقيقة شاهد على أنّ العقل العربي لم يكن على تماس حصري مع مفهوم اليقين البرهاني، مما يدلّ على أنّ العقل الجمعي يقوم اليقين عنده على مفهوم أوسع من المفهوم الأرسطي له، ولهذا نتج عن هذا الوعي الجمعي مدلول لغوي على نحو الحقيقة.

---

١ ـ الحسين بن شهاب الدين الكركي، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار: ١٣.

٢ ـ فرائد الأصول ١: ١٥٦ و١٦٢؛ وراجع: المحقق العراقي في نهاية الأفكار ٣: القسم الأول: ١٣٦ ـ ١٣٧.

هذا، ولكنّ ذلك يُجامع عدم استبعاد اعتمادهم على نصوص اليقين أيضاً لا الاطمئنان، والوجه في ذلك أنّ الفروع الفقهيّة ونحوها في الوسط الشيعي لم تكن كثيرةً عصر الحضور، فإن الفقه التفريعي خطوة ترجع أقدم محاولةٍ لها إلى الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في «المبسوط» أو على أبعد تقدير ـ كما ألمحنا سابقاً ـ إلى الإسكافي والحسن بن أبي عقيل العماني، وقد قيل في ذلك: إنّ الطوسي أتى بالفروع من مصنّفات أهل السنّة، ولم تكن هذه الفروع متداولةً في الوسط الشيعي، كما يشهد على ذلك مراجعة الكتب التي سبقت الطوسي مثل كتاب المقنعة للمفيد، والانتصار والناصريات للمرتضى، والمقنع والهداية للصدوق ونحو ذلك، حتّى كانت محاولة الطوسي هذه محلاً لانتقاد بعض العلماء الذين أتوا بعده وعلى رأسهم ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)[1].

وهذا معناه أن الموضوعات التي تحتاج إلى الروايات، وليس فيها مرجع آخر هي فروعات الفقه والأخلاق، وهي موضوعات كانت محدودة جداً[2]، ومن ثمّ فمهما كان تحصيل اليقين بأخبارها قليلاً إلا أنّ قلّتها تنسجم مع قلّته، ومن ثم فلا يصحّ قياس مرحلة ما قبل الطوسي على ما بعده، فاحتمال أن يكون اعتمادهم على الخبر اليقيني بالتواتر أو القرائن ـ مثل اعتضاده بالإجماع أو دليل العقل أو الكتاب ـ وارد، لا استحالة فيه ولا بُعد، نعم، لو كانت الفروع الفقهيّة كثيرةً جداً، كما هو الحال في عصرنا الحاضر، لكان لهذا الاستبعاد مجال، ولهذا وجدنا الشيخ ابن إدريس الحلّي يؤلّف سرائره في الفقه الاستدلالي بعد تأليف المبسوط، لكنه حيث كان منكراً لأخبار الآحاد الظنية ـ كما سيأتي ـ لم يكن كتابه في التفريع بحجم كتاب المبسوط، بل الأمر كذلك حتّى مع كتب المحقق الحلّي ﵀.

إنّ الخطأ الذي وقع فيه بعضهم أنّهم قاسوا مفردات الأمور فلاحظوها تعطي العلم العادي، فنسبوا إلى المتقدّمين أن ما كان ينتج لهم منها هو هذا العلم العادي، وقد قلنا مراراً وسنقول: إنّ هذه المقارنة غير صحيحة، فإن نظرية الإجماع مثلاً على مسلك الدخول أو اللطف قد تعطي اليقين البرهاني، فلا يصحّ لمثل السيد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) أن يدّعي أن الإجماع عند المتقدّمين يعطي اليقين الاستقرائي أو العلم العادي لمجرّد أن تحليله الشخصي للإجماع كان كذلك وفق حساب الاحتمال الرياضي، وهكذا الحال في التواتر، فمجرّد تفسيرنا للصغرى لا يصحّح الكبرى، فمن الممكن جداً أن يحصل القطع

---

[1] ١ ـ ابن إدريس الحلّي، السرائر ٢: ٣٦٥.

[2] ٢ ـ ينصّ السيد الخوئي على أن فقه القدماء فيه القليل من الكثير، حسب تعبيره، فراجع له: مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ٨: ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

الجازم المحيل للخلاف لديهم من أمرٍ لا نجد نحن أدنى ما يوجب ذلك فيه، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً.

والمتحصّل: أنّ أخذهم بالخبر الاطمئناني هو الأقرب والأكثر منطقيّةً مع كون احتمال عدمه وارداً أيضاً بدرجة ضعيفة.

النتيجة

ونكتفي فعلاً بهذا المقدار من الحديث عن هذه الحقبة، وقد وجدنا فيها أنّ الشيعة كانت ترى ـ من جهة ـ مبدأ حجيّة السنّة الشريفة الواقعيّة، كما كانت ترى من جهةٍ أخرى ـ فيما هو المتيقّن عندنا ـ أنّ السبيل إلى السنّة الواقعية هو السنّة المحكية المتيقن بها إمّا يقيناً برهانياً أو يقيناً عادياً مما يسمّى في علم الأصول بالاطمئنان وفي المنطق باليقين الاستقرائي الموضوعي، وأنّه لم يكن هناك فرق في ذلك بين الأمور الاعتقادية والأمور الفرعيّة العمليّة، كما لم يكن هناك فرق بين تيار الكلام والعقل وتيار الحديث والأخبار؛ لأنّنا لم نجد جدلاً في ذلك خلال تلك الحقبة.

نعم، احتمال عملهم بالآحاد الظنية غير منفيّ عندنا تماماً، غايته أنّه مجرّد فرضية محتملة، والأقرب لتفسير الواقع ـ تفسيراً تاريخياً يرعى الظواهر العامة السائدة ـ هو فرضية اليقين.

وعلى القارئ أن ينتظر للبتّ في هذا الموضوع الفصل القادم، فإنّه وهذا الفصل كالواحد الذي لا ينفصل.

* * *

الفصل الثاني

التكوّن النظري لمقولة السنّة في العقل الشيعي

التجاذبات، التناقضات، الجدل

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

(ق٤ ـ ٧هـ)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تكوّن نظريّة السنّة بعد الغيبة

مدرسة اليقين

تمهيد

سنسعى في هذا الفصل لممارسة درس تاريخي لنظريّة السنّة في المدرسة الفكريّة القديمة عند الشيعة الإماميّة، ونقصد بالمدرسة القديمة الفترة الممتدّة زمن بداية الغيبة الصغرى إلى أواسط القرن السابع الهجري، أي إلى الفترة التي تشكّلت فيها بدايات نهوض جديد على مستوى العلوم الإسلامية النقلية عند الشيعة بعد قرنين تقريباً من وفاة الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، والسبب في تحديد هذه الفترة وعزلها في فصلٍ خاص، معرفة الاتجاهات الأصولية وغيرها عند الشيعة ما بعد تشكل علمَي الفقه والأصول بصورتهما المتطوّرة وبداية تفعيل الآليات الاجتهادية التي كانت قد بلغت نضوجاً ملحوظاً مع الطوسي، ولأن فترة العلامة الحلي (٧٢٦هـ) وما تلاها أخذت طابعاً مستقرّاً على صعيد أسس الموضوع الذي نعالجه، علاوةً على الدور العلمي الذي يتركه موقف الحقبة الممتدة من القرن السابع وما قبل، وفقاً لنظريات عدّة من أمثال الإجماع، والشهرة، والسيرة المتشرّعية و...

هذا كلّه، يجعل من دراسة هذه الحقبة ضرورة تفوق دراسة الحقبات اللاحقة، مع الاعتقاد الكامل بأن دراسة تطوّر هذه النظرية بكل امتداداتها حتى العصر الراهن ـ كغيرها من الموضوعات الأصولية والحديثيّة ـ هو في نفسه مطلب هام وأساسي، كما سنحاوله في هذا الكتاب.

وسوف نحاول ـ فعلاً ـ أن نركّز جهدنا على أصول نظرية السنّة وحجية خبر الواحد مع غضّ النظر عن الامتدادات والفروع الراجعة لها، مما يدخل في أبواب التعارض والترجيح والتسامح في أدلة السنن و.. اللهم إلا عند الضرورة، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً؛ موكلين بحثه إلى فصول لاحقة.

وفي إطار منهجة البحث، سوف نسعى لاستعراض وجهات نظر العلماء الذين أبدوا آراءهم، وعندما ننتهي من السيد المرتضى، نتجاوز الشيخ الطوسي لإكمال مواقف الفقهاء الذين أتوا بعده حتى أواسط القرن السابع، نظراً لاقتراب نظريّتهم أو تطابقها مع نظرية المرتضى، وبعد تكميل استعراض نظرية الطوسي، نعرّج على ذكر محاولات التوفيق ثم

الترجيح بين الإجماعين المدّعيين من مدرستي الطوسي والمرتضى، لنخرج بنتائج إن شاء الله تعالى، راجين من القارئ الكريم تعليق بعض الإشكالات في فهم كلام العلماء، إلى ما بعد قراءته محاولات التوفيق والترجيح معاً.

وقبل ذلك نحاول اكتشاف منهج مدرسة الحديث التي تزعّمها الصدوق (٣٨١هـ) والتي كانت أقرب إلى طبيعة التعامل الشيعي مع الحديث عصر الحضور برأينا، لذا نذكر موجزاً مطلاً عنها ـ لعدم وجود دراسات نظريّة لها في موضوعنا ـ قبل الشروع في الدرس النظري.

مدرسة الحديث وأهل النقل

تشبه مدرسة الحديث في موضوعنا هذا مرحلة عصر الحضور، إذ لا يجد الباحث طرحاً نظريّاً لمسألة السنّة الشريفة لا الواقعية ولا المحكية، لا اليقينية ولا الظنية، فما سنجده مع المفيد والمرتضى والطوسي ومن بعدهم إلى ابن إدريس والمحقق الحلّي من أخذٍ وردٍّ وبحث وتنظير وجدل ونقاش حول نظرية السنّة لا نجد حضوراً له بهذا الشكل في مصنّفات مدرسة الحديث الشيعية التي كانت تسيطر على الحياة الشيعية منذ بدايات الغيبة الصغرى عام ٢٦٠هـ وحتى قرن ونصف تقريباً بعد ذلك، أي أواخر القرن الرابع الهجري، حينما ظهرت شخصية المفيد (٤١٣هـ) ومن قبله ابن الجنيد الأسكافي وابن أبي عقيل العماني.

ونحن بمراجعة أمّهات المصادر التي تنتمي إلى هذه المدرسة في تلك الحقبة فيما توفّر لنا من مصادر، رأينا أنّها مجرّد روايات وأحاديث، لا تتعدّى ذلك إلا يسيراً كما سوف نستعرضه موجزاً عما قريب.

وقبل أن نحلّل ظاهرة المحدّثين على مستوى بحثنا هنا لا بدّ من صورة عن المشهد الذي كانوا عليه، فإذا أردنا أن نشرع من المحدّث أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ) وجدناه لا يضع في كتابه «المحاسن» أيّ مقدّمة للكتاب بل يشرع فيه مباشرة بذكر روايات ما يسمّيه «كتاب القرائن»[1]، وعندما ينتهي من كتاب القرائن من «المحاسن» يشرع في كتاب «ثواب الأعمال» مكتفياً بذكر أبواب هذا الكتاب، ليشرع بعد ذلك في نقل النصوص الروائية فوراً[2]، والأمر نفسه نجده مع كتاب عقاب

---

[1] ١ – البرقي، المحاسن: ٦١.

[2] ٢ – المصدر نفسه: ٨٧ ـ ٩٢.

الأعمال تماماً(١)، وكتاب الصفوة(٢)، وكتاب مصابيح الظُلَم(٣)، رغم أنّه متصل بشؤون العقيدة، إلى أن ينتهي من الكتاب دون تعليق على شيء فيه يذكر أبداً.

هذا المنهج غير المعنيّ إلا بنقل النصوص وسردها، وجدناه حاضراً بقوّة عند أبي العباس عبدالله بن جعفر الحميري (ق٣ هـ)، حيث شرع فوراً بذكر الروايات دون أيّ مقدّمة أو خاتمة أو حتى تعليقات ضمنيّة(٤). إنه منهج نقلي بحت غير معني ـ في إطار التصنيف ـ بأي ممارسات فكرية أو بيانات تتصل بالفكر أو المنهج.

وهكذا يتواصل هذا المنهج بحرفيّته مع محدّثٍ بارزٍ آخر هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفّار القمي (٢٩٠هـ) في كتابه «بصائر الدرجات»، حيث نجد الآليات نفسها والأسلوب نفسه والمنهج ذاته(٥).

كانت هذه عيّنات بارزة لحال مدرسة الحديث في القرن الثالث الهجري، لكن الأمر بدأ بالاختلاف في القرن الرابع، رغم أننا لا ننكر احتمال أن تكون هناك مصنّفات ذات حال مختلفة في القرن الثالث سيما كتب الجدل الكلامي، التي أشرنا سابقاً إلى وجود اتجاه تنظيري قويّ فيها مع هشام بن الحكم ومؤمن الطاق وغيرهما.

أوّل تحوّل وجدناه، كان مع الصدوق الأوّل (٣٢٩هـ) والد الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، حيث رأيناه في رسالة الشرائع يقدّم النصوص على شكل فتاوى بلا أسانيد ولا سبك كتب الحديث، ثم وجدنا له «الإمامة والتبصرة من الحيرة» يتحدّث في مقدّمته عن أزمة الغيبة وإشكاليّاتها في الحياة الشيعية آنذاك(٦)، ليردف ذلك بسرد بحث مفصّل نسبياً في تلك الحقبة حول سبب اختلاف الروايات، وما يتصل بهموم أمر الغيبة في مجال الحديث(٧). إنّه نصّ طويل في تلك الفترة ينبئ عن بداية تحوّل في منهج تدوين الحديث، بل ومنهاج التعامل مع السنّة، تعامل بدأ بممارسة فعل عقلي ـ وكلامنا في دائرة التصنيف ـ جاد.

ويواصل هذا الطريق رمزٌ آخر من أكبر رموز مدرسة الحديث، ألا وهو الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ)، حيث يتحدّث في بداية موسوعته الحديثية «الكافي»

---

١ ـ المصدر نفسه: ١٥٣ ـ ١٥٧.

٢ ـ المصدر نفسه: ٢١٩ ـ ٢٢٣.

٣ ـ المصدر نفسه: ٣٠١ ـ ٣٠٥.

٤ ـ الحميري، قرب الإسناد: ١، ١٧٦، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٩٥.

٥ ـ الصفّار، بصائر الدرجات: ٢، ٥٦، ١٦١، ١٦٢، ٢١١، ٢١٢، ٢٦١، ٢٦٢، ٣١٢، ٣١٣، ٣٦٧، ٣٦٨، ٤١٨، ٤٧٠، ٥٢٨، وبقايا الكتاب الأخرى.

٦ ـ الصدوق الأوّل، الإمامة والتبصرة من الحيرة: ٩.

٧ ـ المصدر نفسه: ٩ ـ ١٨.

عن سبب تأليف الكتاب(١)، ويشرح موقفه من إشكاليّة اختلاف الأحاديث وتعارضها، كما يسرد حديثاً يتّصل بالكلام والعقيدة(٢)، بل يدلّنا «الكافي» على نقطة مهمّة تتصل بالمنهج، ترجع إلى وضع الكليني كتاب العقل والجهل الكتاب الأوّل في «الكافي»(٣)، مما يشير إلى وعي مميّز لهذه القضيّة، يرشد له أن البخاري (٢٥٦هـ) جعل مبدأ كتابه «بدء الوحي»(٤)، ولعلّ في ذلك مؤشراً على النصيّة والعقلية بين البخاري والكليني.

والمنهج نفسه نجده أواسط القرن الرابع الهجري مع القاضي أبي حنيفة ا نعمان بن محمد التميمي المغربي (٣٦٣هـ)، حيث يضع مقدّمةً عامّةً لكتابيه «دعائم الإسلام»(٥) و«شرح الأخبار»(٦)، وتظهر في كتاب الدعائم خطوة جديدة، حيث نجد فصولاً تعلّق على بعض الموضوعات سيما الكلامية(٧)، وهذا تطوّر مهم في وعي مدرسة الحديث، نجده مع القاضي النعمان أيضاً حاضراً في «شرح الأخبار»(٨)، وقد بدأ القاضي النعمان في هذا الكتاب مشروعاً لشرح مفردات الأحاديث والغريب فيها(٩)، ولعلّه لهذا حسبه بعضهم على مدرسة المجتهدين(١٠).

وقد لاحظنا خطوات أوّلية للخروج عن مجرّد سرد النصوص الروائية عند ابن شعبة الحرّاني في «تحف العقول» تشير إليه مقدّمة الكتاب(١١).

لكن أكبر تحوّل في مدرسة الحديث جاء على يد الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) صاحب المصنفات الحديثية الكثيرة، والذي قيل: إنّه آخر مفكّري مدرسة قم الحديثية(١٢)، فقد

---

١ – الكليني، الكافي ١: ٨ ـ ٩.

٢ – المصدر نفسه: ٢ ـ ٩، وسوف يأتي الحديث عن صحّة روايات الكتب الأربعة لاحقاً.

٣ – المصدر نفسه: ١٠.

٤ – البخاري، صحيح البخاري ١: ٣.

٥ – القاضي النعمان، دعائم الإسلام ١: ١ ـ ٢.

٦ – القاضي النعمان، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار ١: ٨٧ ـ ٨٨.

٧ – القاضي النعمان، دعائم الإسلام ١: ٣٨ ـ ٥٠، ٦٨ ـ ٧٠، ٢٤٨ و...

٨ – القاضي النعمان، شرح الأخبار ١: ٩١ ـ ٩٢، ١١٢، ١١٣ ـ ١١٤، ١١٦ ـ ١١٧، ١٢٦ ـ ١٣٣، ١٧٣، ١٩٣ ـ ١٩٤، ٢١٤ ـ ٢١٥، ٢١٧ ـ ٢١٨، ٢٦١ ـ ٣٦٢، و٢: ١٠٣ ـ ١١١، ١١٤ ـ ١١٧، ١٢٦ ـ ١٢٨، ١٢٩ ـ ١٣٩، ٢١٣ ـ ٢٣٦.. وغيرها من الموارد الكثيرة التي تشتمل أبحاثاً كلامية تاريخية.

٩ – المصدر نفسه ١: ١١٤، ١٢١، ١٤٩، ١٨٧، ٢٧٠، ٢٧٦، ٢٨٤، ٢٩٧، ٣١١، ٢٨١ ـ ٣٨٢، ٤٠٢، ٤٠٩ ـ ٤١٠؛ و٢: ١٥، ٤٣ ـ ٤٦، ٦٩، ١٦٩... وغيرها من الموارد الكثيرة جداً.

١٠ – علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإثنا عشرية: ٢٠٩.

١١ – ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٩ ـ ١٢.

١٢ – دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٢: ٤٣٢.

وجدناه في بعض الكتب موجزاً يقرب من طريقة من سبقه عدا عن مقدّمة مختصرة كما في كتاب «ثواب الأعمال»[١]، و«كتاب المواعظ»[٢]، وكتاب «الأمالي»[٣]، فيما أسهب في شرح الأحاديث ـ نسبياً ـ أو في تسجيل رأي، أو القيام بمداخلة عقائدية في كتب أخرى برز منها «كتاب التوحيد»[٤]، وكذلك كتاب «علل الشرائع»[٥]، و«عيون أخبار الرضا»[٦]، و«الخصال»[٧]، و«كمال الدين وتمام النعمة»[٨]، و... هذا فضلاً عن تعليقاته في كتاب «من لا يحضره الفقيه».

وليس غرضنا من هذا الاستعراض لمناهج الكتابة الحديثية عند مدرسة الحديث، الإطلالة على أسلوب الكتابة الحديثية أو تدوين الحديث أو ما شابه ذلك، إنّما التدليل على أنّ المحدّثين في القرنين الثالث والرابع كانوا يسيرون على نسق عصر الحضور تقريباً مع تحوّلٍ برز مع الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، وهذا يعني أن الصورة التي يمكننا أخذها عنهم يجب أن نستحضرها ممّا كنّا أسلفناه في الفصل الأوّل، لأن النزعة النصيّة الشديدة عند مدرسة الحديث وطرد أشكال الاجتهاد والنقد العقلي تتلاءم مع فرضية اليقين بالنصوص، لأنّ العقل النصي ينبني عادةً ـ وفق طبيعة الأشياء ـ على اعتقاد راسخ بالنصّ، ومن ثمّ فالتشكيك فيه نتيجة معايير نقدية في السند أو المتن يغدو أمراً قليلاً، إذ من البعيد أن يتقبّل متحدّث قضى عمره في الأسفار كالشيخ الصدوق أن الكثير من رواياته ضعيف الثبوت، ولهذا جزم الصدوق في مقدّمة الفقيه بأنّه لا يفتي فيه إلا بما هو حجّة بينه وبين ربّه، وأن هذا الذي يعتمد عليه مما يصحّ مدركاً للافتاء إنما استمدّه من الأخبار المعوّل عليها والمصادر المشهورة المعروفة المعتمدة في الوسط الشيعي[٩]، ومعنى ذلك

---

١ – الصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٧.

٢ – الصدوق، كتاب المواعظ: ١٥، ١٢١، ٢٣٢ و...

٣ – الصدوق، الأمالي: ٤٩ و..

٤ – الصدوق، التوحيد: ٢٦، ٢٧، ٦٥، ٨٠، ١١٩، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٣، ١٥١، ١٥٥، ١٦٠، ١٦٤، ١٧٥، ١٧٨، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٦٩، ٢٩٠، ٢٩٨، ٣١٧ ـ ٣١٨، ٣٤٥، ٣٨٩، ٣٩٥ ـ ٣٩٦، ٤١٠، ٤١٥ و..

٥ – الصدوق، علل الشرائع١: ٩، ١٤، ٢٧، ٥٧، ٦٢، ٦٨ ـ ٦٩، ١٥٦، ٢١١ ـ ٢٢٠، ٢٣٦، ٢٤٧، و٢: ٤٢٤، ٤٦٠ و..

٦ – الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٠، ٢٦، و٢: ٩٧، ١٠٤، ١٠٨ و..

٧ – الصدوق، الخصال: ٤٤، ٧٥، ٨٩، ١٢٦، ١٣٦، ١٤٥، ١٥٥، ١٦٥، ١٦٨، ٢٤١، ٢٥٢، ٢٨٣، ٢٩٠، ٣١٤، ٣١٨، ٣٦١، ٣٩٦، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٢٨، ٤٣٦، ٤٩٢ و..

٨ – الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٢٤ ـ ١٥٧، وهو عبارة عن المقدّمة وكلّها بحث كلامي جدلي فلتراجع.

٩ – الصدوق، من لا يحضره الفقيه ١: ٢.

أن ما يأخذ به الصدوق من النصوص هو ما كان موجوداً في المصادر المشهورة المعتبرة المعتمد عليها عند الشيعة، مهما كان موقفنا من تجربته، وهل وفى بما وعده أم أنّه سهى وأخطأ؟ وما كان موجوداً في مثل هذه المصادر يبعد جداً أن يكون مظنوناً في تلك الحقبة، سيما وأنّ المعركة الفكريّة بين المفيد والصدوق ـ كما سيأتي ـ تعلن مدى ضعف عمليات النقد من طرف مدرسة الحديث للسنّة المحكية الأمر الذي يضاعف من احتمال اليقين، بعد ضمّ ما أشرنا إليه في الفصل الأوّل.

وأمّا القول بأنّ الصدوق لا دليل على أنّه يعتقد بكل ما رواه فهذا ما لا يعنينا هنا، لأننا لا نبحث حول اعتقاد الصدوق بصحّة جميع ما رواه في كتبه الحديثية، بل نبحث أنّه على ماذا كان يعتمد عندما يريد الخروج بفكرٍ أو حكم يدين الله تعالى به، وهكذا الحال في بقيّة المحدّثين فالقول الذي يذكره المرتضى من عدم الاحتجاج بالمحدّثين وكلماتهم مرجعه إلى أن تدوينهم لا يعبّر عن آرائهم أو إلى إفراطهم في الأخذ بالروايات دون تمحيص كما يظهر من كلامه وفق ما سيأتي قريباً.

وأمّا القول بأنّ الصدوق كان يعتمد على قول شيخه محمد بن الحسن بن الوليد في أمور توثيق الرجال، ومعنى ذلك أنّه لم يكن عنده يقين بها، فهو الآخر غير وجيه، وذلك لأنّ كثيراً من اعتماد الصدوق على ابن الوليد كان في الجرح والتضعيف وهذا مبرّر حتى على نظريّة اليقين، لأنّ تضعيف عالم رجاليّ كبير لأحد الرواة يمكن أن يخلق شكاً في روايته، فتترك لعدم حصول اليقين منها، إضافةً إلى أن من الممكن أن تكون شهادة ابن الوليد قرينة توضع إلى جانب القرائن الأخرى الموجودة في الرواية كنقلها في الكتب المشهورة، كما يشير الصدوق نفسه في مقدّمة «الفقيه»، وهذا معناه أن الاعتماد على ابن الوليد لم يكن يعني كون قوله المعيار النهائي الوحيد، إذ سيأتي أيضاً أن قيام نظرية الخبر الواحد على معايير السند بوصفها المعايير الأولى بدأ يظهر بقوّة في القرن السابع الهجري، ومعنى ذلك أنّ اعتماد الصدوق على قول ابن الوليد لا يجعله المعيار الوحيد حتى يدرج الصدوق في زمرة القائلين بحجية خبر الثقة الظني على طريقة مدرسة العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) أو ما شابه، وإنما تكون هذه الشهادة إحدى القرائن التي توجب بضمّها إلى غيرها وثوقاً أو اطمئناناً.

ولسنا نريد الجزم بتبنّي مدرسة الحديث القديمة لنظرية اليقين أو الاطمئنان، بل نؤكّد على أن هذه الفرضية أكثر الفرضيات التئاماً بنظرنا، وهي الفرضية التي تجعل مدرسة الحديث امتداداً لما كان الحال عليه عصر الحضور كما أسلفنا.

إنّ مبدأ العمل باليقين أو الاطمئنان بالواقع هو الأصل، أمّا العمل بالظنّ ولو المعتبر فهو ما يظهر لنا على خلاف العادة الجارية في مثل هذه القضايا الهامّة.

المفيد (٤١٣هـ) وبداية التلويح بموقف شيعي

يعدّ الشيخ محمد بن محمد النعمان المعروف بالمفيد (٤١٣هـ) أحد أبرز الوجوه الشيعيّة في القرنين الرابع والخامس الهجريين، ويحسب المفيد على مدرسة العقل والكلام في الثقافة الشيعية، إلا أنّه ـ مع ذلك ـ امتاز بجهود في علم التاريخ برزت في بعض كتاباته سيّما كتاب «الإرشاد»، ورغم شخصيّته الفقهيّة التي تجلّت في رسائله الفقهية، وفي كتابه «المقنعة»، إلا أنّ شخصيّته الكلاميّة والعقلية كانت أوضح بكثير.

يذكر الشيخ المفيد (٤١٣هـ) في كتابه «التذكرة بأصول الفقه» أنه: «لا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد، لأنه (أي خبر الواحد) لا يوجب علماً ولا عملاً، وإنما يخصّه من الأخبار ما انقطع العذر بصحّته عن النبي ﷺ وعن أحد الأئمة عليهم السلام»(١).

وهذا النصّ يدلّ على أن الشيخ المفيد لا يرى خبر الواحد مفيداً للعمل فضلاً عن العلم الأمر الذي يساوق سقوطه عن الاعتبار رأساً، إلا إذا قيل: إن مراده الخبر الضعيف بقرينة قوله بعد ذلك: «... ما انقطع العذر بصحته...» مما يعني أن الخبر الصحيح مستثنى من القاعدة، وإن كان هذا الاحتمال غير قوي.

إلاّ أن هذا التردّد في دلالة هذا النص، لو سلّمنا به ـ ولا نسلّم بقرينة صدر الكلام ـ سرعان ما يتلاشى، عندما يبسط المفيد الكلام فيما هو الحجّة عنده من الأخبار، فيقول: «والحجة في الأخبار ما أوجبه العلم من جهة النظر فيها بصحّة مخبَرِها ونفي الشك فيه والارتياب، وكل خبر لا يوصل إلى صحّة مخبره، فليس بحجّة في الدين، ولا يلزم به عمل على حال»(٢).

ومن الواضح أن تقييده بنفي الشك والارتياب كاشف جلي عن أنه أراد الخبر المعلوم الصدور، ولكي يحدّد المفيد تحديداً ميدانياً آليات العلم بالصدور يذكر التواتر واقتران الخبر بما «يقوم مقام التواتر في البرهان على صحة مخبَرِه، وارتفاع الباطل منه والفساد»(٣).

---

١ ـ الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه: ٣٨، وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب الموجود حالياً إنما هو مختصر الكتاب الأصلي للمفيد، قمل به ذلك الشيخ محمد بن علي بن عثمان الكراجكي (٤٤٩هـ)، وقد ختم الكراجكي المختصر بقوله: «ولم أتعدّ فيه مضمون كتاب شيخنا المفيد رحمه الله حسب ما طلبت» المصدر نفسه، ص٤٥، الهامش رقم ٥: وانظر الكراجكي في كنز الفوائد: ١٥ ـ ٣٠، حيث نصّ مختصر التذكرة؛ وحول هذا الكتاب ومختصره وتوثيقه ونسخه ومخطوطاته وما يتعلّق بنصّه، راجع: محمد حسين نصّار، جهود الشيخ المفيد الفقهيّة ومصادر استنباطه: ١٨٩ ـ ١٩٦.

٢ ـ المصدر نفسه: ٤٤.

٣ ـ المصدر نفسه.

وفي خطوةٍ أكثر تقدّماً، يشرّح المفيد هذا النوع من الخبر المحفوف بالشاهد والقرينة، حينما يقول: «فأما خبر الواحد القاطع للعذر، فهو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالناظر فيه إلى العلم بصحّة مخبره، وربّما كان الدليل حجّة من عقل، وربّما كان شاهداً من عرف، وربما كان إجماعاً بغير خلف، فمتى خلا خبر الواحد من دلالة يقطع بها على صحّة مخبَرِه، فإنه ـ كما قدّمناه ـ ليس بحجّة، ولا موجبٍ علماً ولا عملاً على كلّ وجه»(١).

وهذا معناه أن الخبر الحجّة عند الشيخ المفيد هو المعلوم صحّة مخبَرِه، إما للتواتر أو القرينة من عقل أو عرف أو ....، ومن ثم فما يذكره الزنجاني في حواشيه على «أوائل المقالات» من أن كلام المفيد أعم يشمل الاطمئنان النوعي، فلا يكون المفيد ـ عليه ـ موافقاً للمرتضى في إنكار حجية الخبر، ولو بقرينة إسناده ذلك إلى جمهور الشيعة حيث هم على العكس(٢)، ما يذكره الزنجاني مجرّد احتمال، فإن ظاهر عبارات المفيد ضرورة العلم ونفي الشك والارتياب، وهو ظاهر في ضرورة تحصيل اليقين بوجهٍ من الوجوه، وسيأتي مزيد بحث حول مسألة الاطمئنان لاحقاً بعون الله سبحانه.

وأمّا جعل المفيد العرفَ شاهداً يقينياً على صحّة الخبر، فليس دليلاً على إرادته الاطمئنان بصدور النص دون اليقين، لأنّ الشواهد العرفيّة قد تصلح أحياناً ـ ولو قليلة ـ لتحصيل يقين جازم.

وهكذا يجعل المفيد في «الفصول المختارة» تلقّي الأمّة الإسلامية لخبر واحد بالقبول دون ردّ أحد على صاحب الرواية بل أجمعوا على الأخذ بها... يجعله شاهداً آخر على الخبر الواحد(٣) وصار بالإمكان ـ عنده ـ البرهنة به ولو كان من الآحاد إذ بات يفيد اليقين.

وفي نصّ آخر دالّ يقول المفيد في «تصحيح اعتقادات الإماميّة» ما نصّه: «إن المكذوب منها [الأحاديث المختلفة] لا ينتشر بكثرة الأسانيد انتشار الصحيح المصدوق على الأئمة عليهم السلام فيه، وما خرج للتقيّة لا تكثر روايته عنهم كما تكثر رواية المعمول به، بل لا بدّ من الرجحان في أحد الطرفين على الآخر من جهة الرواة حسب ما ذكرناه، ولم تجمع العصابة على شيء كان الحكم فيه تقيّة، ولا شيء دلس فيه، ووضع متخرّصاً عليهم وكذب في إضافته إليهم، فإذا وجدنا أحد الحديثين متّفقاً على العمل به دون الآخر علمنا أنّ

---

١ ـ المصدر نفسه: ٤٤ ـ ٤٥، وانظر مارتن مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد: ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

٢ ـ الزنجاني، التعليقة على أوائل المقالات، سلسلة المصنفات ٤: ٣٧٨.

٣ ـ المفيد، الفصول المختارة: ٩٧.

الذي اتفق على العمل به هو الحق في ظاهره وباطنه، وأنّ الآخر غير معمول به، إمّا للقول فيه على وجه التقيّة، أو لوقوع الكذب فيه...»(١).

وهذا النصّ يعزّز ما قلناه سابقاً من أنّ التعارض لا يعني عدم إمكان الحسم باليقين بأحد الخبرين.

ولا يكتفي المفيد بتحديد موقفه من أخبار الآحاد، بل يحاول نسبة ذلك أيضاً إلى جمهور الشيعة، فيذكر في «أوائل المقالات» إنه: «لا يجب العلم ولا العمل في شيء من أخبار الآحاد، ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين، إلا أن يقترن به ما يدلّ على صدق راويه على البيان، وهذا مذهب جمهور الشيعة، وكثير من المعتزلة والمحكمة، وطائفة من المرجئة، وهو خلاف لما عليه متفقّهة العامّة وأصحاب الرأي»(٢).

وإذا كانت الجملة الثانية «أن يقطع بخبر الواحد في الدين» تحتمل التدليل على تحصيل العلم بخبر الواحد، الأمر الذي كان مثار بحث وجدال بين علماء الأصول والكلام في تلك الحقبة وأن الخبر عموماً هل يحصل منه العلم أو لا يحصل؟ وهل هذا الأمر ضروري أو غير ضروري؟ فإن مطلع هذا النص فيه نفي شامل للعلم والعمل في أخبار الآحاد جميعها، ولو كان هناك من أخبار الآحاد ما هو حجة ـ رغم كونه ظناً ـ لما صحّ نفي العمل عنه مطلقاً.

والخطوة التي يمتاز بها هذا النص الأخير نسبة ذلك إلى جمهور الشيعة، وأن خلافه مقولة أهل السنّة، وهي نقطة سوف تدخل لاحقاً في عملية دراسة مقارنة لتحديد موقف الشيعة عموماً من أخبار الآحاد في تلك الحقبة الزمنية.

وإلى جانب هذه النصوص نصوص أخرى أيضاً، ففي المسائل الصاغانية يردّ المفيد حديثاً لابن عمر بحجّة أنه من أخبار الآحاد، علاوة على مشكلة أخرى فيه(٣)، ويعيد قضية أنه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً في المسائل العكبريّة لدى ردّه على رواية استخلاف النبي ﷺ أبا بكر للصلاة ويقول: «وما كان هذا سبيله لم تثبت به حجّة في الدين»(٤).

وفي رسالة «المسح على الرجلين» يردّ كلام أبي جعفر النسفي الحنفي بقوله: «أنا أسلّم لك العمل بأخبار الآحاد تسليم نظر، وان كنت لا أعتقد ذلك، استظهاراً في الحجّة..»(٥).

---

١ ـ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٧ ـ ١٤٨.

٢ ـ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: ١٤٢.

٣ ـ المفيد، المسائل الصاغانية: ٩٠.

٤ ـ المفيد، المسائل العكبرية: ٥٢.

٥ ـ المفيد، المسح على الرجلين: ١٨.

ويعيد المفيد سلب العلمية والعملية عن الخبر الواحد في رسالته في نفي سهو النبي ﷺ ثم يقول: «ومن عمل عليه (خبر الواحد) فعلى الظن يعتمد في ذلك دون اليقين»[١]، ورغم أن الموضوعات المشار إليها بعضها عقائدي وفيه طابع جدلي مع أهل السنّة، إلا أن سلب الجانب العملي يعطي انطباعاً عاماً بعد أن لم يكن المفيد مضطراً له في سياق هذا الجدل الكلامي، سيما وأن حواره في سهو النبي ﷺ كان حواراً داخلياً لا مع أهل السنّة.

وبهذا يظهر أنّ المفيد لم تكن عنده مشكلة مع مبدأ السنّة الواقعيّة، حيث قبل بها مع التواتر، وإنما كانت مشكلته مع بعض أشكال السنّة المحكيّة، عنيت ثبوت هذه السنّة عن طريقٍ ظنّي، عبّرت عنه الثقافة الإسلامية بمصطلح «خبر الواحد».

لقد كان موقف المفيد هذا، أوّل موقف صريح شيعياً يؤسّس بنياناً في السنّة المحكيّة، ورغم اختصار محاولاته وتفرّقها في أطراف كتبه إلا أنّها حضرت بقوّة عند تلميذه المرتضى (٤٣٦هـ) كما سيأتي، ومن ثم لا نفهم الكلام المجمل الذي ساقه بعض المعاصرين[٢] حول مخالفة المرتضى لأستاذه المفيد في مسألة الأخبار، إذ لعلّه فهم من المرتضى خصوص حجية المتواتر، دون الواحد المحفوف بالقرينة، وإلا فهما متفقان في الرأي، كما سيظهر قريباً أيضاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المرتضى (٤٣٦هـ) وخبر الواحد، قمّة الرفض

يمثّل السيد أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، المعروف بالسيد المرتضى علم الهدى (٤٣٦هـ) شخصيةً مفصليّةً في موضوع خبر الواحد هو والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، فقد ادّعى ـ كما سيأتي ـ الإجماع على عدم حجية الخبر الواحد، إجماعاً يعارض ما ادّعاه الطوسي، الأمر الذي أشغل العلماء فيما بعد في محاولات توفيق بين الدعويين سوف نأتي على ذكرها إن شاء الله تعالى.

نظرية الخبر عند المرتضى، منهج البحث

وبدايةً يجب أن نعرف أنّ المرتضى شكّل في تاريخ الثقافة الشيعية أبرز شخصيّة كلامية عقليّة، حتى اتّهم بالاعتزال[٣]، لقد كان المرتضى في مجمل دراساته، ذا عقلية

---

[١] ـ المفيد، عدم سهو النبي: ٢٧.

[٢] ـ محمد حسين نصّار، جهود الشيخ المفيد الفقهية ومصادر استنباطه: ٢٢١.

[٣] ـ راجع: خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات ٢١: ٧، حيث وصف المرتضى بأنه: «كان رأساً في الاعتزال»؛ وأبا الفرج بن الجوزي، المنتظم ١٥: ٢٩٤، حيث وصفه بقوله: «وكان يميل إلى

كلامية نقّادة، واتهامه بالاعتزال مؤشّر ـ بالنسبة لنا ـ على منزعه العقلي الذي ترك أثراً في نظريّته في السنّة النبويّة، وقد تابع في ذلك سبيل أستاذه الشيخ المفيد، ومن شدّة الفعل العقلي عنده، رأينا انحساراً نسبياً لظاهرة النص قياساً بالمدرسة الحديثية التي تحدّثنا عنها، ولعلّ لرأيه النقدي في أخبار الآحاد دوراً في هذه الخارطة.

يبدي المرتضى اهتماماً بمسألة الخبر فيستحضرها إلى الدرس، بعد أن كانت مسألةً كلامية، وقد ذكرها المرتضى في كتابه الكلامي «الذخيرة» مشيراً إلى ضرورة بحث مسألة الخبر من زاوية ابتناء مقولات النبوّة والإمامة معاً عنده عليها(١).

ويعدّ المرتضى مؤسّس البحث الأصولي الموسّع في نظرية الخبر، فقد شهدت هذه النظرية ـ بقطع النظر عن النتائج المعيارية ـ ارتساماً متطوّراً معه، وسوف نحاول هنا، في سياق استعراضنا موقف المرتضى من السنّة المحكيّة، أن نجعل القارئ على إطلالة بمنهجة البحث حول هذه النظرية في كتاب «الذريعة» للمرتضى، لأن خارطة البحث هذه ـ كما سنجد ـ استمرّت حاضرةً في العقل الشيعي لما يقرب من سبعمائة عام، فكان من الضروري لنا أن نطّلع على خارطة بحث الخبر عند الشيعة، لنعرف مداخلها وتفريعاتها بصورة واضحة وفي الوقت نفسه موجزة.

تبدأ عملية دراسة نظرية الخبر في الفكر الأصولي الشيعي عند المرتضى من تعريف الخبر بما يقابل الإنشاء، وتدخل الآراء في معركة حول هذا التعريف ومدى دقّته واستيعابه(٢)، ثم يدخل السيد المرتضى في مبدأ إفادة الخبر لليقين وهل يمكن أن يفيدنا خبرٌ ما يقيناً أو لا؟ ويؤكّد المرتضى ـ ومجمل الموقف الشيعي إلى يومنا ـ أنّ بالإمكان إفادة بعض الأخبار لليقين خلافاً لفرقة السمنيّة التي زعمت العكس(٣).

وبعد تأسيس هذا المبدأ يشرع المرتضى في تقسيم الأخبار فيراها على ثلاثة أقسام: الأول: ما يعلم صدقه والثاني: ما يعلم كذبه والثالث: ما يتوقّف فيه(٤)، ثم يأخذ بتقسيم الأخبار بشكل أكثر تفصيلاً، في محاولةٍ منهجية لفرز الأقسام عن بعضها بعضاً(٥).

الاعتزال.. وكان يظهر مذهب الإماميّة...»؛ والعسقلاني في لسان الميزان ٤: ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ والزركلي في الأعلام ٥: ٨٩، ومن أبرز منظري فكرة اعتزال المرتضى في الفترة الأخيرة الدكتور محمد حسين الذهبي في التفسير والمفسّرون ١: ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٢٥ ـ ٤٢٩، وغيرها الكثير، وقد وضعه في قسم المعتزلة في هذا الكتاب.

١ ـ المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ٣٤١.

٢ ـ المرتضى، الذريعة ٢: ١ ـ ٤؛ وانظر له الذخيرة: ٣٤٢ ـ ٣٤٤.

٣ ـ المرتضى، الذريعة ٢: ٥؛ وانظر الذخيرة: ٣٤٤.

٤ ـ المرتضى، الذريعة ٢: ٥.

٥ ـ المصدر نفسه: ٦ ـ ٨.

وبعد تكوّن مفهوم الخبر المفيد للعلم، والآخر غير المفيد له، يدخل المرتضى في بحثٍ مطوّل نسبياً في تحليل بنية هذا العلم المستفاد بالأخبار المفيدة للعلم، هل هو علم ضروري أو كسبي؟ وما هي طبيعته؟ وفي هذا البحث كلّه تجد صراعاً كلامياً محتدماً⁽¹⁾.

وبهذا المدخل الذي يقسّم فيه المرتضى الخبر العلمي إلى ما يفيد العلم بالضرورة، وما يفيده بالتأمّل، يلج المرتضى مباحث التواتر، فيؤسّس ـ شيعياً ـ بلغةٍ صريحة شروط الخبر المتواتر الذي يراه مما يفيد العلم بعد التأمّل والنظر⁽²⁾.

وهذه الشروط هي:

١ ـ بلوغ المخبرين حدّاً في الكثرة لا تجيز العادة اتفاقهم معه على الكذب.

٢ ـ أن يُعلم أنّهم لم يجمعهم على الكذب جامع.

٣ ـ أن يعلم انتفاء اللبس والشبهة فيما أخبروا عنه⁽³⁾.

ولا تمرّ هذه الشروط مرور الكرام، بل تأخذ نصيبها ـ عند المرتضى ـ من البرهنة والاستدلال⁽⁴⁾، والأكثر من ذلك أنّها تدرس من زاوية السبل والآليات التي تجعلنا على يقينٍ بتحقّق هذه الشروط نفسها، فكيف نعرف انتفاء الشبهة؟ وكيف نعرف انتفاء التواطؤ والاتفاق على الكذب من جماعة من المخبرين؟⁽⁵⁾.

وبذلك ينهي المرتضى مباحث التواتر، ليشير في خاتمتها إلى تلك الأخبار التي تفيد العلم بيد أنها غير متواترة فيذكر:

أ ـ ما يعلم صدقه بإخبار الله تعالى عنه.

ب ـ ما يعلم صدقه بإخبار الرسول ﷺ عنه.

ج ـ ما تخبر به الأمة برمّتها عنه.

وهي مفردات ثلاث يطرحها المرتضى ويبرهن عليها جميعاً ببراهين تتسم كلّها بالطابع العقلي⁽⁶⁾.

بعد ذلك، يفرد المرتضى بحثاً لدراسة الأخبار التي يعلم كذبها اضطراراً أو عن اكتساب، ويذكر نماذج عدّة ويناقش في نماذج أخرى⁽⁷⁾.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ – المصدر نفسه: ٨ ـ ٢٢؛ وانظر الذخيرة: ٣٤٥ ـ ٣٥١.

٢ – المرتضى، الذريعة ٢: ٢٢.

٣ – المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٢٣؛ وانظر الذخيرة: ٣٥١.

٤ – المرتضى، الذريعة ٢: ٢٣ ـ ٢٥؛ انظر الذخيرة: ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

٥ – المرتضى، الذريعة ٢: ٢٥ ـ ٣١؛ والذخيرة: ٣٥٣ ـ ٣٥٥.

٦ – المرتضى، الذريعة ٢: ٣١ ـ ٣٢.

٧ – المصدر نفسه: ٣٥ ـ ٣٩.

وبعد انتهائه من دراسة مباحث الأخبار العلمية التي علم صدقها أو كذبها، يبدأ المرتضى دراسة مباحث الخبر غير العلمي، فيطرح احتمال وجود أخبار كاذبة عن النبي ﷺ ويرى أنّه «إنما يعلم كذب بعض الأخبار المرويّة عنه ﷺ على سبيل الوصف دون التعيين، فنقول: كل خبر دلّ ظاهره على إجبار أو تشبيه أو ما جرى مجرى ذلك، ممّا علمنا استحالته، من غير قرينة، ولا على وجه الحكاية، وكان احتماله للصواب بعيداً متعسّفاً، وجب الحكم ببطلانه، لأنّ الحكمة والدين يمنعان من الخطاب بما يحتاج إلى تعسّف وتكلّف شديد حتى يحتمل الصواب...»(١).

وهذا النص الذي يؤسّس فيه المرتضى مبدأ احتمال الكذب فيما جاءنا عن النبي ﷺ، يكشف عن صدارة معايير نقد المتن في تلك المرحلة أكثر من نقد السند، كما سنؤكّده لاحقاً إن شاء الله تعالى، ويدلّل على أنّ مفتاح المرتضى لنظرية خبر الواحد هو مبدأ احتمال الكذب هذا.

ومن هنا، تبدأ نظرية خبر الواحد بالدرس في المنهاج الذي وضعه المرتضى، فبعد تأسيس مبدأ احتمال الكذب في السنّة النبويّة، يساهم المرتضى في تأسيس مبدأ عدم علميّة خبر الواحد «وإنما يقتضي غلبة الظن بصدقه إذا كان عدلاً»(٢).

ويناقش المرتضى في إفادة خبر الواحد العلم، ويرى أنّ من قال: إنه يفيد العلم الظاهر، إنما خالف في التسميات، فإنّ العلم الظاهر هو غلبة الظن لا غير(٣).

نظرية المرتضى في أخبار الآحاد

يقرّ السيد المرتضى ـ بدايةً ـ بإمكان التعبّد بخبر الواحد عقلاً ولا يرى ذلك أمراً مستحيلاً(٤)، خلافاً لجماعة كابن قبة والجبّائي ممن أثاروا إشكاليات على مبدأ التعبد بالظن عموماً كما سيأتي التعرّض له في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى، ويتخطّى المرتضى هذا الحاجز العقلي، ليثبت حتى وجوب العمل بالخبر الذي لا يُعلم أن مخبَره على ما تناوله المخبِر، على حد تعبيره، الأمر الذي يشمل أخبار الآحاد الظنية عموماً، هذا الوجوب تارة يكون عنده (المرتضى) عقلياً، كالخبر الذي يتعلّق بالمضار والمنافع، وأخرى شرعياً كما في موارد الشهادات بلا خلاف أو الخبر الواحد على خلاف(٥).

---

١ ـ المصدر نفسه: ٣٩ ـ ٤٠.

٢ ـ المصدر نفسه: ٤١.

٣ ـ المصدر نفسه: ٤١ ـ ٤٣.

٤ ـ المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٤٣، ٥٢ ـ ٥٣، ١٨١؛ وانظر رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٢ وج ٢: ٣٠.

٥ ـ المصدر نفسه: ٧.

ويحاول المرتضى ـ انسياقاً مع الجوّ الكلامي والأصولي العام آنذاك ـ أن يؤكّد ظنية خبر الواحد، فيصرّ على أنه لا يوجب علماً خلافاً للنظّام، وإنما غلبة الظن بالصدق إذا كان المخبر عدلاً، معرّضاً ـ كما ذكرنا ـ بمن سمّى التصديق الناتج عن الخبر بالعلم الظاهر، بأن هذا مجرّد خلاف في عبارة، إذ سمّى غالب الظن علماً(١).

لكن، ورغم أخذه بالخبر المتواتر المفيد للعلم بشروط منها الكثرة، وعدم التواطؤ على الكذب، وعدم الشبهة كما قلناه(٢)، إلا أنه ينفي ورود العبادة بالخبر الواحد ـ مع إمكانها ـ حتى لو كان الراوي في غاية العدالة على حدّ تعبيره(٣). قائلاً: «الصحيح أن العبادة ما وردت بذلك (التعبّد بخبر الواحد)... والذي يدل على صحّة ما ذهبنا إليه، أنه لا خلاف بيننا وبين محصّلي (محققي) مخالفينا في هذه المسألة أن العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقة الشرع (الشريعة) والمصالح، فجرى مجرى سائر (كسائر) العبادات الشرعية في اتباع المصلحة، وأن العقل غير دالّ عليه، وإذا فقدنا في أدلّة الشرع ما يدل على وجوب العمل به (بما)، علمنا انتفاء العبادة به، ... ويمكن أن يستدل بمعنى هذه الطريقة بعبارة أخرى، وهو أن نقول (يقول): العمل بالخبر لا بدّ من أن يكون تابعاً للعلم، فإما أن يكون تابعاً للعلم بصدق الخبر، أو العلم (للعلم) بوجوب العمل به مع تجويز الكذب، وقد علمنا أن خبر الواحد لا يحصُل عنده علم بصدقه لا محالة، فلم يبق إلا أن يكون العمل به تابعاً للعلم بالعبادة بوجوب العمل به، وإذا لم نجد دليلاً على وجوب العمل به نفيناه»(٤).

وبعد تأسيسه هذا الأصل، الذي تواضع علماء الأصول فيما بعد على التعبير عنه بقولهم: «الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية»، يشرع المرتضى باستعراض أدلّة القائلين بحجية الخبر، فيأتي على ذكر آية النفر، والكتمان، والنبأ، وما دلّ على الإبلاغ، وإجماع الصحابة، ورسل النبي ﷺ وعمّاله، والقياس بقول المفتي، وحكم الضرورة،

---

١ ـ المصدر نفسه: ٣٤ و٤١ ـ ٤٢ و٢٣٨ و٢٤١ وج١: ٦٩ و١٨٦ و٢٤٣ ـ ٢٤٤؛ ورسائل الشريف المرتضى ١: ٤٦ ـ ٥٢ و٥٣ ـ ٥٦؛ بل يرى السيد في رسائله ٢: ١٢٥ أن الصدق في أخبار الآحاد أقلّ كثيراً من الكذب.

٢ ـ المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٢٣.

٣ ـ رسائل الشريف المرتضى ٢: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، ولاحظ نفيه التعبد في ج١: ٢٠٣، وج٣: ٣٠٩؛ وهو ظاهر كلامه في ج٢: ٤٧ و٢٥١ في جوابات المسائل الرسية الأولى؛ وقال: إن أخبار الآحاد لا يعمل عليها في الشريعة كما في الانتصار: ١٢٠ و١٨٢ و٢٠٥ و٢٤٤ و٤١٤ و٤٢٤ و٤٢٧ و٤٣٥، وظاهر ٥٢٩؛ وصرّح بأنه حتى لو كان الآحاد عدولاً ص٢٧٦؛ وأنها لا توجب العلم والعمل ص٢٢٥ و٢١١، حتى لو كانت قويّة ص١٢٨.

٤ ـ المرتضى، الذريعة ٢: ٥٢ ـ ٥٥.

والتحرّز عن المضار، ثم يناقش هذه الوجوه التسعة بالتفصيل دون أن يرضى بواحد منها[1]، قائلاً بعد ذلك كلّه: «إعلم أنا إذا كنا قد دللنا على أنّ خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دللنا على بُطلانه، لأن الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أن المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض، وفيما يردّ له الخبر أو لا يردّ في تعارض الأخبار، فهذا كلّه شغلٌ قد سقط عنا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع، وانما يتكلّف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحّة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد»[2]. الأمر الذي اضطرّ الشيخ الطوسي في «العدّة في أصول الفقه» لبحثها بالتفصيل انطلاقاً من اعتقاده بحجية الخبر الواحد[3].

ويعرّج السيد المرتضى على الاستدل بالسيرة العقلائية معتبراً ذلك خلطاً بين الشرعيات والعاديّات، كما يرفض الاستدلال بالرجوع إلى كتب اللغة مع كونها آحاداً[4].

وما يميّز نص المرتضى على صعيد استكشاف الموقف الأصولي الشيعي في تلك الحقبة، تركيزه في موارد متعدّدة على نسبة عدم العمل بخبر الواحد إلى الطائفة الشيعية، في نصوص تبدو عليها الشدّة والقوّة والقاطعية، ففي «جوابات المسائل التبانيات» المخصّصة ـ تقريباً ـ لمعالجة موضوع الخبر الواحد، يقول السيد المرتضى: «إنّا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شك، أنّ علماء الشيعة الإماميّة يذهبون إلى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة، ولا التعويل عليها، وأنها ليست بحجّة ولا دلالة، وقد ملؤا الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك، والنقض على مخالفيهم، ومنهم من يزيد على هذه الجملة، ويذهب إلى أنّه مستحيل من طريق العقول أن يتعبّد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد، ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وخطره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس، والعمل بأخبار الآحاد عقلاً.

وإذا كان الأمر على ما ذكرناه من الظهور والتجلّي، فكيف يتعاطى متعاطي ضرباً من الاستدلال في دفع هذا المعلوم، إلا كمن تكلّف وضع كلام في أنّ الشيعة الإمامية لا تبطل القياس في الشريعة، أو لا تعتقد النصّ على أميرالمؤمنين عليه السلام بالإمامة؟!»[5].

---

[1] ـ المصدر نفسه: ٥٥ ـ ٧٨.

[2] ـ المصدر نفسه: ٧٨ ـ ٧٩.

[3] ـ الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١٤٦ ـ ١٥٥.

[4] ـ رسائل الشريف المرتضى ١: ٥٧ ـ ٧٣.

[5] ـ المصدر نفسه: ٢٤ ـ ٢٥.

ورغم نسبته ورود العبادة إلى الفقهاء وأكثر المتكلّمين[١] مما ظاهره أهل السنّة، إلا أن ما يشبه هذا النصّ في قوّته نصّه الآخر في «جوابات المسائل الموصليات الثالثة» حيث يقول: «... إن أصحابنا كلّهم سلفهم وخلفهم ومتقدّمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن القياس في الشريعة، ويعيبون أشدّ عيبِ الذاهب إليهما، والمتعلّق في الشريعة بهما، حتّى صار هذا المذهب ـ لظهوره وانتشاره ـ معلوماً ضرورةً منهم، وغير مشكوك فيه من المذاهب»[٢].

وفي الجوابات نفسها يقول: «علم كلّ موافق ومخالف، الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة من حيث لا يؤدّي إلى علم، فكذلك نقول في أخبار الآحاد...»[٣].

وفي رسالة «إبطال العمل بأخبار الآحاد»، لا يتردّد السيد المرتضى في القول بأنّ: «العلم الضروري حاصل لكلّ مخالف الإماميّة أو موافقٍ بأنّهم لا يعملون في الشريعة بخبرٍ لا يوجب العلم، وأنّ ذلك صار شعاراً لهم يعرفون به، كما أنّ نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كلّ مخالطٍ لهم»[٤].

ومثل هذه النصوص غيرُها ما يؤكّد ـ بصراحة أو بظهور ـ النسبةَ إلى رأي الإماميّة[٥]، بما يجعل الوضوح في الأمر ـ بحسب عبائره ـ على حدّ الوضوح في الموقف الشيعي من مسألة القياس.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المرتضى وتفسير ظاهرة الأحاديث في الوسط الشيعي

وتبدو ظاهرة النصوص الروائية الكثيرة الموجودة في الوسط الشيعي واحدة من العقبات التي تواجه الشريف المرتضى، فلو كان الشيعة لا يقولون بحجية الخبر الواحد، فما معنى كلّ هذا الكمّ الهائل من الروايات الموجودة بينهم، مما يعتمدون عليه في مباحثهم الفقهية وغيرها؟!

يحاول المرتضى الخلاص من هذه الإشكالية بصيغ متعدّدة أبرزها:

أ ـ الركون إلى الوضوح الذي ادّعاه في ترك الشيعة العمل بالخبر الواحد، بل وذهاب بعضهم إلى استحالة التعبّد به، ليقول: إنّ نسبة العمل بالخبر للشيعة ـ مع ما

---

[١] ـ المرتضى، الذريعة ٢: ٥٣.

[٢] ـ رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٣.

[٣] ـ المصدر نفسه: ٢١١.

[٤] ـ المصدر نفسه ٣: ٣٠٩.

[٥] ـ انظر: رسائل الشريف المرتضى ١: ٧ و٢٦ ـ ٢٧ و٢٠٦ و٢١١ و٢١٦ ـ ٢١٧، و٢: ٦٠ في رسالة في الردّ على أصحاب العدد؛ وانظر تلخيص الشافي مج٢، ج٣: ١٢٨.

تقدّم ـ إنما هو أقبح المناقضة وأفحشها على حدّ تعبير المرتضى نفسه في الموصليات الثالثة(١)، وهو اتهام سيء لكبراء الطائفة بأن عملهم مناقض لقولهم على حدّ تعبيره في المسائل التبانيات(٢).

وكأن المرتضى في هذا اللحن من الإجابة يريد الرجوع إلى الوضوح الذي يلفّ الموقف الشيعي ليجعله معيناً له في دفع هذه الإشكاليّة.

ب ـ محاولة التمييز بين نوعين من العلماء، مَن عليه المعوّل ممّن يدري ما يأتي وما يذر كما تفيده عبارة المرتضى، وهؤلاء لا يعملون بالخبر الواحد، وبين أصحاب الحديث الذين «رووا ما سمعوا.. وليس عليهم أن يكون حجّة في الأحكام الشرعية أو لا يكون»(٣).

وعبر هذه الطريقة أراد المرتضى إفراغ الجهد التجميعي للتراث الحديثي من أي إشارة دالّة، لأن أهل الحديث عنده لا يهدفون سوى تجميع النصوص المأثورة، غير مبالين بالصحيح منها أو بما إذا كان يُعتمد على هذا ولا يعتمد على ذاك أو لا، وكلامه في جوابات المسائل التبانيات واضح صريح حين يقول: «... دلّونا على موضع اعتمد فيه أصحابنا المتكلّمون على أخبار الآحاد، ودعنا من مصنّفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أولئك محتجّ، ولا من يعرف الحجّة، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات»(٤).

وهذا الكلام من المرتضى يحكي لنا بوضوح ـ كما تقدّم في الفصل السابق ـ عن تيّارين في الحياة الشيعية: تيار الحديث، وتيار الكلام، الذي عبّرت عنه بعض الكلمات المنتمية إلى خارج المحيط الشيعي كالصفدي وابن الجوزي والذهبي و... بالاعتزال، أو الميل الاعتزالي داخل الشيعة، كما كانت تعبّر بالميل الشيعي لدى بعض المعتزلة، وفق ما تفيده عبارة الشهرستاني (٥٤٨هـ) في الملل والنحل عن النظّام أحد أعلام المعتزلة ووجوهها(٥).

وسوف نأتي أكثر على هذا الانقسام الشيعي في أواخر هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

ج ـ يرى المرتضى أن احتجاج علماء الإماميّة على مخالفيهم كان بالكتاب والسنّة المقطوع بها، كما كان بما رووه ـ أي أهل السنّة ـ من أخبارهم على سبيل المناقضة والاستظهار عليهم، دون الاحتجاج بخبرٍ واحد ترويه الشيعة(٦).

---

١ ـ رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١١.

٢ ـ المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٢٤.

٣ ـ المصدر نفسه: ٢١١.

٤ ـ المصدر نفسه ١: ٢٦ ـ ٢٧.

٥ ـ أبو بكر الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٥٩.

٦ ـ رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٧.

وكأن السيد المرتضى يريد إفراغ بعض الاستخدامات لأخبار الآحاد من مدلولها، أي يريد القول بأنّ خبر الواحد الإمامي أمرٌ غير معهود، وما هو المتداول بين الشيعة هو توظيف أخبار آحاد مخالفيهم للردّ عليهم مناقضةً لا غير، فلا يشتبه الأمر ويتصوّر أن علماء الإماميّة كانوا يستدلّون بأخبار الآحاد، أما أخبارهم فلا استدلال بها، وأما أخبار غيرهم فأمرها للمناقضة لا غير، هذا في إطار الجدل مع الآخر.

د ـ إن الكثير ـ كما يرى المرتضى ـ من الأخبار المدرجة في مصنّفات الإماميّة متواتر وليس بآحاد، وهذا ما يجعل إيرادها أجنبياً عن الاعتراف بحجيّة خبر الواحد(١). علاوة على أنّ المرتضى يعتقد بأن الخبر المحفوف بالقرينة القطعية ـ كما أسلفنا ـ يمكن الأخذ به، كما يعتقد بأن إجماع الشيعة على الأخذ بخبرٍ يجعله هو الآخر قطعياً(٢).

ومن ثم بإمكان المرتضى ـ على أصوله ومبانيه ـ القول بأن جملة كبيرة من الأخبار قطعية يقينيّة، لا فقط لتواترها بل لقرائن قطعيّة محيطة بها.

وهكذا يتحرّز المرتضى عن مجانبة المعلوم حاله إلى أمرٍ محتمل ملتبس، فعدم عمل الطائفة بأخبار الآحاد أمرٌ معلوم عنده، أما إيرادهم الروايات في مصنّفاتهم فهو محتمل ملتبس ذو وجوه، فيؤخذ بالبيّن ويترك المشتبه المحتمل(٣).

مدارك الاجتهاد ومصادره عند الشريف المرتضى

لكن على السيد المرتضى ـ بعدما طرح أخبار الآحاد جانباً ـ أن يقدّم تصوّراً بديلاً يؤصّل لعمليات الاجتهاد الفقهي و... إذ قد يرى بعضهم أن ترك أخبار الآحاد لا يفضي سوى إلى فوضى وفراغ لا نظير لهما، ومن ثم يطالب المرتضى بوضع حلّ جذري جاد لهذا الفراغ الهائل، وهو ما يطرحه في أكثر من موضع، حيث يرى أن العمل أولاً يكون على ما في ظاهر الكتاب، وعلى ما في السنّة القطعيّة، وعقب فقدهما يرجع إلى الإجماع، ومقصود المرتضى هنا، إجماع الإمامية على حكم ما(٤)، فإن لم يكن هناك اتفاق بل كان هناك اختلاف معتدّ به بين الإمامية، رجعنا إلى نصّ الكتاب، وإلا كان المعوّل على حكم العقل، وإلا فالتخيير(٥).

وإذا تجاوزنا إشكالية إحالة المرتضى الأمر ـ بعد فقد الإجماع ـ إلى نصّ الكتاب

---

[١] ـ المصدر نفسه: ٢٦.

[٢] ـ المصدر نفسه: ١٩.

[٣] ـ المصدر نفسه: ٢٥ ـ ٢٦.

[٤] ـ المصدر نفسه: ١١ ـ ٢٠ و٨٩ و٢٠٤ ـ ٢٠٥ و٣: ٣١٢ ـ ٣١٣.

[٥] ـ المصدر نفسه ٣: ٣١٢ ـ ٣١٣.

الكريم مع أن العودة إلى الإجماع بحسب مبانيه فرع فقدان نصّ الكتاب، إلا إذا أراد ما يوافق من الرأيين القرآنَ وما يخالف على طريقة تعارض الخبرين.. إذا تجاوزنا هذه الإشكالية بدا لنا بوضوح عنصران أساسيان ميّزا منهج السيد المرتضى عموماً في الاستنباط الفقهي، وهما: الإجماع، والعقل.

والإجماع كثير الحضور في المباحث الفقهية للسيد المرتضى لمن يراجع مصنّفاته أدنى مراجعة، كما أن تحكيم العقل كان ميزةً هامّة في المنهج الاستنباطي عنده، وقد قال عنه صاحب روضات الجنّات(١) بأنه لمّا سدّ العمل بأخبار الآحاد اضطرّ إلى استنباط الشريعة من الكتاب والأخبار المتواترة المحفوفة بقرائن العلم.. ونحوه ما ذكره البحراني في لؤلؤة البحرين(٢).

وكنتيجة تلقائية لمبنى المرتضى، يصرّح مراراً بأن الخبر الواحد لا يخصّص القرآن(٣)، وهذه نتيجة طبيعية لا من باب الاستحالة بل من باب عدم ورود التعبّد، وإن لم تكن محصورةً بمدرسة المرتضى، كما سيرد معنا أنّ بعض من قال بأخبار الآحاد كالشيخ الطوسي منع عن تخصيص الخبر الواحد لعموم الكتاب الكريم.

وهكذا، شاد المرتضى نظرية اليقين في الفكر الديني، ورفض السنّة المحكيّة الظنيّة. بعدما آمن بالسنّة الواقعية، انطلاقاً من أخذه بالرواية المتواترة أو ما كان شبيهاً لها، كما آمن بالسنّة المنقولة اليقينية، دون أن يفرّق في ذلك كلّه بين مجالي الأصول والفروع، ولا بين السنّة القولية والعمليّة والتقريريّة.

امتدادات مدرسة اليقين بعد الشريف المرتضى

وبعد المرتضى تبنّى جماعة من علماء الإمامية القول بعدم حجية خبر الواحد برز من بينهم:

ابن البرّاج (٤٨١هـ) وعدم حجيّة غير المتواتر

١ ـ القاضي عبدالعزيز بن البرّاج الطرابلسي (٤٨١ هـ)، أحد أعلام الإماميّة في القرن الخامس الهجري، فقد استعرض في بحث القضاء من مهذّبه شروط القاضي، وفي الأثناء بعد وصوله إلى «السنّة» قال: «فيحتاج أن يعرف [أي القاضي] منها شيئاً:

---

١ – محمد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٤: ٢٠٠.

٢ – يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

٣ – انظر: المرتضى، مسائل الناصريات: ٢٧٦؛ والذريعة ١: ٢٨٠ ـ ٢٨١ و٣١٦ و٥٥٤.

المتواتر والآحاد ليعمل بالمتواتر دون الآحاد، والخاص والعام، والناسخ والمنسوخ.. ويعرف الإجماع والاختلاف، لأن الإجماع حجّة لئلا يقضي بخلافه»(١).

ومن الواضح أن ابن البرّاج صريحٌ في نصّه هذا بعدم العمل بخبر الواحد، جاعلاً إيّاه في مقابل المتواتر، أي أن كلّ ما ليس متواتراً لا يصحّ العمل به.

وبهذا تصحّح النسبة إليه أيضاً على ما جاء في بعض الكتب الأصولية والرجاليّة المتأخرة(٢).

الطبرسي المفسّر (ق٦ هـ) وإنكار أخبار الآحاد

٢ ـ الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨ أو ٥٦١هـ)، المفسّر المعروف صاحب كتاب «مجمع البيان»، حيث نسب إليه متابعة المرتضى في رأيه(٣)، ويبدو أن النسبة صحيحة انطلاقاً مما أورده الطبرسي في تفسيره لآية النبأ في «مجمع البيان»، حيث ذهب إلى دلالتها على عدم حجية خبر الواحد لا فقط إلى عدم دلالتها على الحجيّة، وأنّه لا يفيد علماً ولا عملاً، وفسّرها بأنّها تنهى عن الأخذ بخبر من لا يأمن أن يكون خبره كذباً، ولم يكتف الطبرسي بذلك بل ناقش كلام المستدلّين بالآية نفسها على الحجية، مبيّناً أن دليل الخطاب ليس بحجة عندنا وعند أكثر المحقّقين(٤).

وهذا النص يفترض أخذه مدركاً ومستنداً لنسبة القول بعدم حجية الخبر، إلا إذا قيل ـ ما سيأتي مثله مع الشيخ الطوسي ـ بأن نفيه حجية الخبر بدلالة الآية لا يعارض إثباته لها بالإجماع كما حصل مع الشيخ الطوسي في التبيان والعدّة، لكننا نرى هذا مجرّد احتمال، ولو كان عنده رأي آخر نهائي لبيّنه، سيما وأنه لم يكتف بنفي دلالتها على الحجية، بل تعدّاه لإثبات دلالتها على عدم الحجية دون أن يرفق كلامه بأي استثناء أو تعديل مما كان ذكره لازماً.

وأما نصّ «التبيان» فلعلّ قرينته ما كان ذكره سابقاً في العدّة، أما هنا فنبقى على مقتضى الظهور حيث لا قرينة.

وثمّة نصّ آخر في «مجمع البيان» استفاد منه بعض ادعاء الطبرسي إجماع الإماميّة على عدم حجية الأخبار، وهو قوله في تفسير الآية ٧٩ من سورة النساء حول قضاء داوود وسليمان مستدلاً على أن الأمر لم يكن اجتهاداً من النبي وإنما وحياً من الله

---

١ ـ ابن البرّاج، المهذب ٢: ٥٩٨.

٢ ـ لاحظ ـ كمثال ـ المعالم: ١٨٩؛ وكفاية الأصول: ٣٣٨.

٣ ـ لاحظ: الآخوند محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٣٣٨.

٤ ـ أمين الإسلام الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٩: ١٩٩.

تعالى، قال: «إن النبي ﷺ إذا كان يوحى إليه وله طريق إلى العلم بالحكم فلا يجوز أن يحكم بالظنّ، على أن الحكم بالظنّ والاجتهاد والقياس قد بيّن أصحابنا في كتبهم أنه لم يتعبّد بها في الشرع إلا في مواضع مخصوصة ورد النص بجواز ذلك فيها، نحو قِيم المتلفات، وأروش الجنايات، وجزاء الصيد، والقبلة وما جرى هذا المجرى...»(١).

فإنّ هذا النص يبيّن أن الأصحاب ـ أي الشيعة الإماميّة ـ نفوا التعبّد بالظن ـ ومنه خبر الواحد ـ إلا في مواضع مخصوصة، ولو كان التشريع أو العقائديات مورداً من هذه الموارد المخصوصة للزم أن يبيّنها الطبرسي قبل أن يذكر أروش الجنايات وقيم المتلفات مما هو فرع جزئي جداً إذا ما أخذناه بالنسبة.

وقد حاول الميرزا الآشتياني (١٣١٩هـ) في كتابه «بحر الفوائد» أن يجعل هذا النص غير ظاهرٍ في ادعاء الإجماع كما تلوح به عبارة الفرائد، سيما بقرينة أن المستثنى كان من الموضوعات، فيضعف لذلك احتمال إرادة الأعم من الموضوعي والحكمي في طرف المستثنى منه(٢).

لكن محاولة التضعيف هذه غير واضحة، فإن إرفاق الظن بالاجتهاد والقياس، ونسبة عدم التعبّد بهذه الثلاثة إلى الأصحاب، دالٌ على أنها في حكم واحد، والمنصرف من حكم القياس والاجتهاد هو استعمالها في موارد الأحكام، حتى لو كان السياق العام في قصّة سليمان يعطي مناخاً موضوعياً لا حكمياً.

لكننا لا ندّعي أن هذا النص صريح في دعوى الاتفاق، إذ لم ترد فيه كلمة إجماع أو اتفاق، والتعبير ب(أصحابنا) لا ممانعة في إرادة المشهور منه، وكون الدلالة بالظهور لا يضعّف من ضمّ دعوى الاجماع أو الشهرة هذه إلى دعوى السيد المرتضى، وإن كانت دعوى الأخير أصرح وأشمل وأكثر قاطعية.

ابن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) ومطابقة رأي المرتضى

٢ ـ حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ): ذكر ابن زهرة أن الخبر الواحد لا يفيد العلم، وانما غلبة الظن إذا كان المخبر عدلاً(٣)، ورغم موافقته على جواز التعبّد بهذا الخبر عقلاً(٤) إذا كان المخبر على صفة مخصوصة، إلا أنه لم يرد ـ عنده ـ هذا

---

١ – المصدر نفسه ٧: ٩١ ـ ٩٢.

٢ – الميرزا محمد حسن الآشتياني، بحر الفوائد في شرح الفرائد: ١٤٤ ـ ١٤٥.

٣ – ابن زهرة الحلبي، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، قسم الفروع: ٣٥٤.

٤ – المصدر نفسه: ٣٥٥.

التعبّد في الشرع حيث لا علم بمضمون الخبر(١).

ويتابع ابن زهرة في غنيته كلام صاحب الذريعة ـ ولو باختصار ـ فيورد أدلّة القائلين بحجية الخبر ثم يناقشها دليلاً دليلاً(٢)، مجيباً عن نفس الإشكال الذي كان المرتضى أجاب عنه من قبل، وهو علّة وجود الروايات في مصنّفات الإمامية، حيث يرى بأن هذا يفيد في حصول التواتر(٣)، معتبراً الملجأ إلى العقل حيث لا دليل(٤).

وبهذا يظهر أيضاً صحّة ما نسبه العلماء(٥) إلى ابن زهرة من موافقته رأي المرتضى في مسألة الخبر.

ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) ومتابعة مدرسة اليقين

٤ ـ محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، العالم الشيعي الذي اشتهر في القرن السادس الهجري بكتابه «معالم العلماء» الذي ترجم فيه عدداً كبيراً من رجالات الشيعة، وقد ألّف المازندراني كتابين في القرآنيات هامّين هما: أسباب نزول القرآن، ومتشابه القرآن ومختلفه، ولدى مراجعتنا كتابه الثاني، وجدنا له نصوصاً دالّة على عدم اعتقاده بأخبار الآحاد، لأنّها ظنّ، ففي القسم الثاني من الكتاب يعقد فصلاً مستقلاً ـ بدون عنوان ـ للآيات الدالّة على مسألة خبر الواحد، فيأخذ بتلك الناحية عن العمل به، ويناقش استدلال من استدلّ بتلك المجيزة الاعتمادَ عليه.

أ ـ ففي قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ١٦٨، يقول: «يدلّ على فساد العمل بخبر الواحد، لأنّ العامل به في الشرع يكون عاملاً على الظنّ من غير علم بصدق الراوي، فوجب أن يكون داخلاً تحت النهي»(٦). وهو نصّ صريح في رفض خبر الواحد، معللاً بأنّه ظن.

ب ـ وفي قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ الإسراء: ٣٥، يقول: «يدلّ على أنّه لا يجوز العمل بالقياس وبالخبر الواحد أيضاً، لأنهما لا يوجبان العلم...»(٧).

---

١ ـ المصدر نفسه: ٣٥٦.

٢ ـ المصدر نفسه: ٣٥٦ ـ ٣٦٤.

٣ ـ المصدر نفسه: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

٤ ـ المصدر نفسه: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

٥ ـ الشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني، معالم الدين وملاذ المجتهدين، المقدّمة في أصول الفقه: ١٨٩؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٢٣٨؛ وأبو علي الحائري، منتهى المقال ٥: ٢٤٦.

٦ ـ ابن شهرآشوب، متشابه القرآن ٢: ١٥٣.

٧ ـ المصدر نفسه: ١٥٣ ـ ١٥٤.

وجعله القياس وخبر الواحد في عرض بعضهما البعض لا يدع مجالاً للتأويل في نصّه، بعد ما كان التعليل بالخصوص ـ وهو عدم إيجابهما العلم ـ مبيّناً أمر المسألة على أحسن بيان وأتمّه.

ج ـ وفي قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة: ١٢١، وهي الآية التي كانت على الدوام أحد أدلّة القائلين بحجيّة خبر الواحد، يقول المازندراني: «لا يدلّ على أنّه يجوز التعبّد بخبر الواحد، لأنّا إذا سلّمنا أنّ اسم الطايفة يقع على الواحد والاثنين، فلا دلالة في الآية على أنّه تعالى سمّاهم منذرين، والمنذر هو المخوّف المحذّر الذي ينبّه على النظر والتأمّل، ولا يجب تقليده ولا القبول منه بغير حجّة..»(١).

وهكذا يواصل سرد بعض الآيات مثل آية النبأ والكتمان وغيرهما ويرفض دلالتها على اعتبار أخبار الآحاد(٢)، وهو ما يؤكّد رفضه نظرية خبر الواحد وحصره السنّة المنقولة باليقينية منها.

ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) وبداية نقد نظرية الطوسي

٥ ـ ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) الذي يعدّ من أبرز المتشدّدين في نفي حجية الخبر اتباعاً للسيد المرتضى، ينقل في بدايات سرائره نصاً مطوّلاً له في نفي الخبر عن أجوبة المسائل الموصليات يتبنّاه الحلّي مدافعاً عنه، ويتضمّن النص مجمل الأفكار التي سبق أن أوردناها عن السيد المرتضى، فلا نعيد(٣).

وقبل أن يشرع الحلّي في ذكر كلام المرتضى، يحدّد منهجه الفقهي وما سيسير عليه في سرائره، وأنه سوف يرجع للكتاب والسنة المتواترة والإجماع والعقل(٤)، خاتماً كلام المرتضى بالتعليق بالقول: «فعلى الأدلة المتقدّمة أعمل، وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى.. ولا أعرّج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي؟!...»(٥)، وهو نصّ يكشف عن مديات التشدّد الذي حمله الحلّي إزاء أخبار الآحاد.

ولتأكيد مدى تشبّث الحلّي في موقفه من الأخبار، نلاحظ مدى تكراره في سرائره

---

١ ـ المصدر نفسه: ١٥٤.

٢ ـ المصدر نفسه.

٣ ـ ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١ : ٤٦ ـ ٥١.

٤ ـ المصدر نفسه: ٤٦.

٥ ـ المصدر نفسه: ٥١.

الجمل التالية: «عدم حجية إلا المتواتر»(١)، وأنه لا يلتفت لخبر الواحد(٢)، وأنه لا يوجب علماً ولا عملاً(٣)، وأنه لا يرجع إلى أخبار الآحاد(٤)، وأن أخبار الآحاد عند «أصحابنا» غير معوّل عليها ولا يلتفت إليها(٥)، كما أن «أصحابنا» لا يعملون بخبر الواحد(٦)، أو لا يعمل «عندنا» في الشرعيات بأخبار الآحاد(٧)، بل إن إجماع أصحابنا سلفهم وخلفهم على ترك العمل بالخبر(٨)، ويذكر أن أصحابنا بغير خلاف بينهم، ومن المعلوم الذي يكاد يحصل ضرورة، أن مذهبهم ترك العمل بأخبار الآحاد، ما خالف فيه أحد منهم ولا شذ(٩)، بل نسب الحلّي عدم العمل بالخبر إلى أهل البيت ﷺ(١٠).

ويُعرف الحلّي بنقده اللاذع للشيخ الطوسي، ولذا يراه مخالفاً لإجماع أصحابنا سلفهم وخلفهم، حتى أن المخالفين من أصحاب المقالات يذكرون في كتبهم ومقالات أهل الآراء والمذاهب: أن الشيعة الإمامية لا ترى العمل في الشرعيات بأخبار الآحاد.. معتبراً ـ أي ابن إدريس ـ أن المفيد والمرتضى أعرف بغيرهما بأصحاب المقالات، فكيف خفي عليهما هذا الأمر سيّما المفيد؟!(١١).

والشي الملفت في كلام ابن إدريس أنه يحاول أن يجعل ما يورده الطوسي في كتابه «النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى» (وحتى غيره) مجرّد إيراد رواية لا الاعتقاد بها أو الفتوى، ويكرّر هذا الأمر مرّات ومرّات(١٢)، ويعتذر للطوسي بأنه روى ذلك في نهايته لئلا

---

١ – المصدر نفسه: ١٤٢ و ٦٣٤ و٦٣٩.

٢ – المصدر نفسه ١: ٢٤٩ و٣٣٤ و٣٨٢ و٤٤٧، و٢: ٥٨ و٩٦ و٢٠٠ و٢٢٣ و٢٥٧ و٤٦٨ و٤٨٨ و٥٢٠ و٥٧١ و٦٠٧ و٦٩٣.

٣ – السرائر ١: ٨٢ و٢٦٧ و٢٧١ و٣٠٩ و٣٩٤ و٤٣١ و٤٩٥، و٢: ٩٦ و١٤٠ و١٤٤ و١٤٥ و٢٥٤ و٣٢٢ و٣٥٢ و٤٢٢ و٥٤٩ و٥٦٤ و٥٩٧ و٦٠١ و٦٦٠ و٦٩٣ و٧٠٤، و٣: ٨ و٣٢ و٦٣ و٧٨ و٨٨ و١٧١ و٢٠٠ و٢٠٢ و٢٠٧ و٢١٠ و٢٢٢ و٢٢٣ و٢٦٧ و٣٤١ و٤٠١ و٤٤٠.

٤ – المصدر نفسه ٢: ٣٨١ و٤٣٤ و٤٦٥ و٤٦٨.

٥ – المصدر نفسه ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

٦ – المصدر نفسه ٢: ٩٦.

٧ – المصدر نفسه ٣: ٢٠٢ و٢٦٧.

٨ – المصدر نفسه ١: ٣٣٠.

٩ – المصدر نفسه: ٨٢.

١٠ – المصدر نفسه: ٤٩٥.

١١ – المصدر نفسه ٣: ٢٨٩.

١٢ – السرائر ١: ٢٦٩ و٣٠٩ و٣٨٢ و٣٩٤ و٤٤٧ و٤٧٠ و٤٧١ و٤٧٢ و٥٦٦ و٥٦٧ و٦٣٩، و٢: ٤٤ و٥٣ و٥٤ و٨٠ و٩٥ و١٩٩ و٢١٢ و٢٢٧ و٢٩٤ و٣٥٦ و٥٤٢ و٥٨٥ و ٥٩٧ و٥٩٨ و٦٠١ و٦٢٦ و٦٣٢ و٦٣٩ و٦٤٠ و٦٨٩ و٦٩٣، و٣: ٣٢ و١٣١ و١٧١ و٢٠٧ و٢١٠ و٢٢٢ و٢٧٠ و٢٨٦ و٣٧٧ و٤٦٨.

يشذّ عنه من الأخبار شيء، طبقاً لما اعتذر به نفسه [أي الطوسي] في العدّة من أن أصحاب الحديث والأخبار يوردون ما سمعوا، ويروون ما روي لهم وحدّثوا، وكأن ابن إدريس يعتبره ـ لا أقلّ في كتاب «النهاية» ـ من طرازهم(١).

ومن هنا يرجّح الحلي ـ كما يفهم من بعض عبائره ـ أن يكون الطوسي غير قائل ـ في كتاب النهاية ـ بحجية الخبر الواحد(٢).

وهذه الفكرة من ابن إدريس تثير فيما بعد المحقّق الآبي، فيسجّل نقده عليه بأنه كيف عرف ابن إدريس أن هذه الروايات أوردها الشيخ إيراداً لا اعتقاداً رغم أنه ما اجتمع به مشافهةً، ملاحظاً عليه أنه ينكر حجية الخبر وفي عين الوقت يعمل به(٣). إلا أن ما يبدو أنه دفع صاحب السرائر للقول بأن الطوسي أورد إيراداً هو ما ذكره الطوسي نفسه في مقدّمة المبسوط حين أتى على ذكر كتاب النهاية فقال: «وكنت عملت على قديم الوقت كتاب «النهاية» وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنّفاتهم وأصولهم من المسائل، وفرّقوه في كتبهم، ورتبته ترتيب الفقه.. بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك...»(٤)، فلعلّ هذا النص يفيد أن الطوسي كان يهدف في «النهاية» تقديم كتاب على نسق فقهي لا روائي، لكن يشتمل متون الروايات، دون أن يريد الاجتهاد بمضمونه، بوصف ذلك خطوةً مألوفة غير مستوحشة في التأليف الفقهي الشيعي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولا نريد ترجيح موقف، فلا يعنينا فعلاً، وعلى أية حال، لا يكتفي الحلي بذلك بل يسجّل نقده على الطوسي في عدّته ـ وهو أوّل نقد يتناول الطوسي صراحة في هذا الموضوع ـ من أنه كيف يقول بحجية خبر خصوص الإمامية ثم يأخذ بخبر السكوني السنّي المذهب، مستعيناً بذلك بما ينقله عن الشيخ محمود الحمصي (ق٦ ـ ٧هـ) في كتابه «المصادر» بأن الطوسي ناقض نفسه في عدّته، حينما عاد أخيراً وركّز على الوثاقة بقطع النظر عن المذهب، فيما كان أساس مبناه هو حجية خبر الإمامي(٥).

واستتباعاً لكلّ ذلك ينسب الحلي عدم الخلاف إلى المتكلّمين في أصول الفقه في أن أخبار الآحاد لا يخصّ بها العموم المعلوم ولو كان رواتها عدولاً(٦).

---

١ ـ السرائر ٢: ٢٨٠ ـ ٢٨١؛ ويذكر الشهيد الثاني أن الطوسي لا يراعي في عمله تصحيح الرواية، سيما في كتاب النهاية، فراجع: مسالك الأفهام ١٠: ٣٠٢.

٢ ـ المصدر نفسه: ٥٣ و٥٤ و٧٣.

٣ ـ المحقّق الآبي، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ١: ٤٨٢.

٤ ـ محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ١: ١٥.

٥ ـ السرائر ٢: ٢٩٠ ـ ٢٩١.

٦ ـ المصدر نفسه: ٣٦١.

كما وبما أسلفنا، تظهر صحة نسبة القول بعدم حجية الخبر إلى ابن إدريس الحلّي أيضاً(١).

المحقق الحلّي (٦٧٦هـ) وآخر صرخات نظرية اليقين

٦ ـ المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي (٦٧٦هـ) صاحب كتاب «شرائع الإسلام»، الشخصية التي وقع تضارب في فهم كلامها، فذهب بعض إلى أن كلامها يدل على عدم القول بحجية الخبر الواحد(٢)، فيما عارض ذلك آخرون، ووصف الآشتياني (١٣١٩هـ) في «بحر الفوائد» كلام الحلّي بالمضطرب(٣)، مما يشي بشيء من الغموض الذي لفّ موقفه.

وفي الحقيقة، هناك نصّان هامّان للمحقق الحلّي، أحدهما في كتابه «المعتبر في شرح المختصر»، وثانيهما في كتابه «معارج الأصول».

أما نصّ المعتبر، فالذي يظهر من عبارته تبنّيه عدم حجية الخبر، ونسبته ذلك إلى أكثر الإمامية، فقد عرّف خبر الواحد بأنه ما لم يبلغ العلم القطعي باستحالة التواطؤ مسنداً كان أم مرسلاً، معرّجاً بأن المتواتر حجة لإفادته اليقين، وكذا ما أجمع على العمل به، وما أجمع الأصحاب على اطراحه فلا حجّة فيه(٤).. ويقرّ المحقق بما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحّته، مستدلاً لرفض غير ذلك بأنه إما أن يفيد الظن أو لا. فعلى الثاني الأمر واضح، وأما على الأوّل فيتمسّك بما دلّ على النهي عن الظن قرآنياً(٥)، وهذا يدلّ على أن المحقق الحلّي لا يقبل بغير القطعي الصدور، وإلا ما كان لاستدلاله معنى.

وفي تطوّرٍ لافت، يورد المحقق على نفسه بأن الإمامية عاملة بالأخبار وعملها حجة، وهو ما كان الشيخ الطوسي قد قاله سابقاً، ثم يجيب بأننا نمنع ذلك، فإن أكثرهم يردّ الخبر بأنّه واحد، وبأنّه شاذ..(٦).

وفي إشارة بالغة الأهمية تمنحنا تصوّراً عن تكوّن اليقين في سالف الأزمان مما أشرنا له مراراً وسيأتي، يذكر المحقّق أنه مع عدم الظفر بالطاعن بالخبر والمخالف

---

١ ـ الشيخ حسن، المعالم: ١٨٩؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٢٨؛ والتستري، قاموس الرجال ٩: ٩٢؛ وأبو علي الحائري، منتهى المقال ٥: ٣٤٦.

٢ ـ الغروي الإصفهاني، پيرامون ظن فقيه: ٢٢٣، ٢٢٦.

٣ ـ الآشتياني، بحر الفوائد: ١٦٧ ـ ١٦٨.

٤ ـ المحقّق الحلّي، المعتبر ١: ٢٩.

٥ ـ المصدر نفسه: ٣٠.

٦ ـ المصدر نفسه.

لمضمونه يعمل به، لكن المحقق لا يرى ذلك عملاً بخبر الواحد الظني، بل يردف سريعاً كلامه قائلاً: لأن مع عدم الوقوف على الطاعن والمخالف له يتيقن (لاحظ) أنّه حقّ، لاستحالة تمالي الأصحاب على القول الباطل، وخفاء الحق بينهم(١). وهذا ما يؤكّد شكل الحصول على اليقين الأمر الذي قد لا نفهمه نحن سريعاً اليوم، ومن ثم فإذا عمل المحقّق بالخبر فلعلّه لحصول اليقين له، وهو من أبناء القرن السابع الهجري.

وهكذا يأخذ المحقق بالقرائن، لأنها حجة بانفرادها فتكون دالةً على صدق مضمون الحديث(٢).

ولا يرضى المحقّق بجعل إيراد الشيعة للأخبار دليلاً على عملهم بخبر الواحد، كما حاول ذلك غير واحد، معلّلاً بأنهم أوردوا أخبار الكفرة والفسقة، كما وأوردوا أخباراً عقائدية كالتوحيد والعدل(٣).

وبهذا ظهر أن المحقق الحلي غير قائل في «المعتبر» بحجية خبر الواحد الظني.

وأما معارج الأصول، فقد ذكر المحقق الحلّي فيه استدلال المرتضى على عدم التعبد(٤) دون نقاش، ثم ذكر أدلة المتمسّكين بالخبر عقلاً وردّها، وأعقب ذلك بذكر أدلّة النقل من آية النفر، فآية النبأ، فإرسال النبي ﷺ للرسل، فإجماع الصحابة(٥)، مفنّداً الوجوه الأربعة برمّتها(٦).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وبعد ذلك، ذكر المحقق نظرية الطوسي، والتي يفهم هو منها أن الطوسي لا يعمل بكل خبر إمامي، بل منضماً إلى تدوين الأصحاب له، أو رواه غير الإمامي واشتهر نقله في كتب الأصحاب(٧)، مما يعزّز فهمه أمراً زائداً عن الحجية التعبّدية.

ويردف المحقّق ذلك بذكر أدلة الطوسي، وهي الإجماع، واختلاف الأصحاب باختلاف الأحاديث، واهتمام الطائفة بالرجال، دون أن يناقشها، خاتماً كلامه بذلك(٨).

وإلى هنا لا أقل، لا يظهر أن المحقق عامل بالخبر الواحد الظني، كما لا يظهر عدم عمله، فلا يكون نصّ المعارج دليلاً على أنه ذهب إلى خلاف ما ارتآه في المعتبر، وإن

---

١ - المصدر نفسه.

٢ - المصدر نفسه.

٣ - المصدر نفسه: ٣١.

٤ - المحقّق الحلي، معارج الأصول: ٢٠٦.

٥ - المصدر نفسه: ٢٠٧ ـ ٢٠٩.

٦ - المصدر نفسه: ٢٠٩ ـ ٢١٢.

٧ - المصدر نفسه : ٢١٢ ـ ٢١٣.

٨ - المصدر نفسه: ٢١٣ ـ ٢١٤.

لم نجزم ـ فرضاً ـ بأنه طابقه.

لكن المحقق يبحث بعد ذلك عن الخبر الذي لم يعارض كما لم يحتف بالقرائن فيرى العمل به بشروط يبدو أنها الإيمان والعدالة والعقل والبلوغ و...(١). وهو ما قد يدلّ على عمله بالخبر.

لكن إذا ضممنا نص المعتبر إلى نص المعارج لاحظنا أن الخبر الذي يرويه مؤمن عدل بالغ عاقل ليس ما يدلّ على خلاف متضمّنه، هو خبر يقيني عند المحقق بشهادة نصّ المعتبر السالف حين تحدّث عن عدم الظفر بالطاعن والمخالف، إلا إذا قيل: إن نص المعارج خاص بما يدل على خلاف متضمّن الخبر من أخبار أخرى، أما دليل المعتبر فهو يركّز على عدم الطاعن في الخبر من الإمامية، ولا أقلّ نشعر إلى هنا بزوال ظاهرة الغموض أو الاضطراب، التي تحدّث عنها بعض الأصوليين.

وفي هذا السياق يجب أن نفهم المقطع الذي استشهد به الشيخ الأنصاري في «فرائد الأصول» لدعم موقفه المناصر للطوسي قبال المرتضى ومدرسته، كما سيأتي عند الحديث عن معزّزات إجماع الطوسي، فقد قال المحقّق في المعتبر بعد إيراده على الحشوية العاملين بجميع الأخبار طرّاً: «واقتصر بعض عن هذا الإفراط فقال: كلّ سليم السند يعمل به، وما علم أن الكاذب قد يلصق، والفاسق قد يصدق، ولم يتنبّه أن ذلك طعن في علماء الشيعة، وقدحٌ في المذهب، إذ لا مصنّف إلا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر الواحد المعدّل»(٢).

وهذا النص وفق السياق الذي تحدّثنا عنه ربما يكون أدلّ على عدم حجية الخبر منه على حجيّته، فضلاً عن أن ينسب إلى الشيعة العمل به، ذلك أنه يردّ مقولة من اقتصر على التصحيح السندي، ويشكّك في هذا المعيار للأخذ بالروايات، لأن الصحّة السندية لا تمنع من أن يلصق الكاذب أو أن يصدق الفاسق، ومن ثم فهي تبقينا في دائرة التردّد، ولكي يكمل المحقّق نقده على هذا القول استشهد بواقع تجربة علماء الشيعة، إذ إن الأخذ بهذا المعيار، وتطبيقه على تجربة علماء الشيعة ستكون نتيجته أن علماءهم يعملون بخبر المجروح، إذاً فهذا المعيار خاطئ حتى لا ننسب إلى علماء الشيعة تهمةً كهذه، وبالتالي يجب وضع معيار آخر لا يجمد على السند حتى لا نُجبر على القيام بعملية تصنيف تضع علماء الشيعة في خانة العاملين بخبر المجروح، لا بالخبر المجروح، فإن المجروح، وصف للراوي، لا للخبر، فلاحظ جيداً.

---

١ ـ المصدر نفسه: ٢١٤ ـ ٢١٧.

٢ ـ المحقّق الحلّي، المعتبر ١: ٢٩.

وهذا كلّه يؤكّد أن المحقق يريد أن يتبنّى معياراً آخر غير المعيار السندي، وهو: أن ما قبله الأصحاب أو دلّت عليه القرائن عمل به وما أعرض عنه الأصحاب أو شذّ وجب اطراحه، وهذا المعيار يعني يقينية الرواية وفقاً لنفس كلامه المتقدم في المعتبر ووفقاً لأدلّة نظريته التي ذكرها أيضاً[1]، إذ ستكون رواية لا طاعن فيها، ومن ثم لا معنى للقول: إن علماء الشيعة عملوا بخبر المجروح، لأن هذا الخبر أصبح يقيناً بالقرائن فلا تضرّ به جهالة أو ضعف أحد الرواة.

وبناء عليه، فنصّ المحقق يؤيد رفضه حجية الخبر لا العكس فلا يكون مناصراً للطوسي أو داعماً له.

نعم يبقى قول المحقّق بعد ذلك فوراً: «وأفرط آخرون في طرف ردّ الخبر حتى أحال استعماله عقلاً ونقلاً، واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعاً، لكن الشرع لم يأذن في العمل به وكلّ هذه الأقوال منحرفة عن السنّن، والتوسط أقرب، فما قبله الأصحاب...»[2]، ثم ذكر نظريته... فإن ما أحالوه عقلاً أو شرعاً هو الخبر الظني، فإذا كان المحقق موافقاً للمرتضى فكيف اعتبر قوله (وهو الأخير بحسب استعراضه) مجانباً للصواب، رغم أنه تبنّاه فوراً ـ حسب الفرض ـ بعد ذلك؟! هذه هي الجملة الغامضة في نصّ المعتبر، رغم أن أدلته بعد ذلك كلّه أدلّة لإثبات ضرورة اليقين المأخوذ من الخبر، إذن فهو لا يخالف المرتضى، فلماذا صرّح بذلك هنا؟!

وهنا:

أ ـ إما أن يقال بأنّ هذه الفقرة لا تستطيع هدم كلّ الظهورات الموجودة في المعتبر والمعارج مما يدلّ على أن المحقق قائل بضرورة يقينية الخبر، ومن ثم ـ لا أقل ـ ينهدم المعزّز المذكور في كلام الشيخ الأنصاري لصالح الطوسي، كما سيأتي، وهو المطلوب.

ب ـ أو يقال: إن المحقق فهم من المرتضى لزوم التواتر، كما كرّره المرتضى في كتبه، فظنّ أنه لا يقول بحجية خبر الواحد اذا احتفّ بالقرينة القطعية، أو لا أقل من شمول كلام المرتضى لذلك في بعض فقراته.

ولا أقل من أن هذه الفقرة ـ لمن يقرأ كلّ نصّي المعتبر والمعارج ـ لا يمكنها لوحدها ـ إنصافاً ـ أن تجعل المحقق قائلاً بحجية الخبر الظني، فضلاً عن أن تجعله ينسب إلى الإمامية ذلك.

نعم، هنا احتمالٌ آخر، وهو أن يكون المحقّق الحلّي قد مرّ في حياته برأيين، ففي

---

[1] ـ المصدر نفسه.

[2] ـ المصدر نفسه.

«معارج الأصول» قال بخبر الواحد أو اقترب شديداً من نظريّة الطوسي، وفي «المعتبر»، وهو على ما يبدو قد آلّف بعد المعارج، قد ذهب إلى مسلك المرتضى وانتمى لمدرسته، ليرفض أخبار الآحاد، وهذا الاحتمال معقول جداً، ويحلّ الاشتباك الموجود في كلماته، ويغنينا عن تجشّم عناء تأويل نصوصه(١)، فيحسب المحقق على مدرسة المرتضى من زاوية مراحل النضوج، لكنه محسوب أيضاً على تيار خبر الواحد غير القائم على السند، أي على خلاف ما صارت إليه مدرسة العلامة الحلي (٧٢٦هـ) فيما بعد، كما سيوافينا بحثه.

وبهذا ظهر ـ بعيداً عن المناقشات القادمة ـ أنّ ثمانية من كبار علماء الإمامية ـ متكلّمين وفقهاء ومفسّرين ورجاليّين ـ لا يقولون بحجية الخبر الواحد وهم المفيد، والمرتضى، وابن البراج، والطبرسي، وابن زهرة، وابن شهرآشوب، وابن إدريس، والمحقق الحلّي، هذا إذا تجاهلنا ما نسبه صاحب الوافية إلى ابن بابويه في كتاب الغيبة المفقود حالياً من القول بعدم الحجية أيضاً(٢)، وما نسبه الكركي إلى سلاّر الديلمي (٤٤٨هـ) وابن حمزة الطوسي (ق٦هـ) من موافقة المرتضى في رأيه(٣)، مما لم نعثر عليه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

(١) ـ أخذ بهذا القول الكركي في هداية الأبرار: ٥٠، ٥٢، ٥٣.

(٢) ـ الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه: ١٥٨.

(٣) ـ الكركي، هداية الأبرار: ٩٧.

تكوين نظرية السنّة المحكيّة الظنيّة في العقل الشيعي

مدرسة الظنّ

الشيخ الطوسي وتأصيل نظريّة خبر الواحد

فيما وَصَلَنا من مصنّفات من تلك الحقبة الزمنية، يبدو لنا أن ما قدّمه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) على صعيد نظرية حجية خبر الواحد والمنافحة عنها كان هو الإسهام الأبرز والأهم، بل والأكثر تأثيراً على مجمل الموقف الإمامي من الموضوع سيما في الحقبات اللاحقة.

ويعدّ مبحث خبر الواحد في «العدّة في أصول الفقه» للشيخ الطوسي من أهم المصادر القديمة شيعياً لنصرة خبر الواحد بحثاً وتفريعاً، لكن دراسة نتاجات الطوسي ربما توحي بأنه قد حصل تطوّر أو تأرجُح في نظريته إزاء مسألة الخبر الواحد ضمن السياق التالي:

١ ـ في تهذيب الأحكام ـ أحد الكتب التي دوّنها الطوسي في بدايات حياته في بغداد ـ يوجز الطوسي منهجه في كتابه بالقول: «وأذكر مسألة مسألة فأستدلّ عليها إما من ظاهر القرآن... وإما من السنّة المقطوع بها من الأخبار المتواترة أو الأخبار التي تقترن إليها القرائن التي تدلّ على صحّتها، وإما من إجماع المسلمين.. ثم أذكر بعد ذلك ما ورد فيها من أحاديث أصحابنا المشهورة»(١).

والذي يبدو أن مراده من الأخبار المقرونة بقرائن الصحّة هنا الأخبار المفيدة لليقين، لأن السنّة المقطوع بها قد قسّمها إلى متواتر وأخبار محفوفة بالقرائن، لا أن الأخبار المحفوفة وقعت في عرض السنّة القطعية، وذلك بقرينة «إما» و «أو» فلاحظ، وأما الجملة الأخيرة فلا تدلّ على أنه يستدل بالأخبار بل تنصّ على أنه يذكرها، فاصلاً بين ذكرها، وبين ما جعله دليلاً له.

لكن هذا النص قد يقال: إنّه لا يدلّ على نفيه صراحةً القول بحجية الخبر الواحد الظني، إذ من الممكن أن يكون هذا منهجه في هذا الكتاب، رغم اعتقاده بالخبر، لكي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

(١) ـ أبو جعفر الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٢.

يجعل أدلّته من أقوى الأدلة والمتّفق على دليليته واعتباره، وإن كان احتمال عدم اعتباره الخبر الواحد احتمالاً قويّاً في نفسه.

ولكنّ إعادة تكرار جملة «خبر الواحد لا يفيد «لا يوجب» علماً ولا عملاً»(١)، وقوله: «أخبار الآحاد التي لا توجب عندنا علماً ولا عملاً»(٢) مما جاء في ثنايا التهذيب، مما قد يفهم منه نسبة نفي الحجية إلى الطائفة (عندنا)، وهي الجمل التي تستخدم لنفي حجية الخبر كما لاحظنا عند المرتضى وغيره... يعزّز أكثر فأكثر أن الطوسي كان في بداياته متأثراً بمذهب أستاذيه المرتضى والمفيد، خصوصاً بمنهجهما العقلي الكلامي، سيما على ما قيل من أنّه كان يميل إلى الاعتزال في شبابه(٣). فإنّ هذا القول إذا صدق يعني ميله إلى المنهج الكلامي بالدرجة الأولى، دون أن ندخل في جدلية التشيّع والاعتزال.

٢ ـ وإذا تجاوزنا «تهذيب الأحكام» إلى «الاستبصار»، ربما وقعنا في شيء من الغموض، ففي بعض المواضع يصرّح الطوسي بأن خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً(٤)، وهو في بداية كتابه يعرّف الخبر الواحد بأنه الخبر غير المتواتر ولا المحفوف بقرينة(٥)، لكنه في الوقت نفسه ـ ولدى استعراضه منهجه في الاستبصار ـ وعقب إقراره أيضاً بأن خبر الواحد لا يفيد العلم، يقرّ به ويقبل الأخذ به، لكن ضمن شروط، كأن لا يعارضه خبر آخر ونحو ذلك، إذ مع المعارضة يُرجع إلى الترجيحات وطرق الجمع(٦).

ولا يكاد يكون واضحاً، كيف كان خبر الواحد عند الطوسي لا يوجب علماً ولا عملاً، ومع ذلك يؤخذ به مع عدم المعارضة؟ فلو كان غير معتمَد عملياً ما الفرق بين المعارضة وعدمها؟ ولو كان معتمداً في صورة عدم المعارضة فلا يصحّ القول: إنه لا يوجب علماً ولا عملاً، وهي العبارة التي استخدمها المرتضى لنفي حجية الخبر غير القطعي، حتّى صارت كالشعار لرفض أخبار الآحاد كما يظهر بمراجعة أصول الشيعة والسنّة معاً.

وقد كنّا نأمل في أن نزيل هذا الغموض بادّعاء اعتبار الخبر غير المعارَض يقينياً عند الطوسي كما هو الحال عند المحقق الحلّي وفق ما أشرنا إليه آنفاً، إلا أنّ دخول

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٤: ١٦٩، وفي ص١٧٢ و١٧٦ ذكر ذلك وإن كان يحتمل من النصّين الأخيرين إرادته الخبر ذو السند الواحد لا مطلق الخبر الظني.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١: ٥.

٣ ـ ثامر العميدي، حول تراث الشيخ الطوسي، مجلّة علوم الحديث، العدد ٦: ١٣٣، نقلاً عن الدكتور محمود الخضري في مجلّة رسالة الإسلام، العدد١، من السنة السابعة، في مقالٍ تحت عنوان: الشيخ الطوسي مؤسّس المركز العلمي بالنجف.

٤ ـ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ٢: ٦٩، ٧٢، ٧٦.

٥ ـ المصدر نفسه ١: ٣.

٦ ـ المصدر نفسه: ٣ ـ ٥.

الطوسي في مسائل الترجيح بين الروايات المتعارضة يجعلنا نبعد عن أذهاننا عدم أخذه بأخبار الآحاد في الاستبصار وإن كان هذا محتملاً في حدّ نفسه.

إلى هنا نستنتج غموضاً في موقف الطوسي في الاستبصار، فإما أنه ثمة خصوصية لا نفهمها من وراء هذه التعابير أو أن الطوسي كان في تهذيبه معارضاً لحجية الخبر، وفي استبصاره مضطرباً، ليخرج بنظريّته في العدّة بعد ذلك، لأن التهذيب والاستبصار ألّفهما قبل العدّة حيث أتى على ذكرهما فيها(١).

وسوف نحافظ على القول بوجود غموض أو اضطراب في موقف الطوسي إلى أن نأتي على ذكر الحلول التي ذكرها العلماء المتأخّرون حول تناقض إجماع الطوسي والمرتضى في الموضوع، ونبيّن بعدها تصوّرنا الخاص فانتظر.

٣ ـ وقبل بلوغ «العدّة» تستوقفنا نصوصٌ من تفسير التبيان يجدر مطالعتها مسبقاً، فلدى تفسيره آية النبأ، يجعل الطوسي من تعليلها مدركاً لنفي حجية الخبر علماً وعملاً، مناقشاً من استدلّ بها على حجية الخبر(٢).

ولدى تعرّضه لآية الكتمان، يبدي رأيه في عدم دلالتها على حجيّة الخبر، قائلاً: «وقد بيّنا في أصول الفقه أنه لا يمكن الاعتماد عليه»(٣).

ونصوص «التبيان» هذه ربما يقال: إنها لا تعارض موقفه في العدّة، لأنه رفض فيها دلالة كلٍّ من آية النبأ وآية الكتمان على حجية خبر الواحد ـ كما سنلاحظ ـ مع ذهابه فيها لحجية الخبر، لكن الإشكالية التي تبقى عالقة هي أن الطوسي لم يكتف بمنع دلالة آية النبأ على حجية الخبر، بل ذهب إلى دلالتها على عدم حجيته بقرينة التعليل الوارد فيها، وهو تعليل لطالما كان مورد بحثٍ وجدل بين علماء أصول الفقه بعد ذلك.

فإذا كان مدرك الطوسي لإثبات حجية الخبر ـ كما سيأتي ـ هو الإجماع، فإن الآية ـ وفق فهمه لها في «التبيان» وما قد تفيده العدة أيضاً(٤) ـ ستكون ردعاً واضحاً وإبطالاً جلياً للإجماع، إلا إذا كان الطوسي يريد بالإجماع تخصيص مفاد النهي المستفاد من التعليل، وهو ـ أي أصل المنافاة هذه في هذا المورد ـ ما لم يأتِ الطوسي على ذكره في أيّ

---

١ – أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١٣٧.

٢ – محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٩: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

٣ – المصدر نفسه ٢: ٤٦.

٤ – تجدر الإشارة إلى أن الطوسي لمّا تعرّض للتعليل في العدّة، أتى على ذكره في سياق إبطال دلالة الآية على الحجية، وإن كان مفاد كلامه يصلح أن يكون دليلاً على عدم الحجية، وهذا بخلاف سياق كلامه الواضح في إقامة الدليل على عدم الحجية في تفسير التبيان، وهذا ما قد يجعل العدّة بمنأى عن التعارض البدوي المثار أعلاه، حيث يكون لازم كلام الطوسي لا صريحه. انظر العدّة ١: ١١٣.

مصنّف من مصنّفاته حسبما يبدو، رغم أنه جدير بالبحث، الأمر الذي يجعلنا أمام احتمالين: إما أن الطوسي يقول بتقدّم الإجماع على مفاد الآية ومن ثم يزول التعارض المتوهّم ما بين «العدّة» و«التبيان»، بل العدّة نفسها، سيما وأنّ الطوسي يقول بتخصيص القرآن بالإجماع كما صرّح به في مباحث العموم والخصوص من العدّة[1]، أو أنه عدل عما أورده في أحدهما إلى الآخر وفقاً لطبيعة الأشياء، مما يؤيد أن نظرية الطوسي حول حجية السنّة مرّت بمقاطع متعدّدة على خلاف ما كان عليه الحال مع السيد المرتضى، سيما لو وافقنا على ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين من امتياز تفسير الطوسي بعدم اعتماده إطلاقاً على خبر الواحد لا إثباتاً لشيء ولا نفياً[2].

لكن احتمال تطوّر نظرية الطوسي مع التبيان بعيد، لأن التبيان ألّفه الطوسي بعد العدّة، كما تؤكّد ذلك إشاراته لكتاب العدّة فيه[3]، مع عدم ذكره له في الفهرست، وهكذا وقع التبيان بعد كلٍّ من المبسوط والخلاف أيضاً[4]، وبذلك يظهر أن الارتباك النظري قد يكون هو التفسير الوحيد الأضمن لتحليل ظاهرة الطوسي، لولا احتمال تخصيص الكتاب بالإجماع كما أشرنا، لا أقل من أن عدم تحديد صورة يُبقي رؤيتنا للطوسي من حيث استقرار نظريته غامضاً على خلاف ما كان الحال عليه مع المرتضى.

٤ ـ وفي سياق التجوال في أمهات كتب الطوسي، يطالعنا كتاب المبسوط في مقدّمته، إذ يذكر الشيخ الطوسي في مقام ردّه على أهل السنّة، أنه «ما من فرعٍ إلا وله مخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس، بل على طريقة توجب العلم (علماً) يجب العمل عليها، ويسوغ المصير إليها من البناء على الأصل وبراءة الذمّة وغير ذلك»[5].

وهذه العبارة قد يستفاد منها عدم عمل الطوسي بالخبر الظني لأنه يصرّح بأن الفروع بأسرها لها تخريج يوجب العلم، مما يدلّ على أنه يرى الأجوبة الفقهية الشيعية قائمةً برمّتها على أساس إفادة العلم كما يذكره بعض الفقهاء المعاصرين[6].

وربما يناقش في هذه الاستفادة بأن ذكر الشيخ الطوسي الأصل وبراءة الذمّة في

---

[1] العدّة ١: ٣٤١.

[2] مجلة تراثنا، العدد ٥٢: ٥٢، دور الشيخ الطوسي في علوم الشريعة الإسلامية، السيد ثامر هاشم العميدي.

[3] جاء ذكر «العدّة» في التبيان عدّة مرات، انظر ١: ١٣ و١٦٨ و٢٩٤ و٣: ١٥٧ و٢٣٧.

[4] جاء ذكر المبسوط في التبيان ٣: ٢٠٩؛ والخلاف ١: ٣٨٤ و٢: ١٧ و١٢٨ و١٣٧ و١٥٥ و١٥٩ و١٧٦ و٢٧٢ و٢٧٥ و٥٢٧، و٣: ١١٨ و١١٩.

[5] المبسوط ١: ١٤، المقدّمة.

[6] السيد محمد جواد الموسوي الغروي، بيرامون ظن فقيه وكاربرد آن در فقه: ٤٠٣.

آخر كلامه، يدل على أنه يريد العلم بالوظيفة الشرعية الأعم من الواقعية والظاهرية، وإلا فمن الواضح أن أصالة البراءة ـ وفق أساسيات أصول الفقه الشيعي ـ ليست طريقاً ظنياً للواقع فضلاً عن أن تكون طريقاً علمياً.

إلا أن العقبة التي تمنعنا عن تتميم ملاحظتنا هذه، ما أشار له السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) في دراساته الأصولية، من أن الأصول العملية كانت مدرجةً سابقاً في دليل العقل، ولذلك سمّوا البراءة باستصحاب حال العقل، واستدلوا على البراءة بدليل عقلي هو عدم الدليل دليل على العدم... مما يرشد إلى عدم انفصال الأصل العملي في العقل الأصولي القديم عن الأمارات، وأن هذا الانفصال ظهر مؤخراً سيما مع الوحيد البهبهاني، ليبلغ قمّته مع الشيخ الأنصاري(١).

فإذا صحّت هذه الفكرة فلا يبعد أن يستفاد من كلام المبسوط ـ وإن لا بدرجة الصراحة إنصافاً ـ أنه لا يؤمن بطريقٍ غير علمي، وإلا فاستفادة ذلك من عبارته أمرٌ مشكل.

٥ ـ وعلى نسق «المبسوط»، تأتي مقدّمة «الخلاف»، حيث يذكر الشيخ الطوسي قائلاً: «سألتم أيّدكم الله.. وأن أقرن كلّ مسألة بدليل نحتجّ به على من خالفنا، موجب للعلم من ظاهر قرآن، أو سنة مقطوع بها، أو إجماع، أو دليل خطاب، أو استصحاب حال.. أو دلالة أصل أو فحوى خطاب....»(٢).

فقد استفاد بعض المعاصرين دلالة النص المذكور على التزام الطوسي بالطريق العلمي دون الظنون، مما يدل على عدم عمله بخبر الواحد(٣).

إلا أن الإنصاف أن العبارة ـ ضمن سياقها ـ لا تدلّ على ذلك، لأن كتاب الخلاف، كتاب في الفقه المقارن، ومن الواضح أن الاستدلال في هكذا حال بأدلة علمية، أي بأقوى ما لدينا من أدلة، هو السبيل المنطقي، سيما وأن الطوسي يصرّح بأن هناك من سأله أن يفعل ذلك فأجاب، مما لا يعني أنه لا يرى أدلّة أخرى، ولهذا أعقب كلامه السالفة الإشارة إليه بقوله عن رواياتنا: «وقد ذكرنا طرفاً كثيراً من ذلك في كتابنا المعروف بتهذيب الأحكام، وكتاب الاستبصار، وإن كان هذان الكتابان مقصورين على ما نختصّ بروايته»(٤)، مما يعني أنه كان يريد الاقتصار على غير روايات الإمامية حتى تكون أبلغ في الحجة وأقوى في البرهان.

---

١ – محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ١٠ ـ ١١.

٢ – الشيخ الطوسي، الخلاف ١: ٤٥.

٣ – القروي الإصفهاني، پيرامون ظن فقيه: ٤٠٦.

٤ – الطوسي، الخلاف ١: ٤٦.

وبهذا ظهر أن كلمات الطوسي في التهذيب ظاهرة في نفيه العمل بخبر الواحد، أما الاستبصار ففيه غموض، وأما الخلاف فلا يدل، وأما التبيان فالإنصاف التوقّف بمقدار في أمره بعد كونه قد جاء بعد العدّة لا قبلها.

الطوسي ونظرية السنّة في «العدّة»

يتشابه سير البحث في عدّة الطوسي مع ما جاء في ذريعة السيد المرتضى، باستثناء تفصيلات مبنية على حجية الخبر كان لها أهميّة خاصة سيما في علم الرجال، يدرجها الطوسي في آخر البحث.

ومع الإقرار بمرجّحات ترشد إلى أسبقيّة الذريعة على العدّة(١)، مما يعني أن الطوسي كان ناظراً إلى نتاج المرتضى لتطويره وفق وجهة نظره، أما لو قلنا بأن «العدّة» سابق على الذريعة، فإن أغلب الإشكاليات التي يثيرها السيد المرتضى في ذريعته أو في جوابات المسائل الموصليات أو في التبانيات أو غيرها سيكون بالدرجة الأولى ناظراً إلى نتاج الطوسي ومواقفه الداخليّة في الوسط الشيعي(٢).

ولا نريد أن نميل لاحتمالٍ، وإن كنا نرجح أن الذريعة يسبق العدّة(٣)، إلا أنّ ما نستهدفه هو تحديد الخطوات التي امتاز بها الطوسي عن أستاذه.

يشرع الطوسي بتقسيم الخبر إلى ما يعلم أن مخبره على ما تناوله وما ليس كذلك، والثاني إما تعلم المخالفة فيه أو لا، فيؤخذ عنده بالأول دون الثاني، أما الثالث فيقسّمه إلى ما لا يجب العمل به وما يجب العمل به إما وجوباً عقلياً كما في المضار أو شرعياً كالشهادات، ثم يقول: «والأخبار الواردة في فروع الدين إذا كانت من طرق (طريق) مخصوصة، ورواها من له صفة مخصوصة»(٤)، ممهّداً بالقيد الأخير لنظريّته

---

١ ـ ربما منها تصريح الطوسي أوّل العدة ١: ٤.. بذكر المرتضى ثم إرداف ذلك ـ لا أقلّ على بعض النسخ ـ بمثل أدام الله علوّه، مما يشير إلى حياته، لكنه عندما يصل بحث الاستثناء المتعقب للجمل يذكره ثم يقول: رحمه الله، إلى آخر الكتاب، انظر ١: ٣٢١.

٢ ـ ثمّة احتمال آخر، وهو أن كلاً من الطوسي والمرتضى كتبا العدّة والذريعة في وقت متزامن حيث لم يشر أحدهما إلى كتاب الآخر، وهذا يعني أن تشابه مباحثهما كان لجريهما على نسق مؤلّفات الأصول السنيّة، إلا أن ما يبعّد هذا الاحتمال هو النصوص المتطابقة ما بين الذريعة والعدّة مما يؤكّد أن أحدهما كان ينظر للآخر، بل هناك بعض الأبواب تكاد تكون نسخة حرفية عن بعضها البعض مثل باب القياس.

٣ ـ راجع: أبو القاسم كُرجي، تاريخ فقه وفقها: ١٦٨، ١٨٢ ـ ١٨٦؛ وله أيضاً: مقدّمة تحقيق الذريعة؛ ودائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى (الفارسية) ٩: ٣٠٠.

٤ ـ الطوسي، العدّة ١: ٦٥ ـ ٦٨.

القادمة.

وبعد ذكره السجالات الإسلامية الكلامية حول إفادة الخبر العلم أو لا، يذهب الطوسي إلى أن الخبر الواحد لا يفيد العلم، مجوّزاً ورود العبادة به عقلاً (١)، مناقشاً بالتفصيل من ذهب لإفادته العلم (٢)، ومن جعل التعبد به مستحيلاً (٣)، مناظراً ذلك بعدم استحالة تخصيص عموم القرآن به أو نسخه وإن كان لم يقع أصلاً (٤).

ومع عدم ذهابه للاستحالة العقلية المذكورة، يرفض الطوسي أيضاً الوجوب العقلي المدّعى للتعبد بخبر الواحد، معتبراً أنه أمرٌ لا دليل عليه (٥).

ويوافق الطوسي أستاذه عدمَ وجود إشكالية في عدم الأخذ بالخبر الواحد بادعاء لزوم خلوّ الواقعة من حكم، إذ يذهب إلى مرجعية العقل وحكمه حظراً وإباحةً وتوقفاً حينئذٍ (٦).

ويواصل الطوسي تهيئة الأرضية اللازمة لنظريته بردّ مقولة من ذهب إلى منع الشرع من العمل بالخبر انطلاقاً من ﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾ الإسراء: ٣٦، وهي مقولة كان ذكرها المرتضى في الذريعة، وذلك بقوله: إن العمل بالخبر قامت أدلّة قطعية عليه، لهذا فهو عمل بعلمٍ (٧).

وهنا يبلغ الطوسي نظريته حيث تتلخّص في حجية السنّة الظنية، على أساس أن الدليل الشرعي قد قام على جواز العمل بخبر الواحد، بيد أن ذلك موقوف على طريق مخصوص، وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقّة أي الشيعة الإماميّة، ويختصّ بروايته، ويكون على صفةٍ يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها (٨).

ويختار الطوسي لإثبات نظريّته هذه ـ بعيداً عن التناقض المدّعى فيها ـ طريقاً آخر، حيث يرفض الاستدلال على الحجية بآية النبأ (٩)، والنفر (١٠)، والكتمان (١١)، وإجماع

---

١ – المصدر نفسه: ٩٧ ـ ١٠٠.

٢ – المصدر نفسه: ١٠٠ ـ ١٠٢.

٣ – المصدر نفسه: ١٠٢ ـ ١٠٥.

٤ – المصدر نفسه: ١٠٥.

٥ – المصدر نفسه: ١٠٦ ـ ١٠٨.

٦ – المصدر نفسه: ١٠٨.

٧ – المصدر نفسه: ١٠٦.

٨ – المصدر نفسه: ١٠٠ و١٢٦.

٩ – المصدر نفسه: ١١٢ ـ ١١٣.

١٠ – المصدر نفسه: ١٠٩ ـ ١١٠.

١١ – المصدر نفسه: ١١٤.

الصحابة(١)، والقياس على المفتي(٢)، و... مصرّحاً بعدم حجية الخبر في أمور العقيدة(٣).

ويشرّح الطوسي مراده من الخبر الواحد حينما يناقش من شَرَط التعدّد في الراوي بأنّ الإشكالات السالفة ترد عليهم، معللاً ذلك بأننا نمنع من إيجاب هذا الخبر العلم(٤)، وهذا ما يدلّل على أن المحور عنده كان إفادة العلم وعدم إفادته.

أدلّة نظرية الخبر الواحد عند الطوسي

والطريق الذي يختاره الطوسي لإثبات حجية الخبر هو: إجماع الطائفة الإماميّة على العمل بالأخبار التي رووها في كتبهم ومصنّفاتهم، وإجماعهم معصوم(٥)، فإنهم إذا أحيلوا على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا وسلّموا الأمر(٦)، نعم لا يسلّم الطوسي بأن الطائفة جميعها تعمل بالأخبار فيما يجب فيه العلم كمسائل العقيدة(٧)، مما يعني أن الطوسي يحصر حجية الخبر بمجال الفروع والشرعيات، أما من خالف فقال بعدم جواز العمل عقلاً أو عدم الورود شرعاً فهو عنده معلوم النسب، إذاً فلا يضر بالإجماع(٨).

ويدعم الطوسي إجماعه السالف الذكر بـ:

أولاً: إن هناك ما يزيد على خمسة آلاف حديث متعارض، وكل طائفة من العلماء أخذت بخبر، فاختلفوا في الأحكام، ومع ذلك لم يفسّق بعضهم بعضاً ولا ضلّله، ولا خرج عن موالاته، على خلاف قضايا الأصول والعقائد، الأمر الذي يدلّل على التزامهم بصحّة الأخذ بالخبر في الفروع وعدمه في أمور العقيدة(٩).

وقد كان السيد المرتضى ناقش هذا الوجه، في رسالة مستقلّة حملت عنوان: «عدم تخطئة العامل بخبر الواحد»، حيث ذكر أننا لا نكفّر من يخالفنا في الشرعيات حتى لو كان غير إمامي، ولا نخرج عن موالاته، لكن هذا لا يعني أننا نرى فعله هذا صواباً وحقاً.

---

١ – المصدر نفسه: ١١٤ ـ ١١٩.

٢ – المصدر نفسه: ١٢٣ ـ ١٢٤.

٣ – المصدر نفسه: ١٢١ ـ ١٢٢.

٤ – المصدر نفسه : ١٢٥ ـ ١٢٦.

٥ – المصدر نفسه: ١٢٦ ـ ١٢٧.

٦ – المصدر نفسه: ١٢٦.

٧ – المصدر نفسه: ١٣٠.

٨ – المصدر نفسه: ١٢٨ ـ ١٢٩.

٩ – المصدر نفسه: ١٣٦ ـ ١٤١.

إذ ليس كل مخطئ كافراً، وهذا يعني أننا نكفّر خصوص من قام الدليل على تكفيره[١].

ثانياً: إن الجهود الرجالية المضنية التي قامت بها الطائفة الإمامية تؤكّد أنهم يرون الخبر السالم السند حجة، وإلا فأيّ معنى لهذه الجهود الكبيرة؟![٢].

ولا يقف الطوسي عند حدّ إقامة دليله الخاص، بل يفكّك أدلة الطرف الآخر وينقدها نقداً موسّعاً، وأهم الوجوه ما يلي:

الوجه الأول: ـ وهو كما أسلفنا ذكره المرتضى ـ إنّ المعلوم من حال الطائفة المحقّة عدم العمل بالخبر كالقياس.

وهذا الوجه يحاول الطوسي أن يختزله في الروايات التي اختصّ بها المخالفون، أما لو كان الراوي منهم ـ إمامياً ـ فالمعلوم عملهم برواياته[٣].

الوجه الثاني: إن الشيوخ لازالوا يناظرون خصومهم في عدم حجية الخبر، وما رأينا أحداً منهم صنّف كتاباً ولا أملى مسألةً في ذلك، الأمر الذي ذكره المرتضى أيضاً.

وأجاب الطوسي: بأنّهم كانوا يكلّمون مخالفيهم، لدفعهم عمّا بأيديهم من المرويات المخالفة لأحكام ما بأيديهم، ونحن لم نجدهم اختلفوا فيما بينهم في رواياتهم أنفسهم[٤].

الوجه الثالث: لماذا تركتم أحاديث غيركم وعملتم بأحاديثكم مع جواز خبر الواحد عقلاً وورود العبادة به شرعاً؟!

والجواب عند الطوسي هو: إن الحجية تابعة للجعل الشرعي، وهو مقيّد بأخبار الطائفة، خصوصاً وأنّ الحجية إنما هي لخبر العدل، وغير الإمامي ليس بعدل[٥].

الوجه الرابع: كيف تأخذون بروايات الرواة، وفيهم من روى الغلو والتناسخ والجبر والتشبيه؟! وهذا ما ذكره المرتضى أيضاً.

والجواب: ليس كلّهم فعل ذلك، كما لا دلالة على أنه اعتقد به، بل رووه لكي لا يشذّ عنهم شيء لا للاعتقاد[٦].

---

[١] ١ – رسائل الشريف المرتضى ٣: ٢٦٩ ـ ٢٧٢، والجدير ذكره أنّ مسألة التكفير لم ترد صراحةً في كلمات الشيخ الطوسي، بل إنّما جاء فيها التفسيق، لكن بقرينة ذكره مسألة الخلاف في العقائد والأصول يفهم منه التفسيق بما يعمّ الخروج عن المذهب الشيعي، سيّما مع ذكره لمسألة الموالاة، فيكون كلام المرتضى قريباً منه، فلاحظ.

[٢] ٢ – الطوسي، العدّة ١: ١٤١ ـ ١٤٢.

[٣] ٣ – المصدر نفسه: ١٢٧ ـ ١٢٨.

[٤] ٤ – المصدر نفسه: ١٢٨.

[٥] ٥ – المصدر نفسه: ١٢٩.

[٦] ٦ – المصدر نفسه: ١٣١ و١٣٥.

الوجه الخامس: لعل الطائفة عملت بالأخبار لقرائن احتفّت بها. كما تفيده مجموع كلمات المرتضى.

وأجاب الطوسي بأن هذا بعيد، لأن الأخبار كثيرة، وليس فيها جميعها قرآن ولا تواتر ولا إجماع، فأخذهم يدلّ على انتفاء القرائن(١).

لكن الشيخ الطوسي لا يلغي دور القرائن، بل يؤكّد عليها وإن لم توجب العلم، لكنّه يراها قرائن لصحة المضمون لا لصحّة الخبر، ومن ثم فالخبر المتجرّد عنها يبقى حجّة، ويسمّيه الخبر الواحد المحض(٢)، ومن هنا يذكر الطوسي موافقة أدلّة العقل (الأصول العملية)(٣)، وموافقة الكتاب بنحو من أنحاء الموافقة ولو بفحوى الخطاب(٤)، وموافقة السنّة القطعية، وموافقة المجمع عليه عند الإمامية(٥)... قرائن لصحة المضمون، وعليه فإن عورض الخبر بكتاب أو إجماع طرح، وإلا وقع الترجيح(٦).

ونتيجة موقفه من الخبر، يركّز الطوسي نظره ـ خلافاً للمرتضى كما تقدّم ـ على حالات التعارض والاختلاف بين الأحاديث(٧)، كما لو روي أحدهما باللفظ والآخر بالمعنى حيث يقدّم الأول عنده على الثاني إذا لم يكن راوي المعنى ضابطاً عارفاً وإلا فلا ترجيح(٨)...

وهكذا يكمل الطوسي نظريته بموقفه من روايات غير الإماميّة، فيؤكّد على أن العبرة بالوثاقة لا العدالة وكأنه يرى عدالة خاصة في الرواية غير الشهادة(٩)، إلا إذا عورض الخبر بخبر من طريق الموثوقين فيطرح، أو سوند فيؤخذ، أو كان مسكوتاً فيؤخذ أيضاً، ولهذا أخذت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن إبراهيم و... وهكذا الحال مع روايات الفطحية والواقفية و(١٠)... نعم الغلاة يتوقّف في رواياتهم ما لم يكن هناك ما يشهد بصحّتها(١١).

---

[١] ـ المصدر نفسه: ١٣٥ ـ ١٣٦.

[٢] ـ المصدر نفسه: ١٤٥.

[٣] ـ المصدر نفسه: ١٤٣ ـ ١٤٤.

[٤] ـ المصدر نفسه: ١٤٤.

[٥] ـ المصدر نفسه: ١٤٥.

[٦] ـ المصدر نفسه: ١٤٥ ـ ١٤٦.

[٧] ـ المصدر نفسه: ١٤٧ ـ ١٥٣.

[٨] ـ المصدر نفسه: ١٥٢.

[٩] ـ المصدر نفسه.

[١٠] ـ المصدر نفسه: ١٤٩ ـ ١٥١، ولاحظ أيضاً ١٣٢ ـ ١٣٤.

[١١] ـ المصدر نفسه: ١٥١.

هذه هي الصورة المجملة لنظريّة الطوسي في مسألة السنّة، أحببنا لفت النظر إلى جوانبها لما لذلك من دخل في تحديد بعض النتائج القادمة وفهم بعض المداخلات بعون الله سبحانه.

ويبقى أن الطوسي يوافق المرتضى في أن الخبر الواحد لا يخصّص العموم القرآني أبداً، كما لا ينسخه(١)، وهو ما يبدو أنه كان فكرة سائدة في تلك المرحلة كما نسبناها في مطاوي ما تقدم إلى جماعة، وذهب إليها حتى بعض المتأخرين كالمحقق الحلّي في بعض كتبه(٢)، ونسبها صاحب المعالم إلى أكثر العلماء(٣).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ – المصدر نفسه: ١٠٥ و١٤٥، وانظر بحثه المفصّل في مباحث العموم والخصوص من نفس الجزء ص٣٤٣ ـ ٣٥١، سيما ص ٣٤٤.

٢ – المحقق الحلي، الرسائل التسع، المسائل العزية الأولى: ١١٤، ١٧٢؛ لكن المحقق عدل عنها إلى الجواز في معارج الأصول: ٩٦.

٣ – الشيخ حسن، المعالم: ٢١٩.

ما هو الموقف الإمامي من نظرية السنّة؟

بداية تكوّن الدرس التاريخي

ما أسلفناه كان إطلالة عابرة على أهم ما وصلنا من نتاجات تلك المرحلة، دون أن نلاحظ تقييمات العلماء المتأخّرين، وقد كان التضارب الملحوظ ما بين كلمات علماء تلك المرحلة ـ سيما المرتضى والطوسي ـ حول الموقف الشيعي آنذاك من نظرية السنّة ومسألة الخبر هو النقطة البارزة التي استدعت العلماء والباحثين فيما بعد، وأدّت بدورها إلى ظهور تفسيرات حتى لنفس رأي المرتضى والمفيد والطوسي و... ذلك أن ادعاء السيد المرتضى الإجماع على عدم عمل الإمامية بخبر الواحد، وادعاء الطوسي إجماعاً مقابلاً على عملهم به ضمن شروط، وهما من أعلام الإمامية في القرن الخامس الهجري، وليس من فاصل زمني بينهما يمكنه أن يفسّر عقدة التضارب هذه، سيما وأن الطوسي تلميذ المرتضى المبرّز عنده وعند الإمامية، ذلك كلّه أثار الدهشة والاستغراب، بل قيل: هو من أعجب الأشياء(١)! فكيف وقع هذا التضارب؟ وكيف يمكن تبريره في مسألة يفترض أن تكون واضحة لكثرة الابتلاء بها؟

ان استغراب التضارب أدّى إلى تفسيرات انسحبت على فهم نفس موقف الطوسي والمرتضى من حجية الخبر، بعيداً حتى عن ادعائهما الإجماع، وهو ادعاء إذا تمّ تفسيره سيساعد بالتأكيد على معرفة الموقف الشيعي من نظرية السنّة في تلك الحقبة الهامة من التاريخ العلمي والثقافي والحضاري الإسلامي عموماً.

وفي أوّل عمليات قراءة تاريخية هامّة للموضوع صدرت بعد تلك الحقبة، تواجهنا نصوص لعلماء ثلاثة شكّلت كلماتهم بدايات تحليل هام، وهم المحقق نجم الدين الحلي (٦٧٦هـ) صاحب كتاب شرائع الإسلام الشهير، والعلامة الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلي (٧٢٦ هـ)، والشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ) صاحب المعالم.

أ ـ أما المحقق الحلي فقد ذكر في معارج الأصول بعد بيانه جواز التعبد عقلاً بالخبر ومنع المرتضى من ورود التعبد، ومخالفة المعتزلة أكثرهم، وفقهاء العامة بوقوعه.

---

١ ـ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار ١: ٢٣.

ذكر أن الطوسي عمل برواية العدل الواحد إذا كان إمامياً(١)، وفي نهاية استعراض أدلة حجية الخبر من الكتاب و... غير ما ذكره الطوسي من الإجماع و... مناقشاً في الأدلة الأولى(٢) قال: «.. لفظه ـ أي الطوسي ـ وإن كان مطلقاً، فعند التحقيق تبيّن أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة ودوّنها الأصحاب، لا أن كلّ خبر يرويه إمامي يجب العمل به»(٣)، مما قد يعني ـ وسيأتي أن الشيخ الأنصاري يعارض ذلك ـ أن المحقّق قد فهم من الطوسي، زيادة على كون الراوي إمامياً، ورود رواياته في المصادر الشيعية، مما قد يجعل رأي الطوسي موافقاً لفكرة القرائن التي تفيد القطع وإلا لأخذ بالخبر دون هذا التقييد.

وهذا النص الأخير كان مستمسكاً لمحاولات لاحقة ـ سيما من طرف صاحب المعالم ـ لتفسير كلام الطوسي بنحو من أنحاء التفسير كما سيأتي، مشكّلاً بداية الجدل حول فهم كلام الطوسي.

ب ـ أما العلامة الحلي فقد ذكر رأياً يشكّل بداية اختلاف جاد في فهم كلام الطوسي حينما قال: إنّ الأصوليين من الإمامية «كأبي جعفر الطوسي ﵀ وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم من اعتقاد الضرورة والعمل بتلك الأخبار. وظاهر الضرورة القاضية بأن الجمع العظيم إذا اشتبه عليهم أمر من الأمور ثم إنهم عند سماع شيء يوهم أنه هو الدليل يذكر شيئاً آخر هو الدليل حقيقةً فإنه يستحيل اتفاقهم على السكوت عن ذلك الدليل ودفع ذلك الوهم الباطل»(٤).

وهذا النص يعطي تعميماً في اعتراف الطوسي بخبر الواحد، على خلاف ما كان قاله المحقق الحلي، وقد كان هذا الخلاف الحلي ـ الحلي، باعثاً فيما بعد على ترجيحات ـ سيما عند صاحب المعالم ـ لمناصرة تفسير المحقق على تفسير العلامة أو العكس، الأمر الذي كان الخلاف فيه متركّزاً أكثر على الطوسي، فيما فتح الباب واسعاً بعد ذلك لتحليل كلام المرتضى أيضاً.

ج ـ وأما الشيخ حسن صاحب المعالم، فقد كان ـ على ما يبدو ـ أوّل من فتح الطريق أمام توظيف فكرة انفتاح باب العلم وانسداده في تحليل كلام المرتضى، حيث ذهب

---

١ ـ المحقق نجم الدين الحلي، معارج الأصول: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

٢ ـ المصدر نفسه: ٢٠٨ ـ ٢١٢.

٣ ـ المصدر نفسه: ٢١٣.

٤ ـ العلامة الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢٩٦.

إلى حصر كلامه في مورد الانفتاح، على ما تشهد به كلمات المرتضى من أن أكثر الأحكام عليها دليل قطعي[١].

وقد حاول صاحب المعالم حلّ التعارض بين كلام العلامة في «نهاية الوصول» وكلام المرتضى، بأن الأخير لاحظ المناخ الكلامي الذي لم يكن على قناعة بمسألة الأخبار، فيما كان نظر العلامة إلى طريقة الشيخ الطوسي واهتمامه بالأخبار والروايات.

لكن مع ذلك لم يقتنع الشيخ حسن بوجود تعارض بين الطوسي والمرتضى، انطلاقاً من كثرة القرائن آنذاك، وهو لذلك يميل إلى رأي المحقق دون العلامة في تفسير موقف الطوسي، وأنه القول بالحجية لا لمطلق خبر الإمامي بل لما اعتضد بالقرائن[٢].

وبعد هذه المحاولات الثلاث، برز الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) كأهم من درس هذا الموضوع، وما تزال دراسته لتلك الحقبة هي المحور الذي تدور عليه كلّ أبحاث المتأخرين والمعاصرين تقريباً، وهي دراسة ناصر فيها الأنصاري الطوسي، واعتقد بأنه ـ أي الطوسي ـ قال بحجية الخبر وإن أشار إلى مسألة الاطمئنان كما سيأتي، وفاقاً لتفسير العلامة الحلّي، وسجّلها في كتابه «فرائد الأصول».

وإذا حلّلنا جهود العلماء المتأخرين وجدناها تصبّ في إحدى خانتين:

الأولى: محاولات التوفيق بين كلام المرتضى والطوسي، بما يرفع التعارض، ويزيل الاشتباك.

الثانية: محاولات الترجيح لأحد الكلامين على الآخر.

وبدورنا، سوف نبحث أولاً محاولات التوفيق، ثم نتعرّض لمحاولات الترجيح، وحيث غلب على محاولات الترجيح الانتصار للطوسي، سوف ندرس أوّلاً معزّزات إجماعه وثانياً مضعّفاته إن شاء الله تعالى.

---

[١] ـ الشيخ حسن، المعالم: ١٩٦ ـ ١٩٧؛ وأخذ الفكرة عنه العلوي العاملي فيما بعد، وذكرها في كتابه مناهج الأخبار ١: ٧، لكنه تردّد من حيث قرب عهد الشيخ الطوسي والسيد المرتضى.

[٢] ـ الشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٧ ـ ١٩٨؛ ووافقه عليه صاحب الوافية: ١٦٠.

محاولات التوفيق بين المرتضى والطوسي

وعلى أية حال، فحاصل محاولات الجمع والتفسير التي قدّمت أو يمكن تقديمها على الشكل التالي، بعد الإشارة إلى أن بعضها يهدف لتحديد واقع تاريخي بحت أولاً وبالذات، وبعضها الآخر يهدف في نهاية المطاف لتقديم ادعاء الطوسي على غيره ـ بتأويل كلام المرتضى ـ على صعيد الأخذ بإجماعه ليشكّل بنفسه دليلاً على حجية خبر الواحد(١)، أو تقديم ادّعاء المرتضى(٢).

١ ـ التمييز بين الروايات الشيعيّة وغيرها

المحاولة الأولى: إن الإجماع الذي ادّعاه المرتضى منصبّ على أخبار الآحاد التي يرويها المخالفون للإمامية من الفرق الأخرى، أما الإجماع الذي يدّعيه الطوسي فمعقده أخبار الطائفة الشيعية وما ترويه عن ثقاتها، فيزول التعارض، وتثبت حجية الخبر آنذاك بلحاظ الدائرة الأضيق التي ذكرها الطوسي، أي الأخبار الشيعيّة.

وهذا الوجه هو ما يفهم بوضوح من كلام الطوسي نفسه في العدّة(٣) وقد تابعه عليه جماعة(٤)، منهم الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في فرائده، حيث ذهب إلى أن

---

١ ـ يخفّف السيد مصطفى الخميني ﷺ من حجم الخلاف بين السيد والشيخ انطلاقاً من أن الأغلبية الساحقة من الأخبار ثمّة ما يحفّها من قرائن، فينحصر الخلاف فيما لا قرينة فيه، وهو لذلك لا يرى كثير فائدة في هذا البحث، والمسألة على ما يبدو مبنائية، راجع له: تحريرات في الأصول ٦: ٤١٤ ـ ٤١٥؛ وأما السيد عبدالأعلى السبزواري فتخفيفه من حجم المشكلة ينطلق من كون الخلاف صغروياً لا كبروياً، فالجميع عامل بالأخبار، لكن إما من باب القرائن أو غيرها، وهو لذلك يرى البحث بلا طائل، انظر تهذيب الأصول ٢: ١٠٠ و١١٥، لكن مطاوي البحث قد تثبت لنا أن الموضوع أعمق من ذلك، وأنه ـ حتى لو عملوا بالروايات ـ لكن اختلاف المباني ليس شيئاً عابراً سيما على صعيد البحث الأصولي والتاريخي، ومنه يظهر الحال فيما ذكره الشهيد الخميني من أخذنا بالقدر المتيقن من إجماعي الطوسي والمرتضى، فإن القدر المتيقن قد يدّعى أن مآله إلى إنكار حجية الخبر، انظر: تحريرات الأصول ٢: ٢٨٨.

٢ ـ محمد أمين الاسترآبادي، الحاشية على تهذيب الأحكام، الورقة رقم: ٩.

٣ ـ الطوسي، العدّة ١: ١٢٧ ـ ١٢٨.

٤ ـ لاحظ: القمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٣٩؛ والمحقق العراقي في نهاية الأفكار ٣: القسم الأول: ١٠٦ ـ

مآل ذلك إلى أن الشيعة لم تكن قادرة على ردّ روايات أهل السنّة بحجّة فسق الراوي، فكانت تُبْدي نفسها لا تعتقد أساساً بحجية الخبر الواحد، مما يوفّر عليها ردّ أخبار غيرها(١).

ويجعل السيد محمّد باقر الصدر (١٤٠٠ هـ) تبعاً للمحقق العراقي (١٣٦١هـ)(٢) إجماع الطوسي نفسه قرينة داخلية وشاهد متضمَّن على مراد المرتضى، سيما وأن كلام المرتضى جاء في سياق جوابات المسائل الموصليات مما يعزّز كونه في حال تقيّة كما تقتضيه الجوابات عادةً(٣).

أ ـ وهذه المحاولة تحتاج إلى أن تحتملها نصوص المرتضى نفسه، وإلا كانت جمعاً تبرّعياً وتوفيقاً غير ممنهج، وإذا رجعنا إلى نصوص المرتضى وجدناها تأبى شديداً عن أن تفسّر بهذا الشكل، سيما في كتاب الذريعة، فالسيد المرتضى لم يتحدّث مرّة واحدة ـ سوى ما تقدّم في جوابه الثالث على وجود الأخبار في مصنّفات الإمامية ـ عن هذا الموضوع في سياق إشارة إلى جدل مع أهل السنة، وإنما أتى على ذكره مرّات بالغة الكثرة دون أن يوحي ولو في موضع واحد إلى هذه الخصوصية، وإنّما نقول: يوحي بذلك، لأنّ الأئمة عليهم السلام قد استخدموا التقية على ما هو المعروف، ومع ذلك تسرّبت عنهم نصوص توضح الموقف الواقعي، إذ لا معنى للتقية بهذا العرض العريض، بل من يطالع كتب المرتضى ونصوصه بعيداً عن أي ملابسات لا يرتابه شك في تعميمه للموضوع، فمجرّد الاحتمال لا يلغي صراحته القوية في التعميم، سيما وأنه يصرّح بعدم حجية حتى خبر العدل ومراراً، فكيف يمكن تحميل نصّه هذا المعنى بلا أيّ قرينة ولا شاهد؟!

ب ـ وأما القول باحتمال أنه كان في وضع تقية بلحاظ أجوبته إذ قد تستدعي الأجوبة ذلك، فهو على تقدير تماميّته في حدّ نفسه، لا يجري في مثل كتاب الذريعة الذي

---

١٠٧ و١٣٦؛ والعراقي أيضاً في مقالات الأصول ٢: ٨٣ و١٠٤؛ والكركي، هداية الأبرار: ٨؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٦٦؛ وناصر مكارم الشيرازي في أنوار الأصول ٢: ٤٣٧ و٤٦٣؛ والشيخ جعفر السبحاني في إرشاد العقول إلى مباحث الأصول ١: ٢١٣؛ والسيد حسين البروجردي، في الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٠٤؛ والشيخ محمد علي الأراكي، أصول الفقه ١: ٥٦٠؛ وصريح نهاية الأصول، الشيخ حسين علي منتظري، تقرير درس البروجردي: ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

١ – الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٥، ١٥٦.

٢ – ضياء الدين العراقي، مقالات الأصول ٢: ٨٣.

٣ – محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٤؛ وانظر له أيضاً: مباحث الأصول ٢: ٣٨٤؛ هذا وجمع المحقق النراقي بين الدعويين بحمل كلام المرتضى على خبر الواحد بما هو هو، وحمل كلام الطوسي على الخبر الموجود في كُتبنا وعليه القرائن، وربما يقصد هذه المحاولة أو المحاولة الثالثة القادمة، فراجع له: عوائد الأيام: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

لم يكن على هذه الشاكلة، بل وغيره أيضاً، بل كان الذريعة كتاباً مرجعاً يراد به تكوين أصول شيعي لا مجرّد كتاب مساجلات يهدف إفحام الخصم فقط، كي يكتفي بتسجيل موقف لا البرهنة المطوّلة على موقف جاء في سياق تقيّة، كما قد يُحتمل ـ أي تسجيل موقف ـ في بعض كتب أو رسائل المرتضى الأخرى.

ج ـ وأما أن يكون ادعاء الطوسي الإجماع بنفسه قرينة على مراد المرتضى، فيبدو أنه احتمال لا ينسجم وملاحظة كتابي الذريعة والعدّة معاً، فإن أحد الكتابين ـ كما أشرنا سابقاً ـ كان متناً للآخر، ففي بعض المواضع ـ كمبحث القياس ـ هناك تقريباً تطابق حرفي بين الكتابين تماماً، مما يعني أن أحدهما ناظرٌ للآخر، فإذا كان الطوسي قد وضع العدة قبل المرتضى ـ كما هو الاحتمال الأضعف ـ فإن كلام المرتضى ناقض تماماً لنظرية الخبر الطوسية، إذ لم يُبقِ أي مورد مقبول، بل نسف كل تفريعات الحجية بلا فرق بينها، فأيّ قرينية حينئذٍ؟! وإذا كان الطوسي قد وضع عدّته بناء على ذريعة المرتضى ـ كما هو الأرجح ـ فإن مقارنة كلماتهما في مبحث الخبر لا تفيد القرينية أبداً، لأن الطوسي أقدم على ذكر أدلة وإشكالات المرتضى ليردّها بأجمعها كما أسلفناه، وحتى نفس إشكال الطوسي الذي يقول: كيف تقولون بحجية الخبر والطائفة أجمعت على ردّ العمل بخبر الواحد، هو نفس الكلام الذي كان أثاره المرتضى في الذريعة... فيكون حصر الطوسي إجماع الطائفة بأخبار المخالفين ردّاً ـ في واقعه ـ على كلام المرتضى بصيغة إن قلت قلت، فكيف يكون قرينة مع ظهوره في الإشكال عليه؟!

د ـ إنّ المدخل الذي دخله المرتضى كان مسألة العلم وعدمه، ومسألة استحالة التعبّد بخبر الواحد وعدمه، ليقول بعد ذلك: إنه غير مستحيل لكن لم يرد التعبد به، ثم ليحذف بعد ذلك كلّ أدلّته بما فيها أيّ إجماع من الطائفة، إذ إنه ـ كما أسلفنا ـ ذكر تدوين الطائفة للروايات وردّه، وهذا عين كلام الطوسي في وجه ما، فكيف يمكن أن يكون كلّ هذا البحث الكبير في الذريعة وغيرها مخصوصاً بما لا إشارة له أصلاً؟! بل ما الذي اضطرّ المرتضى لكل هذه الدراسة المبرهنة، مع أنّه كان بإمكانه ادّعاء ذلك دون حاجة لإقامة براهين وممارسة مماحكات دقيقة؟!

هـ ـ إنّ احتمال التقية أو المراعاة غير واضح في حدّ نفسه حتّى في الجوابات، فمن يطالع رسائل الشريف المرتضى (٤ أجزاء) ويتتبع جواباته لا يجد أيّ تحفّظ عنده في كثير من جواباته إزاء موضوع المخالفين في المذهب، بل في رسالته في مسألة حجية الخبر نفسها صرّح بأننا نكفّر مخالفينا في أمور قام الدليل على تكفيرهم فيها لا في مسألة فرعية كالعمل بالخبر، وهذا يعني أنه ليس في أيّ وضع تقية أو مداراة ما دام يصرّح بموضوع التكفير وشبهه.

و ـ إنّنا نستفهم: كيف تابع جمعٌ من أعلام الطائفة الشيعيّة ورجالاتها الكبار الشريف المرتضى في نظريته كابن إدريس وابن زهرة وغيرهما رغم أن قرينة الطوسي كانت قد كتبت في زمنهم؟ فلماذا لم تشكّل أفهامهم لكلمات المرتضى بنحو إطلاقي قرينة عكسية تدفع احتمال تخصيص كلام المرتضى، وقرينيّة كلام الطوسي عليه؟ الأمر الذي لا أقل يخفّف من قوّة هذا التفسير لو غضضنا النظر عن ضعفه بما أسلفنا.

ز ـ إنّ فرضيّة التقية بمعانيها المتعدّدة ليس ما يفرض على المرتضى استخدامها، لأنّ مراجعة الأحوال السياسية والاجتماعية عصر المرتضى في بلاد العراق زمن الدولة البويهية (٣٢١ ـ ٤٤٧هـ) المتعاطفة مع الشيعة، وملاحظة المكانة السامية التي كان يتمتّع بها المرتضى في بلاد العراق آنذاك، وقوّته المالية وحياته الاقتصادية الهانئة، وزعامته لنقابة الطالبيّين⁽¹⁾... يجعل من البعيد جداً أن تفرض عليه ضرورةٌ ما تقيّةً من هذا النوع، سواء كانت بمعنى الخوف أو بمعنى المداراة، سيّما وأن السنّة كانوا كثيراً ما يردّون الأخبار لوجود رافضة ـ أي شيعة ـ في رواتها، فلماذا يتحرّج المرتضى من ردّ رواياتهم، ما دامت هذه السياسة موجودة وبقوّة في الأوساط الاجتماعية والعلميّة الأخرى؟!

وليس المرتضى وحده من تبعد في حقّه التقية، بل المفيد أيضاً رغم بعض الظروف القاهرة التي مرّ بها وأبعدته لمدد قصيرة عن بغداد، فقد قال عنه البستاني في دائرة المعارف: «كان ذا جلالةٍ عظيمة في دولة بني بويه، وكان عضد الدولة ينـزل إليه»⁽²⁾، بل نجد ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ) يصرّح بالقول: «كانت له [للمفيد] وجاهة عند ملوك الأطراف، لميل كثير من أهل ذلك الزمان إلى التشيّع...»⁽³⁾، وهكذا يصرّح ابن الجوزي (٥٩٧هـ) بأنّه «كانت له منزلة عند أمراء الأطراف، لميلهم إلى مذهبه»⁽⁴⁾، ويقول عنه اليافعي (٧٦٨هـ): «وكان يناظر أهل كل عقيدة مع الجلالة والعظمة في الدولة البويهيّة»⁽⁵⁾، فَمَن هذه أحواله من المناظرات والمقامات كيف يتصوّر مثل التقية ـ حتى المداراتية ـ في حقّه في أمرٍ من أصول الفكر الديني؟ وهل يخفى مثل هذا الأمر؟!⁽⁶⁾

وإذا كان لنا أن نتحدّث عن التقيّة فإنّ الأجدر بنا أن نجعل موقف الطوسي أنسب

---

١ ـ ابن الجوزي، المنتظم ١٥: ٢٩٤؛ وأبو القاسم كُرجي، تاريخ فقه وفقها: ١٤٧ ـ ١٤٩؛ وغيرهما كثير.

٢ ـ بطرس البستاني، دائرة المعارف ١: ٦٩٦.

٣ ـ ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية ١٢: ١٩.

٤ ـ ابن الجوزي، المنتظم ١٥: ١٥٧.

٥ ـ اليافعي، مرآة الجنان ٣: ٢٨.

٦ ـ راجع حول الحياة الشيعية الفكرية والاجتماعية في العصر البويهي، علي حسن الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإثنا عشرية: ١٩٦ ـ ٢٢٠.

بها، لذهاب السنّة بأجمعهم تقريباً إلى العمل بخبر الواحد مع كون ظروف الطوسي تمثل فترة انهيار الدولة البويهيّة، وهجرته إلى النجف وما شابه ذلك، وهي ظروف جعلته ـ كما يقول بعضهم ـ أقلّ اندفاعاً في الكلاميات من أستاذه المرتضى(١).

ولا نريد بما تقدّم تخطئة الطوسي في تفسيره للإجماع، وإنما نريد إفراغ محاولته عن أن تكون هي المراد من كلام المرتضى، ليستقرّ التعارض والاختلاف بين كلاميهما دون أن نرجّح أحدهما على الآخر فعلاً.

هذا، وهناك احتمال آخر في تفسير مقولة التقية هنا، بحيث تعني التحايل على الخصم، لا الخوف منه، وذلك بغية الانتصار عليه في الجدل المذهبي.

وهذا الاحتمال وإن كان أقلّ بُعداً من سابقه، غير أنه غير منطقي، إذ تشمله بعض الملاحظات السابقة، لا أقلّ من أنّ احتمالات من هذا النوع، يجب أن نلاحظ معها وجود نصوص خارج إطار التحايل المذكور، إذ من البعيد جداً ـ بحساب الاحتمالات ـ أن لا يصدر موقف داخلي من المرتضى وغيره يكشف حقيقة الأمر.

٢ ـ الخبر الاطمئناني أو الرواية الظنيّة

المحاولة الثانية: ما اعتبره الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) في «فرائد الأصول» ـ احتمالاً ـ أحسن وجوه الجمع حيث قال: «إن مراد السيّد من العلم الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرّد الاطمينان، فإن المحكيّ عنه في تعريف العلم أنّه ما اقتضى سكون النفس... فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدها عن القرائن الأربع التي ذكرها أوّلاً، وهي موافقة الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو دليل العقل، ومراد السيّد من القرائن التي ادّعى في عبارته المتقدّمة احتفاف أكثر الأخبار بها هي الأمور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما، وحينئذ فيحمل إنكارُ الإماميّة للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبداً، أو لمجرّد حصول رجحانٍ بصدقه على ما يقوله المخالفون... ولعلّ هذا الوجه أحسنُ وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيّد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة، وتصريح الشيخ في كلامه المتقدّم بإنكار ذلك»(٢). وذهب أيضاً إلى هذا الجمع جماعة(٣).

---

١ ـ المصدر نفسه: ٢١٥.

٢ ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٦، ١٦٢.

٣ ـ منهم المحقق العراقي في نهاية الأفكار ١: ٣: القسم الأوّل: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ والشاهرودي في نتائج الأفكار ٣: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

وهكذا يعود نزاع المرتضى والطوسي لفظياً ـ إن صحّ التعبير ـ ويبدو أن ما جعله الأنصاري محكيّاً عن المرتضى في تعريف العلم هو ما ذكره المرتضى فعلاً في بدايات الذريعة في تعريف العلم بأنّه: «ما اقتضى سكون النفس»(١).

وتُلحق بهذه المحاولة، خطوةُ الشيخ محمد بن الحسن (١٠٣٠هـ) صاحب «استقصاء الاعتبار»، حيث ذهب إلى حمل منع الشريف المرتضى على الخبر الخالي عن القرائن وعن الإجماع على العمل به، فيما يحمل إجماع الطوسي على الخبر الخالي عن المعارض لإفادته العلم بسبب حصول الإجماع على الأخذ به(٢).

لكن هذه المحاولة لا تحتملها أيضاً عبارات المرتضى ﷺ لكي يفسّر بها كلامه، ذلك أنّه:

أولاً: إنّنا أشرنا من قبل إلى منهج المرتضى ـ الذي ذكره مراراً ـ في استنباطه بعد إسقاط حجية الخبر، وقلنا: إنّ المرتضى يرى المرجع كتاب الله ثم السنة المتواترة ثم الإجماع ثم العقل، ومن الواضح أن التواتر مما يفيد القطع كما هو المقرّر في المنطق وأصول الفقه سيما المنطق الأرسطي والمدرسة العقلية التي كان المرتضى من أقطابها، فإذا كان الخبر المطمأن بصدوره لا على نحو اليقين داخلاً في مدارك الاستنباط، فلماذا حذفه المرتضى حينما عدّد مصادر الاجتهاد؟! سيما وأنه وصف المتواتر بالمفضي إلى العلم المزيل للشك والريب(٣)، وأما اليقين غير المتواتر فهو داخل حكماً بوضوح في المتواتر، لعدم احتمال عدم أخذ المرتضى به جزماً، والاختلاف معه في الصغرى غير ضائر، بخلاف غير اليقين حتى لو كان اطمئناناً فإنّه يحتاج ليغدو معتبراً إلى دليل.

ثانياً: إن الخبر الاطمئناني الموثوق به داخل في فهم المرتضى للخبر الواحد، حيث فهمه ـ كما مرّ في ثنايا البحث السابق ـ بأنه ما لا يؤمن فيه من الكذب حتى لو كان الراوي عدلاً، فاحتمال الكذب وارد، فيكون الإقدام عليه إقداماً على ما لا يؤمن فساده، وهو قبيح(٤).

والخبر الاطمئناني فيه احتمال الكذب، والوثوق به لا ينفي هذا الاحتمال كما هو واضح سيما في مدرسة العقل الكلامية، وهذا معناه ـ بحسب فهم المرتضى ـ دخوله في خبر الواحد ومن ثم يلحقه حكم نفي الحجية.

ثالثاً: ما ذكره الشيخ محمد رضا المظفّر (١٣٨٨هـ) من أن الطوسيّ نفسه عرّف

---

١ ـ المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٠.

٢ ـ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار ١: ٢٣ ـ ٢٤.

٣ ـ رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٤.

٤ ـ المصدر نفسه: ٢٠١ ـ ٢٠٢ و٣: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

العلم في العدّة(١) بعين تعريف المرتضى له، وهو في مباحث الخبر يقرّ بأن الخبر الواحد لا يفيد العلم، فإذا كان العلم بمعنى الوثوق فهذا معناه أن خبر الواحد عند الطوسي هو ما لا يفيد الوثوق وهو حجة، مع أن المرتضى لا يرى هذا الخبر حجة فكيف يمكن الجمع؟! وهذا يعني أن هذا التعريف للعلم تعريف شائع لا يحمل مثل هذه المدلولات(٢).

لكن المظفّر يحاول ـ مع ذلك ـ الانتصار لجمع الشيخ الأنصاري وتوفيقه بين المرتضى والطوسي باستبعاد أن يكون عمل المرتضى وابن إدريس بخبر الواحد على أساس أنه متواتر عندهما أو يقينيّ الصدور(٣)، وهو استبعاد يقف على النقيض من محاولة الجمع التي ذهب إليها صاحب المعالم، كما سيأتي، على أن فيها تحميلاً لواقعنا الحالي على تلك المرحلة، فقراءة سريعة لنتاج المرتضى وابن إدريس تدلّل بجلاء على حجم حضور فكرة الإجماع عندهما حيث أخذا به في موارد بالغة الكثرة، وهو عندهما من شواهد اليقين، بل مما يفيد بنفسه ذلك، الأمر الذي يدلّل على إمكانية انفتاح باب العلم لديهما بقطع النظر عن تقييمنا لمدى موضوعية هذا القطع ومصداقيته، وسيأتي مزيد كلام حول هذا الموضوع بعون الله سبحانه، وتقدّم الكلام حوله في الفصل الأوّل من هذا الكتاب أيضاً.

رابعاً: إن المرتضى عرّف العلم بما تقدّم في بداية الذريعة من أنّه ما اقتضى سكون النفس، فإذا أريد تفسير كلامه في الذريعة وفقاً لتعريفه فيها، فيجب أن نكون ملتزمين بذلك في كلّ نصوص الذريعة لا في نص دون آخر، ومن الواضح أن عدداً كبيراً من نصوص الذريعة لا يحتمل تفسير العلم بالاطمئنان، وهو عدد لا يحصى كثرةً، فراجع مباحث العلم، ومباحث خبر الواحد في بداياتها، أفهل يقال مثلاً: إنّ العلم الذي يقصده المرتضى في مواضع متفرّقة من الذريعة في أصول الاعتقاد هو بمعنى الاطمئنان، وأنه يكفي عنده الاطمئنان في مثل ذلك لا اليقين الجازم حتى في وجود الله وتصديق النبي ﷺ؟! بل لقد أطلق المرتضى وصف العلم على الكثير من البديهيات والأوليات وكذا المتواترات، والقول بأنه أراد في بحث الخبر الاطمئنانَ وفي غيره اليقينَ الجازمَ انتقاء لا مرجّح له، سيما بعد أن قلنا سابقاً: إن كلام الطوسي لا يمثل قرينة على مراد المرتضى، وهذا معناه أن الأمر غامض ويحتاج التأكّد من مراد المرتضى وأنه الاطمئنان أو غيره... إلى دليل، فلا تكفي الجملة السابقة الإشارة إليها في تعريفه العلم لوحدها، وهو المطلوب.

---

١ ـ الطوسي، العدّة ١: ١٢.

٢ ـ محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٨٥.

٣ ـ المصدر نفسه.

هذا علاوة على أنّ ابن إدريس في السرائر قد صرّح بأن مراد المرتضى اليقين كما ذكره المظفّر[١]، فيكون معارضاً لأي قرينة أخرى حتى لو لم نرجّحه، مما يلزمنا ـ لا أقل ـ بأخذه بعين الاعتبار.

خامساً: إن معنى الجمع بين كلامي المرتضى والطوسي هو أن مرادهما في نهاية المطاف واحد، وهو حجية الخبر الذي يفيد الوثوق والاطمئنان وعدم حجية غيره كما يفهم من كلام الأنصاري بأطرافه، فإذا كان الأمر كذلك فلماذا أعرض المرتضى عن كل تفريعات الخبر مما أتى على ذكره مفصّلاً الطوسي في العدة، من الترجيح والتعارض والمراسيل و... ناصّاً ـ أي المرتضى ـ على أننا في غنى عنها[٢]، ومصرّحاً بأنه: «إنما يتكلّف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحّة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد»[٣]. فهذا معناه أنه يراها فرع حجية الخبر، فإذا كان الطوسي يوافقه المقولةَ فكيف أسهب في شرحها في عدّته؟![٤].

إن هذا الاختلاف يدلّ على أن قراءة المرتضى والطوسي للموضوع كانت مختلفة اختلافاً جذرياً، وليست مسألة بعض العبارات التي يمكن التوفيق بينها بما يبدّد شبح الاختلاف.

وقصدنا من أكثر الملاحظات السابقة القول بأن المرتضى قصد اليقين في نصوصه، وإن كنا لا نستبعد اعتقاده بالاطمئنان، تبعاً لطبيعة الأشياء، حيث الاطمئنان علمٌ عند الناس، لكن نصوصه لا تفيد قصده هذا المعنى، وإن لم تنفِ اعتقاده به، وعليه فينحصر الجواب حينئذٍ بمثل الملاحظة الثالثة والخامسة.

٣ ـ الخبر الواحد أم الخبر الضعيف

المحاولة الثالثة: ما ذكره الميرزا النائيني (١٣٥٥هـ) وتبعه السيد الخوئي (١٤١٣هـ) وجماعة، وكان أشار له الكركي قبلهم، من احتمال أن يكون مراد المرتضى الخبر الضعيف غير الموثّق، ذلك أن لمصطلح خبر الواحد معنيين: أحدهما ما هو المعروف من مطلق الخبر الظني، وثانيهما الخبر الضعيف، فيكون مراد المرتضى الخبر الضعيف فيما مراد الطوسي الخبر الصحيح.

ويشهد له كلام الطوسي نفسه، حيث رفض العمل بالخبر المرجوح مع التعارض لأنه

---

[١] ـ المصدر نفسه ٢: ٨٤ ـ ٨٥.

[٢] ـ المرتضى، الذريعة ٢: ٧٨ ـ ٧٩.

[٣] ـ المصدر نفسه: ٧٩.

[٤] ـ الطوسي، العدّة ١: ١٤٥ ـ ١٥٥.

خبر واحد(١).

والصيغة الاحتمالية التي طرحها الميرزا والسيد الخوئي، حوّلها السيد عبدالأعلى السبزواري إلى قدر متيقن، حيث ذهب إلى أن القدر المتيقن من كلام المرتضى هو الأراجيف والأخبار غير الموثوقة(٢)، أما السيد الشهيد مصطفى الخميني فيرى - احتمالاً - أن مراد المرتضى هو الخبر الفارغ من شرائط الحجية العقلائية قبال من يأخذ بكلّ خبر(٣).

أ ـ وهذه المحاولة ـ بعيداً عن استخدامات مصطلح الخبر الواحد في التراث الأصولي والحديثي الإسلامي ممّا قدّمناه في مدخل الكتاب وسيأتي الكلام عنه في المحاولة الأخيرة - لا تنطبق على ما يبدو على كلمات المرتضى، فلقد تقدّم أن المرتضى يصرّح بأن مراده في هذا البحث ما يعمّ خبر العدل، مما يعني أنه يشمل بكلامه لا فقط خبر الثقة بل ما هو أعلى منه أي خبر العدل، كما ويظهر من موارد متفرّقة من كلامه(٤) وقد ناقش المرتضى مَنْ شَرَطَ العدالةَ، بأنها تقتضي ضرورة كون الراوي إمامياً إثنا عشرياً، ومعه فتذهب أغلب الروايات لأنها واردة عن الفطحية والواقفية والغلاة وأهل قم المشبهة المجبرة على حدّ رأيه، كما ينسب القول بالقياس إلى الفضل بن شاذان ويونس وجماعة معروفين، معتبراً ذلك كفراً، ويدافع المرتضى عن رأيه في ضرورة التواتر بأن العدالة ليست شرطاً فيه(٥). وكلّ ذلك يعني أن المرتضى يشمل بكلامه حتى الصحيح الأعلائي الذي يرويه عدل إمامي عن مثله، أفهل يقال: إن هذا الخبر فاقد لشرائط الحجّية العقلائية أو أنه غير موثوق أو.. عند المرتضى، سيما وأن المرتضى لم يأت على ذكر قرائن يقول إنها تعطي الخبر الحجية دون أن تبلغ به درجة اليقين؟!

وقد ذكر المرتضى في الذريعة: ما طريقه العلم لا يُرجع فيه إلى أخبار الآحاد، لا سيما إذا كان ضعيفة(٦)، مما يدلّ على أن مراده الأعم.

---

١ - محمد حسين النائيني، أجود التقريرات ٣: ١٨٠، وانظر أبو القاسم الخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٥٥؛ والهداية في الأصول ٣: ١٧٥ ـ ١٧٦؛ ومصباح الأصول ٢: ١٤٩؛ والكركي، هداية الأبرار: ٨؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٥٤.

٢ - عبدالأعلى السبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٠٤.

٣ - مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٣: ٢٥٢.

٤ - المرتضى، الذريعة ٢: ٥٦.

٥ - رسائل الشريف المرتضى، ج٣، مسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد: ٣١٠ ـ ٣١١.

٦ - المرتضى، الذريعة ١: ٤٠٩؛ وقد استخدم الجملة نفسها الشيخ الطوسي في العدّة ٢: ٤٧٩، ونحو هذه الدلالة ما ذكره في الذريعة ٢: ٢٩٧، حيث قال: إنه لو ثبت بأخبار الآحاد لم يجز ثبوتها بمثل خبر معاذ، لأن رواته مجهولون، وقيل رواه جماعة من أصحاب معاذ ولم يذكروا، مما يدلّل على أعميّة خبر الواحد عنده من الضعيف والمجهول.

وهذا كلّه يضعّف الاحتمال الوارد في هذه المحاولة، ويوسع من دائرة القدر المتيقن مما يفهم من كلام المرتضى، ولعله لذلك لم يدّعِ أصحاب هذه المحاولة ـ كأكثر هذه المحاولات ـ يقينيّتها.

ب ـ هذا مضافاً إلى أن العبرة بالظهور، وقد صرّح أكثر العلماء في تعريفهم للخبر الواحد ـ كما تقدّم وسيأتي ـ بأنه ما لا يفيد العلم بالصدور، وإن احتملت عبارة بعضهم أنه يشمل المحفوف بالقرينة القطعية، ومع تصريحهم بذلك يبقى حمل كلامهم على معنى آخر بحاجة إلى دليل وقرينة خاصة، وهي مفقودة هنا بعد تصريح المرتضى كما تقدّم(١).

٤ ـ الخبر الواحد بين العقديات والعمليّات

المحاولة الرابعة: ما ذكره السيّد السبزواري من إمكان أن يراد بإجماع السيد المرتضى أصول المعارف لا الفقه ودائرته، الأمر الذي يوقع المصالحة بين الإجماعين المدّعيين(٢).

ولعل منشأ هذه المحاولة، بعض النصوص والجمل التي وردت أحياناً قليلة في كلام السيّد مما أسلفناه، من قبيل: دلّونا على أحد من أصحابنا المتكلّمين و... مما قد يوحي بأن سياق كلامه سياق كلامي عقائدي.

لكن هذه المحاولة تقف على النقيض تماماً من صريح عبارات المرتضى من أن الخبر الواحد لا يفيد علماً ولا عملاً، وهكذا عبارات المفيد وغيره سيما ابن إدريس على ما تقدّم سابقاً، لا بل إنّ المرتضى في كتاب «الناصريات» وغيره من مباحثه الفقهية يصرّح أيضاً ـ على ما أشرنا له في الهوامش السالفة ـ بسلب الحجية عن الخبر، بل إن النصوص التي ورد فيها نفسها ادعاء الإجماع صريحة في ذلك كما تقدّم جملة منه، ومعه فكيف يحتمل أن يكون كلامه خاصاً بمجال العقديات لا الشرعيات؟! سيما وأنه يصرّح في ردّه على من استدل على حجية الخبر بإرسال الرسول ﷺ رسله وعمّاله إلى الملوك وغيرهم لهداية الناس.. يصرّح بأن هذا أمرٌ لا يحتجّ به، بعد أن كان الهدف من الرسل دعوة الناس للتصديق بنبوّة النبي ﷺ وهي أمر اعتقادي يُتّفَقُ على عدم جريان الخبر فيه(٣)، وهذا يعني أن المرتضى كان يرى مسألة الخبر في المجال العقائدي أمراً مفروغاً منه مع خصمه الذي كان بصدد إجابته، وليس هو مادّة النقاش في مسألة الخبر، ومعه فلا معنى لكي يقال: إن كلّ كلامه وتشديده ونقاشه خاصّ بالعقائديات كما هو واضح.

---

١ ـ انظر على سبيل المثال حواشي المشكيني ٢: ٢٦٣؛ والوافية: ١٥٧.

٢ ـ عبدالأعلى السبزواري، تهذيب الأصول ٢ : ١٠٤.

٣ ـ رسائل الشريف المرتضى، ج١، جوابات المسائل التبانيات: ٣٠ ـ ٣٤.

٥ ـ مقولة الانفتاح والانسداد وتحليل نظريّة المرتضى

المحاولة الخامسة: ما ذكره الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ) وجماعة، من أن المرتضى قائل بعدم حجية الخبر مع الانفتاح دون الانسداد، بقرينة تصريحه بإمكان اليقين بالأحكام وتحصيل قرائن العلم فيها، كما وذهابه عند فقدان الأدلّة إلى التخيير، الأمر الذي ينتج حجية الظن.

وبناء عليه، فإذا فهمنا من كلام الطوسي أنه لا يذهب إلى القول بحجية خبر مطلق الإمامي بل خصوص ما اعتضد بالقرائن العامة وغيرها كما ذهب إليه المحقّق، وهي قرائن ترجع إلى زمن الانفتاح، زال التناقض بين كلاميهما كما هو واضح(١).

وقد تبنّى المحدّث محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) في «الفوائد المدنية» هذا الجمع والتوفيق ثم قال: «فصارت المناقشة بين التحريرين العلمين المقدّسين لفظية، لا معنويّة كما توهّمه العلامة [الحلّي] ومن تبعه»(٢).

ويرى بعض العلماء المعاصرين أن إجماع المرتضى وابن إدريس قد عُلِم خلافه، ولعلّه كان لقرب عصرهما فحصل عندهما علم بالصدور، ولما وجدوا الأصحاب عاملين بالخبر، ظنّوا أنهم عاملون به لنفس الخصوصيّة التي عملوا هم بسببها به فادّعوا الإجماع(٣).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وهذه المحاولة قابلة للمناقشة:

أولاً: بما ذكره الشيخ في «فرائد الأصول» من أن ادعاء ذهاب الطوسي إلى وجود قرائن اليقين وحجيّة خصوص الخبر المحفوف يناقض ـ صراحةً ـ كلماته، فقد صرّح الطوسي بنفي عمل الطائفة بالأخبار للقرائن كما تقدّم سابقاً، ومعه فكيف يقال إنه يرى خصوص الخبر المحفوف؟! ومجرّد اجتماع الطوسي والمرتضى على العمل بالروايات المسطورة في الكتب لا يعني توافقهما في نظرية حجية الخبر أبداً.

وأما إجماع الطوسي على عمل الطائفة بالروايات الموجودة في كتبنا، فلا يعني أن كل خبر قد احتُف عنده بهذا الإجماع حتى يغدو قطعياً متيقّناً، بل المراد به أن الطائفة لا تردّ أخبار الآحاد من حيث هي أخبار آحاد لا أكثر.

نعم، مثل الأخباري الذي يدّعي اليوم اليقين بصدور النصوص لا مجال له إلا القول

---

١ ـ انظر: المحقق الحلّي، معارج الأصول: ٢١٢؛ والشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٦ ـ ١٩٨؛ والعراقي، نهاية الأفكار، ج٣، القسم الأوّل: ١٣٧.

٢ ـ المولى محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية، حجري: ٦٧، وانظر ٤٩، ٥٠، ٦٢ حيث أيّد الانفتاح في تلك الحقبة ووافق تفسير المحقّق، كما فهمه صاحب المعالم، لكلام الطوسي.

٣ ـ الشيخ محمد المؤمن القمي، تسديد الأصول ٢ : ٧٨.

بأن الطوسي كان قاطعاً بذلك بطريق أولى[١].

ويعتذر الشيخ الأنصاري ـ عقب ذلك ـ لصاحب المعالم، بأن كتاب العدّة لم يكن حاضراً عنده لدى كتابته هذا البحث، وأما المحقّق الحلّي، فلا يفهم الأنصاري من كلامه إلا أنه ينفي اعتقاد الشيخ العمل برواية أيّ إماميّ مطلقاً، وهذا غير المدّعى هنا[٢].

والإنصاف أن هذا الجواب متين واضح لكل من طالع كتابي الذريعة والعدّة، فوجد التصريح بأفكار متناقضة يصعب الجمع بينها، الأمر الذي يدلّ على استحكام الاختلاف.

ثانياً: إن اعتقاد المرتضى بانفتاح باب العلم في أكثر الأحكام ـ سيما ببركة الإجماع ـ أمرٌ لا غبار عليه، إلا أن هذا لا يعني أنه يقرّ بحجية الخبر في حال الانسداد. فضلاً عن القول بأنه لو كان موجوداً اليوم لاعتقد بالانسداد. فهذه دعوى تحتاج إلى دليل، ومجرّد اعتقادنا نحن بالانسداد اليوم إذا سقطت حجية الخبر لا يعني تحميل المرتضى ذلك، سيما وأن الطوسي المعاصر له لا يرتاب في فقدان قرائن اليقين التي كان يراها المرتضى متكاثرة، مما يدلّ على وجود منهج مختلف يمنع قياس غير المرتضى عليه، وإلا أفهل انعدمت القرائن مع الطوسي (٤٦٠هـ) فجأةً بعد وفاة المرتضى (٤٣٦هـ) في مدّة عقدين ونصف من الزمن؟!

ثالثاً: على تقدير أن المرتضى يقرّ بالرجوع إلى التخيير عند فقدان الأدلة كما بيّنا من قبل، فلا يعني قوله هذا حجية الخبر، لا بعنوانه الخاص كما هو واضح، ولا عن طريق حجية مطلق الظن، لأن المرتضى قائل بالرجوع إلى العقل، وقد فهم أن العقل يأمر بالتخيير حيث لا قاعدة أخرى، ولو كان للظن مدخلية عنده لصرّح بالرجوع إلى ما هو الراجح احتمالاً، ونفس قوله بالتخيير معناه أنه لم يأخذ فكرة دليل الانسداد التي ظهرت بشكل قوي ومعمّق فيما بعد بعين الاعتبار، وإلا لما صحّ منه إطلاق القول بالتخيير، وهذا معناه أنه لا يمكن أن يفهم من المرتضى تبنّي حجية الخبر، لا خصوصاً ولا عموماً، لا في حال الانفتاح ولا في حال الانسداد.

رابعاً: إن تحليل إجماع المرتضى وابن إدريس على أساس تسريتهما نكتة العمل بالأخبار كما ذهب إليه بعض المعاصرين وإن كان في حدّ نفسه وجيهاً ومقبولاً، إلا أنه يناقض صراحة كلام المرتضى في تقريع الطائفة وذمّها من يعمل بأخبار الآحاد، مما يدلّل على أن المرتضى فهم الإجماع من كلمات الطائفة لا فقط من جريها العملي بعملية

---

[١] ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥١ ـ ١٥٤.

[٢] ـ المصدر نفسه: ١٥٤، وتجدر الإشارة إلى أن الشيخ الأنصاري لا يمانع ـ على ما هو ظاهر تقريره الثاني للإجماع المستدلّ به على حجية خبر الواحد ـ من دعوى أن المرتضى إنما منع من حجية الخبر للانفتاح، ويقول بحجيته في حال الانسداد، انظر: المصدر نفسه: ١٦٢.

التحليل المتقدّمة، ولهذا ـ على ما يبدو ـ عبّر الشيخ الأنصاري عن إجماع المرتضى بالإجماع القولي، وعن إجماع الطوسي بالإجماع العملي(١)، فحقّ هذه الفكرة أن تجري ـ لو جرت ـ عند الطوسي لا المرتضى الذي ينقل لنا تصريحات الطائفة ومواقفها المعلنة، وستأتي وقفة خاصّة بهذا الموضوع قريباً.

خامساً: ما ذكره المحقّق العراقي في «مقالات الأصول» ـ بعد احتماله هذا الجمع ـ من أنه بعيد، بلحاظ إرجاع الأئمة عليهم السلام أنفسهم شيعتَهم إلى الثقات، ومعه لا يكون هناك انفتاح في زمانهم، فكيف بزمان المرتضى؟!(٢).

وسوف يأتي منّا كلام حول الانفتاح والانسداد بما يناقش كلام العراقي هنا.

٦ ـ الإجماع بين القوليّة والعمليّة

المحاولة السادسة: ما ذكره الشيخ الأنصاري بعد تقريره أن إجماع المرتضى قولي، وإجماع الطوسي عملي، من أنه يمكن حمل عمل الطائفة على ما احتفّ بالقرينة، وحمل قولهم على دفعهم الروايات الواردة فيما لا يرضونه من الموضوعات، وحيث إن الحمل الثاني مخالف لظاهر قولهم، أما الحمل الأوّل فليس مخالفاً لظاهر عملهم، لأن العمل مجمل من الجهة التي وقع عليها، فيؤخذ بالحمل الأول(٣)، وتكون النتيجة لصالح المرتضى في المحصّلة النهائية.

لكن الشيخ عاد واستبعد الحمل الأوّل لشهادة القرائن بفساده(٤)، وحيث إن هذه القرائن، إنما هي قرائن ترجيح لأحد الإجماعين لا جمعاً بينهما، فنترك البحث في هذه المحاولة إلى حين تحقيق أيّ الإجماعين أرجح على تقدير استحكام التعارض، ونكتفي بالتأكيد على أن نكتة العملية والقولية التي أثارها الشيخ نكتة في غاية الأهمية كما سنلاحظ، كما نشير إلى أن هذه المحاولة وإن فُهِمَ من كلام الشيخ أنها طريقة جمعٍ كما يظهر من قوله بعد ذلك فوراً: «ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر»، إلا أنها ـ كما أشار الآشتياني (١٣١٩هـ)(٥) ـ عملية تقديم أكثر من جمع لنفس كلام العَلَمين الطوسي والمرتضى، لأنها تلامس قول الطائفة وعملها، لا قول المرتضى أو الطوسي فلاحظ، وإنما أدخلناها في محاولات الجمع انسجاماً مع كلام الشيخ الأنصاري قدس سره.

---

١ ـ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٦.

٢ ـ ضياء الدين العراقي، مقالات الأصول ٢: ٨٣، ١٠٤.

٣ ـ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٦.

٤ ـ المصدر نفسه.

٥ ـ الآشتياني، بحر الفوائد: ١٦٨.

٧ ـ فكرة الإجماع الاحتفاظي

المحاولة السابعة: ما ذكره السيّد السبزواري من احتمال أن يكون مراد المرتضى الإجماع الاحتفاظي أي «احتفاظ كتب الشيعة عن التدخّل فيها، فالمراد به أنه لا بد وأن لا يتدخّل في الكتب المعتبرة كل ما لا يعتبر، لا أنه يعمل بما اعتبر منها، لأنه خلاف ضرورة المذهب، فكيف يصدر من مثل السيد؟!»(١).

وهذه المحاولة قد تبدو غير واضحة في حدّ نفسها، فإنه لا عين ولا أثر في كلام المرتضى لكتب الشيعة ومصنّفاتها حتى يكون إجماعه منصبّاً على حفظها مما لا يعتبر، ذلك أن تحديد المدخل الذي ورد منه المرتضى ساحة البحث أمرٌ في غاية الأهمية كما أشرنا سابقاً، فقد دخل المرتضى ـ ثم من بَعده ـ هذا الموضوع من تحليل حقيقة الخبر وصدقه وكذبه، ثم ذكر أقسامه، ثم التفصيل في التواتر، ثم إفادة الخبر الواحد العلم وعدمها، ثم مسألة الاستحالة العقلية والردّ على من أحال التعبد به، ثم ورود العبادة... ولا يرتاب مطالعٌ للذريعة في أن هذا المدخل الذي يرده المرتضى مدخل منهجي جذري عقلي تأسيسي لا ينظر إلى واقع الكتب والروايات بقدر ما ينظر إلى تحليل المعطيات الأوّلية ومحاكمتها على ضوء العقل تارةً والنص أخرى، فقد رفض المرتضى كلّ أدلة حجّية الخبر، ثم ادعى الإجماع المذكور، فأيّ إشارة لمسألة حفظ المصنّفات ترشد إلى هذا التفسير؟ وأين هو التصريح أو الظهور الذي اشتمل عليه كلام المرتضى مما يفيد ما تقدّم؟!

وإذا كان المقصود من هذه المحاولة القول بأنّ المرتضى كان يعتقد بصحّة جميع الروايات الموجودة في مصادر الحديث الشيعية المعتبرة كالكافي، ومن لا يحضره الفقيه مثلاً، فكيف ردّ العديد من روايات هذين الكتابين بحجّة أن هذا الخبر أو ذاك خبر واحد؟! فلتراجع دراساته الفقهية التي أشرنا إليها سابقاً في الهوامش مثل كتاب «الانتصار» و«الناصريات» و..

٨ ـ فرضيّة تأويل النصّ

المحاولة الثامنة: وهي المحاولة التي طرحها الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، ورغم توزّع بعض أجزاء هذه المحاولة في المحاولات السالفة، إلا أن تجميعها وفق مَنْهَجَة الشهيد الصدر يبقى ضرورياً لاستكمال البحث.

يحلّل الشهيد الصدر ـ بدايةً ـ مآل تعارض إجماعين، فيراه واحداً من ثلاثة أمور:

الأول: ملاحظة كل مدّعي لجماعة خاصّة مما كفى عنده لتحصيل اليقين برأي

---

١ ـ عبدالأعلى السبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٠٤.

المعصوم، وهو احتمال بعيد هنا لتصريح الطرفين بإجماع الطائفة برمّتها.

الثاني: كالأول مع حدس كل مدّعي بموقف الفئة الأخرى وأنه موافق للأولى، وهو هنا غير محتمل مع تقارب زمان ومكان المدّعيين ـ أي الطوسي والمرتضى ـ حيث اتصلا بدائرة واحدة.

الثالث: وجود تهاون وتسامح في النقل، وهو ما يبعد عن الشيخ والسيد لجلالتهما (هذا فضلاً عن الكذب).

والمحصّلة أن أحدهما جاء كلامه على خلاف الظاهر، والراجح ـ في خلاف الظاهر هذا ـ هو السيد المرتضى إذ:

أولاً: احتمال التقية وارد في حقّه دون الشيخ.

وثانياً: ما نراه من أن نصّ العدّة حسّي تقريباً لا اجتهادي حدسي، إذ مسألة الخبر مسألة عامّة، يكفي فيها أن يدرس الطوسي ولو باباً فقهياً واحداً عند المرتضى لكي يحدّد موقفه، ومعه فيحصل اطمئنان في إرادة المرتضى خلاف ظاهر كلامه[1].

وهذه المحاولة:

أولاً: لا يهدف منها الشهيد الصدر إبداء جمع من الجموع، لأنه لم يبرز جمعاً محدّداً، بقدر ما كان يريد تأسيس مبدأ الجمع، مقابل طرح أحد الإجماعين، نعم احتمال التقية الذي أبرزه يصلح كما تقدّم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ثانياً: إن احتمال التقية تقدّم الحديث عنه والمناقشة فيه في المحاولة الأولى، وقد تبيّن عدم تماميته.

ثالثاً: إن ترجيح الحسّية في الطوسي على المرتضى، يخالف صفة القولية والفعلية التي تقدّمت، وسيأتي مزيد من التعميق لها، وأن ظاهر كلام الطوسي هو الحدسية بقرائن.

رابعاً: إن الاحتمالات الثلاثة التي أبرزت في هذه المحاولة لا نقاش في الأول والثالث منها، إنما النقاش في الثاني انطلاقاً مما تقدّم عن صاحب المعالم وسيأتي، ذلك أن احتمال تأثر المرتضى بأجواء المتكلّمين كما تؤكّده مؤلّفاته ويكفينا الاحتمال هنا، واحتمال تأثر الطوسي بأجواء مدرسة الحديث كما تعطيه مؤلّفاته الحديثية والرجالية، يمكن أن يجعل كلّ واحد منهما ميّالاً لمدرسة ومتأثراً فيها أكثر، مما يدفعه لقناعته بها ووضوح أفكارها عنده، ويدفعه تبعاً لذلك أيضاً لتأويل المدرسة الأخرى، سيما إذا كان كل من الطرفين يرى وجود بعض أنصار الطرف الآخر في محيطه تأثر ـ ليس إلا ـ بشخصية الثاني الأمر الذي يخفف عنده من حجم هذا الوجود.

---

[1] ١ ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٣٨٣ ـ ٣٨٥.

خامساً: إن الاحتمالات الثلاثة التي أبرزتها المحاولة والاحتمالين الأخيرين لترجيح تأويل كلام المرتضى من الواضح أنها استقرائية لا عقلية، وبالإمكان العثور على احتمال رابع وما يزيد وربما مجموعة احتمالات منضمّة، وهذه الاحتمالات هي:

الأول: ما توحي به عبارة الطوسي ـ كما سيأتي الحديث عنها ـ من أن المخالفين معلومو النسب، فلا يضرّون بالإجماع[1]، إذ يحتمل أن الشيخ الطوسي مارس تحليلاً حدسياً لحقبة عصر الحضور فخرج بنتيجة تقضي بأنهم كانوا يعملون بأخبار الآحاد، ثم لمّا شاهد القرنين الأخيرين وما كانت عليه الشيعة من رفض أخبار الآحاد، حاول تخطّي هذه الظاهرة بفكرة معلوم النسب، ثم نسب الإجماع للطائفة، وهو إجماع ـ بقرينة موضوع معلومية النسب ـ ليس تتبّعياً اتفاقياً، بل دخولي كما هو واضح. وهذا الاحتمال وارد أيضاً.

الثاني: أن يكون الطوسي لاحظ شيوع الأخبار في أوساط الشيعة، وشيوع علوم الرجال والحديث، ولما تطوّر فكره مع المبسوط وبعده، وكثرت التفريعات عنده، شعر بعقله النقّاد أن بلوغ طريق اليقين فيها جميعاً أمرٌ عسير، وهذا معناه أنه قاس ـ اجتهاداً ـ حاله على حال علماء الطائفة أو العكس، فتصوّر أن موقفهم هو موقفه لو كانوا مكانه فنسب إليهم القول بالحجية، ظاناً أن قولهم بعدم الحجية إنما هو في فقههم المختصر كما يصرّح حول اختصاره في مقدّمة المبسوط، وأما لو دخلوا معه فقه المطوّلات لأخذوا ـ أكيداً ـ بأخبار الآحاد.

ولا يجدر بنا استغراب مثل هذه الاحتمالات سريعاً وإن لم نؤكّدها جزماً، لكن أدنى مراجعة لمبحث الإجماع المنقول للشيخ الأنصاري في فرائده[2] لا يدع مجالاً لاستغراب هذه الاحتمالات بعد أن نصّ على مدى دخالة الحدس في كثير من إجماعاتهم، ومن هنا شكّك في قيمة الإجماع المنقول كما فعل غيره الكثير بعده، ونحن نعرف كم هو عدد الإجماعات المتضاربة حول رأي الطائفة مما نقله المتقدّمون فضلاً عن المتأخرين، بل لقد ألّف الشهيد الثاني رسالةً أوضح فيها تضارب الطوسي نفسه في ستة وثلاثين إجماعاً خالفها وادعاها

---

[1] ـ يعني الإجماع الدخولي ـ وهو نظرية قديمة في الإجماع هجرت اليوم ـ أن تكون حجية الإجماع قائمة على أساس العلم بكون المعصوم أحد المجمعين، فيعلم بأن رأيه رأيهم، وبناء عليه، فإذا علمنا بمخالفة شخص لإجماع المجمعين، نظرنا فإن كان معلوم النسب، أي شخص معروفاً بالاسم و... لا يضرّ خلافه بالإجماع؛ لأنه يعلم حينئذٍ أن المخالف ليس هو المعصوم، وإذا لم يُعلم اسم المخالف وعلمت المخالفة انتقض الإجماع، لاحتمال كون هذا المخالف هو المعصوم، فلا يحصل علم بدخوله في المجمعين.

[2] ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٧٧ ـ ١٠٤.

في كتبه(١)، ولا يمكن تفسير هذه الإجماعات بما يبعد أيّ قدح عن الطوسي ﷺ إلا بإدخال فكرة الحدس والتحليل ومعلوم النسب وما شابه ذلك.

٩ ـ تنوّع مصطلح خبر الواحد في الموروث الإسلامي

المحاولة التاسعة: ما يمكن أن يقال من أن مصطلح الخبر الواحد له عدّة دلالات في التراث الإسلامي، فقد استعمل في:

١ ـ الخبر الظني الصدور بحسب ذاته، وإن صار يقينيّاً بالقرائن، أي أنه الخبر غير المتواتر.

٢ ـ الخبر الظني الصدور دائماً، فيخرج المتواتر، كما يخرج المحفوف بالقرينة القطعية.

٣ ـ خبر الواحد عن الواحد عن الواحد، فيكون أخصّ من مطلق الخبر الظني، لجواز رواية الجماعة عن الواحد أو الواحد عن الجماعة ويبقى ظنياً، ومعه فلا يكون خبر واحد، وهو أحد تعريفي الشريف الجرجاني (٨١٦هـ)، وما في قباله يسمّى المشهور(٢).

٤ ـ ما قابل المأخوذ من الثقات كما ذكره الشيخ الأنصاري نقلاً عن القزويني في «لسان الخواص»(٣).

٥ ـ الخبر الشاذ وهو ـ على ما عُرِّف في الرعاية ـ ما رواه الراوي الثقة مخالفاً لما رواه الجمهور؛ أي الأكثر، فإذاً هو الخبر المخالف للمشهور(٤).

ومع ورود هذه التعريفات ـ أو فقل: الاستخدامات ـ لخبر الواحد يمكن القول: إن الاختلاف بين المرتضى وجماعته والطوسي ومن ناصره هو في معقد الإجماع ومركزه، فيمكن أن يكون إجماع المرتضى متعلّقاً بالخبر الشاذ كما نقل عن القزويني(٥)، كما يمكن أن يكون المراد خبر الواحد عن الواحد، ويمكن أن يراد الخبر المقابل لخبر الثقة كما نقلناه عن الميرزا النائيني وغيره في المحاولة الثالثة، ومعه فتعقد المصالحة بنحو من الأنحاء ويزول التضارب.

وهذه المحاولة يفترض تطبيقها على سياق كلمات المرتضى وغيره، وإذا حاولنا

---

[١] ـ انظر: الشهيد الثاني، رسالة مخالفة الشيخ [الطوسي] لإجماعات نفسه، رسائل الشهيد الثاني ٢: ٨٤٧ ـ ٨٥٧.

[٢] ـ أبو الحسن الجرجاني، التعريفات: ١٠١، وقد جعل المشهور أحد قسمي التواتر وذكر أنه يفيد الاطمئنان كما في ص١٠٢.

[٣] ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦١ ـ ١٦٢.

[٤] ـ الشهيد الثاني، الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٨٤.

[٥] ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٢.

تطبيقها وجدناها لا تتلاءم معها، ففي المدوّنات الأصولية الشيعية يبدو أن مرادهم بخبر الواحد ـ على ما أسلفنا استعراضه في مدخل هذا الكتاب ـ هو الخبر الظني الصدور في حدّ نفسه، أي التفسير الأوّل، وعلى أقصى تقدير هو أو الثاني، ذلك أن مدخل اليقين والظن الذي دخله السيد المرتضى، وكذلك عامّة أدلّته كلّ ذلك يصبّ لصالح رفض الخبر الظني، وهو أمرٌ بيّن من مجمل كلماته في مبحث الأخبار. فلو كان مراده الخبر الشاذ والواحد عن الواحد فضلاً عن الضعيف، لكان قد بحث كلّ هذا البحث الهام لتطبيقه في موارد قليلة، وترك تحديد النظرية الأهم وهي الخبر الظني، وهو ما لا تحتمله عبارته، وكذا عبارات غيره، والكلام عينه يجري في عبارة الطوسي؛ لأن المدخل واحد والأدلة واحدة والمسير واحد.

بل لدى ردّه التمسّك بمقولة من ادعى إجماع الصحابة وعملهم بخبر الواحد، قال السيد المرتضى: بأن دليلهم عينه من أخبار الآحاد، رغم أنه ليس بالواحد عدداً كما يظهر من كلامه(١).

وقد كان هذا المعنى للخبر الواحد هو الرائج بين الأصوليين، ففي المعالم إنه ما لم يبلغ حدّ التواتر سواء كثرت رواته أم قلّت، وليس شأنه إفادة العلم بنفسه(٢). وفي البداية والرعاية إنه ما لم ينته إلى المتواتر منه(٣)، وفي الذكرى عرّف المتواتر بما بلغ رواته إلى حيث يحصل العلم بقولهم والآحاد بخلافه(٤)، وفي الوجيزة قال: هو ما لا يفيد إلا الظن قلّت رواته أو كثرت(٥)، كما ذكر العلامة الحلي في مبادئ الوصول أنه ما يفيد الظنّ وإن تعدّد المخبر، جاعلاً إياه حجّة، ناصّاً على مخالفة المرتضى فيه وجماعة، متعرّضاً لأدلة الحجية، قاصراً إيّاها على العمل دون العلم(٦). أما متأخري علماء الإماميّة فتعريف خبر الواحد عندهم بأنّه الخبر الظني أمر واضح لا حاجة إلى استعراضه.

ويبدو أن تدقيقات بعض المصطلحات ظاهرة راجت عند السنّة وغير الإمامية لا الشيعة، فقد عرّفه الجرجاني (٨١٦هـ) ـ غير ما تقدّم ـ بأنه الحديث الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً ما لم يبلغ الشهرة والتواتر، مما يدلّ على أنه أخرج المشهور الذي عرّفه فيما بعد برواية الجماعة عن الجماعة(٧)، كما فسّر الشوكاني (١٢٥٥هـ) في «إرشاد

---

١ – المرتضى، الذريعة ٢: ٦٢ ـ ٦٣.

٢ – الشيخ حسن، المعالم: ١٨٧.

٣ – الشهيد الثاني، البداية في علم الدراية: ٢٩؛ والرعاية ٦٢.

٤ – الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٤٨.

٥ – بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية: ٤، ٦.

٦ – العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠٣ ـ ٢٠٥، ٢٠٩.

٧ – الشريف الجرجاني، التعريفات: ١٠١.

الفحول» خبر الواحد بأنه ما قلّ رواته عن ثلاثة أشخاص[١]، ومع ذلك فقد عرّفه الغزالي (٥٠٥هـ) ـ وهو أقرب إلى تلك الحقبة ـ بأنه ما لا ينتهي من الأخبار إلى حدّ التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة عن خمسة أو ستة مثلاً فهو خبر واحد، مشيراً إلى أن هذا هو الاصطلاح المراد هنا، أي في مباحث الخبر من علم أصول الفقه[٢].

وخلاصة ما نريد قوله، إن ظاهر كلمات علماء الإمامية في مباحثهم الأصولية هو الخبر الظني، أي إما المعنى الأول المتقدّم أو الثاني، أما بقية المعاني فهي ـ إنصافاً ـ بعيدة عن كلمات الأصوليين والفقهاء، وإن جرى استخدامها أحياناً الأمر الذي لا نجزم بنفيه، كما أسلفناه في المدخل.

حصيلة محاولات التوفيق

وحصيلة المحاولات السالفة أن ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من عدم الممانعة عن استحكام التعارض بين الطوسي والمرتضى رغم خبرتهما بأمور المذهب الإمامي، انطلاقاً من كثرة تضارب الإجماعات حتّى في المسائل الفرعية المعنونة التي هي عنده أوضح مما هنا[٣]، هو الصحيح، ورغم أن هذه المحاولات كانت في أغلبها تهدف أن تصبّ في صالح نظرية حجية خبر الواحد ولو في الجملة، إلا أنّ السمة التي طبعتها كانت عمليات توفيق بين نصّ الطوسي والمرتضى، ومن هنا اعتبرت محاولات جمع ومصالحة.

وإذا ما حصل فشل في التوفيق، لزمنا محاكمة الإجماعين وتقييمهما وفقاً لما بأيدينا من معطيات تساعد في اكتشاف الموقف الشيعي من الخبر في تلك الحقبة، ومن ثم إصدار حكم بترجيح إجماع على آخر أو القول بعدم وجود إجماع شيعي أساساً في تلك الحقبة، وانما انقسام في الرأي إزاء هذا الموضوع الشائك والحسّاس.

وطبقاً لذلك نذكر هنا التقييمات التي قدّمت أو يمكن تقديمها لكلامي المرتضى والطوسي إن شاء الله تعالى.

---

١ ـ الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول: ٧٧.

٢ ـ أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول ١: ٤٣٣.

٣ ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٥.

محاكمة الوثائق

إجماعا المرتضى والطوسي في ميزان التقويم

وفي سياق التقويمات، برز الشيخ الأنصاري في دفاعه عن إجماع الطوسي، ونظراً لكون أغلب التقييمات التي ذكرها العلماء تصبّ لصالح إجماع الطوسي، سوف نجعل بحثنا ضمن هذا السياق، مفردين معزّزات إجماع الطوسي أولاً، لنبحث بعد ذلك - ثانياً - مضعّفات إجماعه، وسوف يلاحظ القارىء أننا في الحالين قد ندعم إجماع الطوسي إمّا من خلال تضعيف إجماع المرتضى، أو مباشرةً، وكذلك نضعّف إجماع الطوسي إما مباشرةً أو عبر تقوية إجماع المرتضى، حتى نلملم المحاولات المذكورة، أو ما يمكننا ذكره دون أن نقع في تشتّت.

وحاصل أهم معزّزات إجماع الطوسي ما يلي:

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

معزّزات إجماع الشيخ الطوسي

المعزّز الأوّل: إنّ إجماع المرتضى معارضٌ بإجماع الطوسي في العدّة، مما يفضي إلى تضعيفه، وبالتالي إلى فقده قيمته أيضاً، لا على مستوى البحث التاريخي فحسب، بل على مستوى الاستدلال به على عدم حجية الخبر أيضاً(١).

وهذا الوجه يفترض بطبيعته أن يطال إجماع الطوسي أيضاً، الأمر الذي لم يأتوا على ذكره عندما تعرّضوا للاستدلال على حجية الخبر بالإجماع، بل إن الميرزا النائيني (١٣٥٥هـ)، الذي سجّل الإشكال المتقدّم عينه على إجماع المرتضى، حينما وصل إلى إجماع الطوسي قال: إن كشف عن رأي المعصوم فهو وإلا فلا عبرة به، دون أن يشير إلى معارضته بإجماع المرتضى(٢).

---

١ - راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١٥؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٣٩؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٤؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٣؛ والحائري، درر الفوائد ٢: ٣٨١؛ والسبحاني، إرشاد العقول ١: ٢١٣؛ والعراقي، مقالات الأصول ٢: ٨٢؛ وانظر السيد محمد الحسيني الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٥٥؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ١٣٦.

٢ - النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٣ - ١٩٤.

والإنصاف أن بعض الفقهاء ـ ومنهم الإمام الخميني ـ اعتبروا إجماع الطوسي أيضاً موهوناً بمعارضته إجماع غيره، ولهذا شكّكوا في وجود إجماع شيعي حول هذا الموضوع معتبرينه مسألة خلافية غير متّفق عليها(١)، ورغم الإجماعات، يرى الخراساني (١٣٢٩هـ) صاحب الكفاية ـ يتابعه المحقق الإيرواني (١٢٤٥هـ) ـ أن ثمة خلافات حقيقية في التفاصيل بين القائلين بحجية الخبر، ولهذا لا يمكن الأخذ بإجماعهم المحصّل أو المنقول، بل إن الاتفاق على الحجية في الجملة يبدو أن دون إثباته ـ عنده ـ خرط القتاد كما يصرّح(٢).

وبهذا يظهر أن العلماء المتأخرين لم يتمكّنوا ـ جميعهم ـ من الجزم بانعقاد إجماع شيعي على مسألة حجية الخبر رغم أنهم قائلون بالحجية. وما يجعلنا نفهم تركيزهم على إجماع المرتضى أكثر من إجماع الطوسي في معركة توهين الإجماعات المدّعاة هو أنهم ـ أي المتأخرين ـ قائلون بحجية خبر الواحد، لذا كان من المطلوب منهم ردّ إجماع المرتضى، أما إجماع الطوسي فلم يكونوا بحاجة ملحّة إليه ما دامت آية النبأ والسيرة العقلائية هما أهم مدارك الحجية عندهم.

أما العلماء الذين أصرّوا على تصحيح مقولة الطوسي، لا فقط ردّ مقولة المرتضى، كما فعله الشيخ الأنصاري، فقد تقدّموا خطوةً أكثر عمقاً بذهابهم إلى تجميع قرائن تنتصر لإجماع الطوسي، وسنمرّ عليها قريباً بإذن الله في طيّات المعزّزات القادمة.

وبهذا ظهر أنّ هذا ليس معزّزاً ما دام متساوي النسبة إلى الطرفين.

المعزّز الثاني: إن إجماع الطوسي معزّز بإجماعات أخرى مدّعاة من قبل جهابذة العلماء، كما ذكره الأنصاري في «فرائد الأصول»(٣)، والإجماعات الأخرى هي:

١ ـ الإجماع الذي نقله السيّد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس (٦٦٤هـ)، وهو إجماع ينسبه ابن طاووس إلى الطوسي وغيره لا فقط إلى الطوسي، مما يعطيه مزية زائدة، قال ابن طاووس ـ فيما حكاه في الفرائد ـ : «ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه ـ أي المرتضى ـ أن الشيعة تعمل (لا تعمل) بأخبار الآحاد في الأمور الشرعية؟! ومن اطّلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار، وجد المسلمين والمرتضى وعلماء

---

١ ـ انظر: الإمام الخميني، تنقيح الأصول ٣: ١٩٠ ـ ١٩١؛ وراجع: المحقق الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٤؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٣٧ ـ ٢٣٨؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٥٢٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦١؛ والمؤمن القمّي، تسديد الأصول ١: ١٠١.

٢ ـ الخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٧؛ وانظر: المحقق الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٤.

٣ ـ الشيخ الأنصاري استعرض الإجماعات المدّعاة دون أن يقول بأن الثلاثة الأخيرة تدعم الأوّل، لكن مآل كلامه إلى ذلك أيضاً.

الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدّة، وغيره من المشغولين بتصفّح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنّفين»[1].

وهذا النص لم يعثر عليه محققو كتاب الفرائد، كما لم يُعثر على أولئك الذين نسب ابن طاووس ادعاء الإجماع إليهم غير الطوسي، إذ لم يدّعِ أحد الإجماع عداه فيما وصلنا من نصوص ومصادر، هذا علاوة على أن بعض نسخ الفرائد ذكرت كلمة «المرتضى»، ومن الواضح حينئذٍ أن نسبة القول بحجية خبر الواحد إليه مع تصريحه بعدم ذلك، إنما هي نسبة اجتهادية مستنبطة من أخذ المسلمين بأخبار المصنّفات، وجريهم العملي، الأمر الذي سنجد لاحقاً أنه لا يدل دائماً على قولهم بالحجية.

٢ ـ الإجماع الذي ادعاه العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) في «نهاية الوصول» كما فهمه الأنصاري، حيث ذكر ذهاب الأخباريين إلى القول بالحجية مطلقاً، أما الأصوليون فقالوا بها في الفروع، ولم ينكر سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم[2].

وقد أنكر بعض الفقهاء المعاصرين دلالة هذا النص على الإجماع، بعد عدم ورود كلمة إجماع أو مشابهها فيه وفي نصّ المجلسي القادم، وتصريح العلامة بمخالفة السيّد وأتباعه[3]، وهو إنكار في محلّه إذا قصد من الإجماع الاتفاق لا المقدار الذي يطلب منه الحجية، ونحن فعلاً بصدد الأوّل، سيما وأن المرتضى ليس لوحده بحسب نصّ العبارة، وسوف يأتي تعليق على كلمة «أتباع المرتضى» لاحقاً.

٢ ـ الإجماع الذي ادعاه العلامة المجلسي (١١١١هـ) في بعض رسائله ـ على ما نقله عنه في الفرائد ـ من تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد[4].

وهذا النص لم نعثر عليه، سوى ما ذكره محققو الفرائد من أنه ورد في البحار، ولمّا رجعنا إلى البحار، وجدناه يقول: «وعمل أصحاب الأئمة على أخبار الآحاد التي لا تفيد العلم في أعصارهم متواتر بالمعنى؛ لا يمكن إنكاره»[5]، ومن الواضح أن هذا النص

---

[1] ١ ـ انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٦ ـ ١٥٧.

[2] ٢ ـ العلامة الحلّي، نهاية الوصول: ٢٩٦؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٧.

[3] ٣ ـ الغروي الإصفهاني، پيرامون ظن فقيه: ٣٢٥، ٣٢٩.

[4] ٤ ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٧.

[5] ٥ ـ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٤٥، ونحن نستبعد أن يكون هذا هو النص الذي أراده الشيخ، لأنه بعد جملة صفحات صرّح بهذا النص ناسباً له إلى المجلسي في البحار، فما نسبه له هنا في بعض رسائله مما يقوّي احتمال أن مراده غيره، مما لم نوفّق في العثور عليه.

أجنبي عن بحثنا إلى حدّ معين، ذلك أنه يحكي عن حقبة عصر الحضور، فيما تتحدّث عن مرحلة الغيبة وموقف علمائها فلاحظ، على أنه ليس نصاً جلياً في ادعاء الإجماع.

وعلى أيّة حال:

أ ـ فهذه الإجماعات الثلاثة الداعمة ـ حسب رأي الأنصاري ـ تعود إلى القرن السابع، والثامن، والثاني عشر، ومن غير الواضح أن تكون هذه الإجماعات على تقدير صدورها من أصحابها ـ جميعهم ـ مستقلّة عن إجماع الطوسي، وعن الرأي الغالب عند المتأخرين في مسألة حجية الخبر، كما ذهب إليه السيد حسين البروجردي[1].

ب ـ إنّ التمسّك بإجماع صاحب البحار ـ كصاحب الوسائل ـ في أمر يمسّ الموضوع الأخباري مع فرض رفضنا للمنهج الأخباري كما عليه الأصوليون، وهكذا التمسّك بإجماع ابن طاووس على ما عنده من مشرب حديثي يضعّف من درجة الكشف بلحاظ ارتفاع احتمال تدخّل القناعات في تكوين إجماع استنباطي، إذ لعلّ الأخباريين ادعوا الإجماع على العمل بالخبر مع اعتقادهم باعتبار الكتب الأربعة جميعها، بعيداً عن قطعيّتها، سيّما وأن المجلسي قائل باعتبار الكتب الأربعة لا بقينيّتها كما سيأتي.

ج ـ إنّ تأييد إجماع الطوسي بهذه الإجماعات المتأخّرة يعارضه تأييد إجماع المرتضى بإجماعات أقرب زمناً إلى تلك الحقبة ـ مثل كلام ابن إدريس وما نقلناه عن الشيخ المفيد والطبرسي ـ فقد كانت تأييدات الثلاثة أقوى؛ نظراً لقربهم الزمني، ومجرّد القول إن هذا أو ذاك من أتباع الشريف المرتضى كابن إدريس، لا يلغي قيمة إجماعه كلّيةً لصالح أطراف هي نفسها تصنّف من أنصار مدرسة الطوسي أيضاً، وإذا كان إجماع المجلسي (١١١١هـ) مفيداً فلماذا لا يكون قول الفاضل التوني (١٠٧١هـ) المعاصر له ذا قيمة بعد نصّه على ذهاب أكثر الأصوليين إلى عدم الحجية، وعدم وجدانه قائلاً بها ما قبل العلامة الحلّي، بل ونسبته القول بعدم الحجية إلى الصدوق نفسه في كتاب الغيبة المفقود اليوم؟![2]، وإذا كان إجماع المجلسي يغتفر فيه صراحة نصّ المرتضى وأنصاره على نفي الحجية فلماذا لا يغتفر للفاضل التوني صراحة نصّ الطوسي في الحجية، بل يعلّق الشيخ الأنصاري على كلامه ـ أي التوني بعدما كان ظاهره أن الطوسي لا يعمل بخبر الواحد ـ بقوله: «وهو عجيب»؟![3].

وقد تكرّرت النصوص اللاحقة ممّن هم خبراء في الحديث أيضاً تدلّ على ذهاب أكثر المتقدّمين لإنكار خبر الواحد، فقد صرّح الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في كتاب «الذكرى»

---

[1] ـ السيد البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٢٨.

[2] ـ الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه: ١٥٨.

[3] ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٠٩.

بأن «جلّ الأصحاب (أنكروا خبر الواحد) كأنهم يرون أن ما بأيديهم متواتر أو مجمع على مضمونه وإن كان في حيّز الآحاد»(١)، وقد عبّر الشيخ حسن (١٠١١هـ) صاحب منتقى الجمان بقوله: «وإذا أطلقت الصحّة في كلام من تقدّم فمرادهم منها الثبوت أو الصدق»(٢)، مما يكشف عن الفكرة نفسها، وقد صرّح الشيخ البهائي (١٠٢١هـ) في وجيزته بأنه «ردّ الآحاد الصحاح المرتضى وابن زهرة وابن البرّاج وابن إدريس وأكثر قدمائنا ﷺ»(٣)، فانظر كيف عطف على المسمّين عبارة «أكثر القدماء»، مما يدلّ على أنه يرى ذهاب كثيرين غيرهم، وقد أعاد البهائي كلامه هذا بعينه، مستبدلاً عبارة «أكثر» بـ«كثير» في كتابه الأصولي المعروف «زبدة الأصول»(٤)، كما ذكر الشيخ أحمد بن عبدالرضا البصري (١٠٨٥هـ) في «عمدة الاعتماد» أنّ أخبار الآحاد «ردّها السيد المرتضى ﷺ وأكثر المتقدّمين»(٥)، ومع ذلك كلّه، كيف نأخذ بكلام ابن طاووس والعلامة والمجلسي ـ على تقدير الدلالة ـ ونتجاهل نصوصاً معاكسة، لا نريد فعلاً أن نثبتها بقدر ما نريد أن نضعّف بها هذا المعزّز؟! وهي نصوص جاءت عن التوني (١٠٧١هـ)، والشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)، وصاحب المعالم (١٠١١هـ)، والشيخ البهائي (١٠٢١هـ)، والبصري الميبدي (١٠٨٥هـ)، وقد تقدّم أن المحقق الحلي (٦٧٦هـ) يقول بذلك(٦)، علاوةً على عموم من قال بأن الصحيح عند القدماء هو القطعي ـ وهم أكثر الأخباريين أو كثيرهم ـ وسيأتي قولهم.

ولكي يتجاوز الشيخ الأنصاري عقبة أن هذه الإجماعات إجماعات منقولة، يذكر أنها محفوفة بقرائن صحّتها وصدقها(٧) مما سيأتي قريباً حاله في مطاوي المعزّزات القادمة.

وبما أسلفناه تظهر القرينة السادسة بحسب ترتيب صاحب الفرائد والتي دعّم فيها الإجماعات المنقولة، حيث كانت تكراراً لنصّ كلام البحار المتقدّم(٨)، فلا نعيد.

المعزّز الثالث: ما ذكره الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) وحكاه الأنصاري عن المفيد الثاني ولد الطوسي (حوالي ٥٠٠هـ)(٩) من أن الأصحاب كانوا: «يتمسكون بما يجدونه في شرائع

---

١ ـ الشهيد الأوّل، الذكرى ١: ٤٩.

٢ ـ الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ١: ١٥.

٣ ـ بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية: ٦.

٤ ـ بهاء الدين العاملي، زبدة الأصول: ٩١.

٥ ـ أحمد البصري، عمدة الاعتماد: ٢٠٠.

٦ ـ المحقّق الحلّي، المعتبر في شرح المختصر ١: ٢٩ ـ ٣٠.

٧ ـ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٧ ـ ١٥٨.

٨ ـ المصدر نفسه: ١٦٠.

٩ ـ المصدر نفسه.

الشيخ أبي الحسن بن بابويه ـ رحمة الله عليهم ـ عند إعواز النصوص، لحسن ظنّهم به، وأن فتواه كروايته، وبالجملة تنزل فتاويهم منـزلة روايتهم». فلولا أنهم عملوا بالخبر ما فعلوا ذلك[1].

وسيأتي منّا ما يناقش في مبدأ الرجوع إلى عمل الطائفة وليس إلى قولها فانتظر، غير أنّه مع ذلك ثمّة خصوصية قد تبقي هذه القرينة في وضع شبه قوي، وهي تسمية المصدر الذي رجع إليه الأصحاب، أي كتاب الشرائع للصدوق الأوّل (٣٢٩ هـ)، مع العلم بأنه خبر واحد ظني، إلا إذا قيل ـ وهو قول لا بأس به ـ بأنهم يرونه متيقن أو مطمأنّ الصدور؛ لجلالة صاحبه ومن روى عنهم. أو قيل: إن معنى أخذهم به أخذهم به على نحو القضية المهملة لا الكليّة، أي دون تحديد أن هذا الأخذ أخذٌ بكل أخباره وإن كان ذلك خلاف ظاهر عبارة الذكرى، أو يقال بأن «الأصحاب» يراد بها القضية المهملة لا جميعهم، مما يفيد في ردّ إجماع المرتضى لا إثبات إجماع الطوسي، والواسطة ثابتة بين الأمرين.

المعزّز الرابع: ما ذكره المحقق الحلّي (٦٧٦هـ) في كتابه «المعتبر» ـ وفق ما فهمه الشيخ الأنصاري ـ من «أنّ علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل، وليس المرادُ عملَهُم بخبر المجروح والعدل إذا أفاد العلم بصدقه، لأن كلامه في الخبر الغير العلمي، وهو الذي أحال قوم استعماله عقلاً ومنعه آخرون شرعاً»[2].

ونحن لدى تحليلنا سابقاً نظريّة المحقّق الحلّي في السنّة المحكيّة، وقفنا أمام احتمالين معقولين هما:

الاحتمال الأول: إنّ المحقق الحلّي قائل بنظريّة اليقين كالشريف المرتضى من قبل، وهذا القول منه يبدو واضحاً جداً في كتاب «المعتبر» وقسم من نصوصه في كتاب «معارج الأصول»، ومن الممكن أن تُجرى بعض التأويلات على القسم الآخر من نصوص المعارج لصالح مجموع نصوصه الأخرى، وتكون النتيجة، تبنّي الحلّي مدرسة الرفض لأخبار الآحاد.

الاحتمال الثاني: أن يكون المحقق الحلّي ملتزماً بمدرسة الطوسي، ومتشدّداً في رفض حصر خبر الواحد بالسند اعتباراً أو رفضاً في كتاب «المعارج» الذي ألّفه قبل «المعتبر»، لكنه عدل عن نظريته إلى تبنّي مواقف مدرسة اليقين في كتاب «المعتبر»، فيكون محسوباً في بداية حياته على مدرسة الطوسي، وفي نهايتها على مدرسة المرتضى.

---

[1] ١ ـ الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٥١؛ وانظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٠، لأن كتب المفيد الثاني غير متوفّرة اليوم، كما أشار لذلك أيضاً محققو فرائد الأصول.

[2] ٢ ـ انظر: المحقق الحلّي، المعتبر في شرح المختصر ١: ٢٩؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٠.

وقد قلنا: إنّ احتمال كون المحقق الحلّي مؤمناً مطلقاً بمدرسة الطوسي احتمال ترفضه نصوص المحقّق نفسه، وهذا معناه أنّ الاستناد إلى المحقق لتأييد نظرية الطوسي يحتوي على إشكالية، سيما إذا عرفنا أنّه ممن نسب رفض أخبار الآحاد إلى أكثر الإمامية كما مرّ سابقاً بالتفصيل، فلماذا يؤخذ بنصّ له وقع جدلٌ فيه، ويُترك نصّ آخر واضح صريح في «المعتبر» على رفض الإمامية أخبار الآحاد؟!

فهذا المعزّز غير وجيه كما يظهر، ويبدو أكثر بمراجعة ما أسلفناه عند سرد نظريّة المحقق الحلّي.

المعزّز الخامس: ما ينقله الشيخ الأنصاري أيضاً عن ابن إدريس الحلّي (٥٨٩هـ) في «خلاصة الاستدلال» من أن القمّيين وابنَي بابويه و... «عاملون بالأخبار المتضمنة للمضايقة، لأنهم ذكروا أنه لا يحلّ رد الخبر الموثوق برواته»[١].

ويستغلّ الشيخ الأنصاري هذه الثغرة ليجدّد نقده على ابن إدريس بإقراره هذا بعمل الطائفة بخبر الثقة، مستدركاً بإلا أن يريد المعلوم الصدور، وفيه ما فيه، أو يريد بالخبر العلمي ما أفاد الوثوق والاطمئنان[٢].

لكن هذا الوجه يصلح ملاحظة على مدّعي إجماع المرتضى لا قرينة داعمة لإجماع الطوسي على نحو مباشر، كما أنّ الأخذ بنصّ لابن إدريس وهو ممن يصرّح بعدم عمل الشيعة بالخبر الواحد تبعاً للمرتضى، هو أخذٌ بنصٍّ من نصين، ولو جازت هذه الطريقة لجاز لنا إبداء تعارض ـ كما تقدّم وسيأتي ـ في كلام الطوسي، وإذا كان حلّ التعارض هناك بأن الطوسي مرّ بمراحل على هذا الصعيد، فإن رسالة خلاصة الاستدلال لا نعلم ـ حيث لم تصلنا ـ متى كتبها ابن إدريس، فلعلّه تابع الطوسي في بداية حياته الأمر الذي عدل عنه فيما بعد في سرائره، سيّما وأنّه يأتي على ذكر هذا الكتاب في «السرائر» بصراحة[٣]، مما يعني أنّه كان قد ألّفه قبل السرائر.

وإذا لاحظنا بدقّة نصّ ابن إدريس وجدناه ينسب العمل بالخبر الموثوق رواته إلى جماعة لو تأمّلنا في مشربهم لوجدناهم من تيار الحديث كالقمّيين وابني بابويه، وهو إمّا تيار نعلم من الخارج أنه يعمل بأخبار الآحاد ربما حتى في أصول الدين ـ أحياناً ـ على رأي، أو نعلم أنّه كان يحصل لهم اليقين من أخبار الثقات، سيما مدرسة قم التي عُرف عنها أنّها ما كانت تقبل الخبر إلا بعد تصفيته مراراً وتكراراً، فحصول اليقين لهم من الخبر الموثوق برواته غير بعيد بعد ذلك، فأراد ابن إدريس أن يجعل هذا مستمسكاً له،

---

[١] ـ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٩.

[٢] ـ المصدر نفسه.

[٣] ـ ابن إدريس الحلي، السرائر١: ٢٧٣.

بعد أن اعتبر رواة أخبار المضايقة موثوقين، كما أنّ نصّ ابن إدريس قد يبطل على أبعد تقدير ـ بعيداً عما أسلفنا في مسألة الإجماع ـ إجماعه وإجماع المرتضى كوثيقة تاريخية، لا أنه يمثل إقراراً بإجماع الطائفة على العمل بأخبار الآحاد، حتى يكون قرينة على صحّة إجماع الطوسي وابن طاووس و....، وإلا فلماذا لا نسقط إجماع الطوسي بمعارضته لرأي المرتضى وأنصاره بقطع النظر عن ادّعائهم الإجماع؟!

وأما ما ذكره بعض المعاصرين من رجحان أن يكون قصد ابن إدريس ـ بقرينة آرائه في بقية كتبه ـ هو الخبر المحفوف بالقرينة(١)، فهو احتمال وارد، لكنه فاقد لما يرجّحه بعد أن كان ظاهر العبارة لا ينسجم معه.

المعزّز السادس: دعوى الرجالي الكبير أبي العباس النجاشي (٤٥٠هـ) أن مراسيل ابن أبي عمير (٢١٧هـ) مقبولة عند الأصحاب (لا للقطع بل للعلم بأنه لا يرسل إلا عن ثقة)، ونحو هذه الدعوى ما ذكره الشهيد الأول في الذكرى(٢).

وقد حاول بعض المعاصرين تفسير نصّ النجاشي بأنه تدليل على توثيق ابن أبي عمير لا أكثر(٣)، لكن الإنصاف أن عبارته ظاهرة في الأخذ بنفس مراسيله مما لا معنى له إذا حصرناه في نفس التوثيق، علاوةً على أنه كان قد وثّقه في بداية الترجمة.

المعزّز السابع: ما ادّعاه محمد بن عمرو الكشي صاحب الكتاب الهام «معرفة الرجال» من إجماع العصابة ـ أي الشيعة ـ على تصحيح ما يصحّ عن جماعة(٤)، والتصحيح هو العمل بالخبر لا عدّه مقطوعاً يقينياً، لأن الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة كما يراه الشيخ الأنصاري، والصحّة عندهم هي الوثوق لا اليقين(٥).

لكن هذه القرينة يمكن أن تقع مثار نقاش، وفقاً لما ذكره جماعة من المحققين الرجاليين في تفسير نصّ الكشي المنظور(٦)، بقطع النظر عن أن تكون الرواية التي وردوا

---

١ ـ الفروي الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

٢ ـ انظر النجاشي، الرجال: ٣٢٦، رقم ٨٨٧؛ وذكرى الشيعة ١: ٤٩؛ وفرائد الأصول ١: ١٥٩..

٣ ـ الفروي الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ٣٤٠.

٤ ـ الطوسي، اختيار معرفة الرجال للكشي: ٣١٢، ٤٤١، ٥٩٩.

٥ ـ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٨.

٦ ـ انظر السيد الخوئي في معجم رجال الحديث ١: ٦١ ـ ٦٢، حيث ذهب إلى إفادة نص الكشي وثاقة أصحاب الإجماع فقط، ولاحظ معركة الآراء والاختلاف في هذا النص فيما نقله الكاظمي من آراء في عدّة الرجال ١: ١٩٧ ـ ٢٠٠؛ ومثله الكلباسي في سماء المقال في علم الرجال ٢: ٣٢٩ ـ ٣٤٩؛ ولاحظ استعراض الأقوال أيضاً في أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، بقلم محمد علي علي صالح المعلم، تقرير درس الشيخ مسلم الداوري: ٣٨٩ ـ ٣٩٨؛ وكذلك السبحاني، كليات في علم الرجال: ١٧٨ ـ ٢٠٢، وغيرها من الكتب سيّما ما ذكره المحدّث النوري.

فيها مأخوذاً بها ومعمولاً عليها، وهذا معناه أن نصّ الكشي يراد منه إبراز أخذ الطائفة برواياتهم من حيث هم، ومن غير البعيد أن يكون هذا العدد المحدود من أعاظم الرواة مما يفيد قولهم اليقين ولا يرقى الشك إلى منزلتهم عند أبناء الطائفة نظراً لجلالتهم وعلوّ قدرهم وضبطهم واهتمامهم بالحديث، حتى لو جاؤوا بمراسيل كابن أبي عمير وصفوان ومحمد بن أبي نصر البزنطي، ومعه فلا يكون في النص دلالة قويّة على المراد. وإن كانت الدلالة الضعيفة بدرجة من الدرجات ما تزال قائمة.

وأمّا القول بأن الصحيح عند القدماء هو ما أفاد الوثوق وسكون النفس كما ذكره جماعة منهم البهائي (١٠٣٠هـ) في مشرق الشمسين[١]، فهو ما لا يكفي فيه الاعتماد على كلمات المتأخرين من علماء الرجال والحديث، ذلك أن جهودهم استنباطية، ومن ثم فنحن مطالبون بتحليل هذا المصطلح في تلك الحقبة، فهل كانت الاستخدامات متّحدةً له بالنسبة للفئات المختلفة؟ وهل كان مراد المرتضى وابن إدريس من مصطلح الصحيح نفس مراد الطوسي وأنصار مدرسته؟!

إنّ ما نبحث عنه هنا، هو تحديد نظريتهم، وما يأخذون من خبرٍ وما يذرون، فلا يكون نصّ العلماء المتأخرين الذين يفترض أنهم مارسوا اجتهاداً في فهم الأمر كما مارسه الأنصاري ومن بعده، نصّاً حاسماً قاطعاً للخلاف، فإذا ثبت هنا أن المرتضى قائل بحجية خصوص الخبر العلمي فكيف يقال: إن مصطلح الصحيح عنده هو الخبر غير العلمي الذي أفاد الوثوق فضلاً عمّا لو لم يفده على طريقة التعبّد بالحجية، فإنّ مورد حجيّة الخبر تعبّداً غير مدلول عليها في هذا المعزّز أبداً.

والذي يشهد على اجتهادية تعريف مصطلح الصحيح هو أنّ بعض الأخباريين وتبعهم بعض المعاصرين، عرّفه ـ عند القدماء ـ بما ثبت عن المعصوم ﷺ بالتواتر أو قرائن القطع، كما فعله الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في خاتمة الوسائل، والمحدّث الاسترآبادي في «الفوائد المدنية»[٢]، فبعيداً عن معارضته لكلام البهائي يدل لا أقلّ على أن المصطلح خضعت معرفته للبحث الذي نحن فيه، فهذا البحث أسبق، فلا يكون تعريف الصحيح شاهداً عليه أو دليلاً لطرف على آخر؛ إلا إذا كان هناك نصّ صريح للقدماء في تعريف الصحيح، ولا يبدو موجوداً.

ولا نريد هنا نفي مقولة الشيخ البهائي، بل نراها صحيحةً في الجملة، وإنّما نريد نفي إطلاقها من جهة، والأهم من ذلك نفي كون نصّ المتأخّرين عنصراً حاسماً للنزاع

---

[١] ـ بهاء الدين العاملي، مشرق الشمسين وإكسير السعادتين: ٢٦.

[٢] ـ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ١٩٦؛ والاسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ٤٩، ١٠٣؛ والغروي الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ٣٦١.

فيها من جهةٍ أخرى، وليلاحظ القارئ معي ذلك جيّداً[1].

المعزّز الثامن والتاسع والعاشر: ما ذكره الشيخ الأنصاري أيضاً بقوله: «وإذا ضممت إلى ذلك كلّه ذهاب معظم الأصحاب بل كلّهم، عدا السيد وأتباعه، من زمان الصدوق إلى زماننا هذا، إلى حجية الخبر الغير العلمي، حتّى أنّ الصدوق تابعٌ في التصحيح والردّ لشيخه ابن الوليد... ثم ضممت إلى ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلّماً عندهم، مثل قولهم: فلانٌ لا يعتمد على ما ينفرد به، وفلان مسكون في روايته، وفلان صحيح الحديث، والطعن في بعض بأنه يعتمد الضعفاء والمراسيل، إلى غير ذلك، وضممت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسئلة الروايات السابقة، من أن العمل بالخبر الغير العلميّ كان مفروغاً عنه عند الرواة، تعلم علماً يقيناً صدق ما ادّعاه الشيخ من إجماع الطائفة»[2].

ولقد جزم شيخ الرسائل بإجماع الطوسي حدّاً قال فيه: «فالشاك في تحقّق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية، اللهم إلا في ضروريات المذهب»[3]، مما يؤكّد أن الشيخ الأنصاري كان يريد من قراءته تأييد إجماع الطوسي لا دحض إجماع المرتضى فحسب.

قال الميرزا القمي (١٢٣١هـ) في «القوانين المحكمة»: لو كان صحيحاً ما يدّعى من المرتضى و.. لما خفي على الشيخ فلا يؤخذ به[4].

ولعلّ الشيخ الأنصاري قد أخذ بعض هذه النقاط عن الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) في رسائله الأصولية، ففي سياق نقاشه للأخباريين لردّ قولهم بقطعية النصوص وأن مصطلح الصحيح لا يراد به القطعي، ذكر الوحيد جملة شواهد أيضاً، منها: بناؤهم في

---

[1] ١ - وقع كلام بين العلماء في معنى مصطلح الصحيح قديماً، فقال البعض: إنّه العمل بالحديث أو الظن بالصدور والوثوق به كما في رجال الخاقاني: ٢٠٥؛ والشيخ الأنصاري في الفرائد ١: ١٥٨؛ والنراقي في شعب المقال: ١٤؛ والجزائري في حاوي الأقوال ١: ٩٩، ١١٦؛ ومحمد تقي الإصفهاني في هداية المسترشدين ٣: ٣٨٤؛ والكجوري في الفوائد الرجالية: ٥٤؛ والملا علي كني في توضيح المقال: ٤٢، ٦٠، ٦٣ ـ ٦٤؛ والسيّد حسن الصدر في نهاية الدراية: ١١٥ ـ ١١٦؛ وعموماً، الكثير من المتأخرين القائلين بأخبار الآحاد الظنية؛ وذهب آخرون كالأخباريين إلى أنه المعلوم الصدور ولو بالعلم العادي، وممّن ناصر هذا الرأي الطريحي في جامع المقال: ٣٥ ـ ٣٦. وسيأتي ما يتصل بتعريف الصحيح في الفصل الثالث، وما يتصل بتعريف الوثوق في الفصل الخامس، إن شاء الله تعالى.

[2] ٢ - مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦١، ونحوه ص١١٥؛ وانظر: الشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٦٦ ـ ٢٦٧؛ والخوئي، الهداية في الأصول ٣: ١٧٠؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٣٤.

[3] ٣ - المصدر نفسه.

[4] ٤ - الميرزا أبو القاسم القمي، القوانين المحكمة: ٤٢٩.

التصحيح على قول شيخهم، وأن موافق الكتاب عندهم قطعي رغم أنه لا يفيد القطع، كما يذكر شواهد من كلمات الصدوق، ويعزز البهبهاني مقولته في شيوع العمل بخبر الواحد في الوسط الشيعي بقوله: إن أكثر الفرق الشيعية الضالّة إنما نشأ بسبب وضع الحديث وتحريفه، فلو لم يكن الشيعة عاملين بالخبر لما حصل كلّ ذلك[1].

ويمكن التعليق على القرائن الأخيرة بـ:

أولاً: كيف عرفنا أن معظم الأصحاب المتقدّمين عدا المرتضى وأنصاره قد ذهبوا للقول بحجية الخبر الواحد؟ فإن قُصد الاعتماد في ذلك على ادعاء الطوسي وابن طاووس ومن بعدهما فهذا دور، لأننا حسب الفرض نجمع قرائن لدعم الإجماعات المنقولة منهم ﷺ، وإن أريد إثبات ذلك بالتتبّع فهذا ما لم يحصل، ولو حصل لكان هو بنفسه حجة لنا دونما حاجة للإجماعات المنقولة، بل إن التتبع طبقاً لما وصلنا عن تلك الحقبة قد يقضي بعكس ما أفاده الطوسي، لأن أنصار المرتضى ـ حسبما بحثنا سابقاً ـ هم إلى جانب المفيد، كلٌّ من ابن البرّاج، وابن زهرة، وابن إدريس، وابن شهرآشوب، والطبرسي، و... وهم أكابر فقهاء الشيعة في القرن الرابع والخامس والسادس، فكيف يصحّ اختزال هؤلاء الفقهاء بكلمة «أتباع السيد» أو الشاذ كما فعله الخاقاني في رجاله[2] فيما ينعت أنصار الطوسي الذين لا نعرفهم بوضوح في الغالب في تلك الحقبة ولم يرد عنهم نص صريح أو ظاهر ... ينعتون بالمشهور والإجماع؟!

ثانياً: إن إضافة «إلى زماننا» بما يوحي بالكثرة الكاثرة، هي إضافة غير منتجة هنا، لأن المهم هو القرن الرابع والخامس والسادس، أما من بعدهم فإن شهرتهم ليست بتلك المثابة، بل إنها لا تعارض نصّ المفيد والمرتضى وابن إدريس الظاهر في الحديث عن عصرهما لا ما بعدهما، حتّى تجعل مرجّحاً لإجماع الطوسي عليهما.

ثالثاً: إن الاستشهاد بالشيخ الصدوق وهو من المحسوبين على تيار الحديث، سبق أن ناقشنا فيه، وأن المهم لمن يريد اكتشاف صحة إجماع الطوسي أو شهرته هو الطائفة غير الأخبارية، لأن الأخباريين القدماء إما أنهم أوردوا الروايات لا للاحتجاج بها أو أنهم

---

[1] ـ الوحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية: ١٦٤ ـ ١٧٠، ٢٠٧، لكنه ينقل عن القدماء ص١٧٢ ـ ١٧٤ ما مفاده قطعية ما كان عليه شاهد من الكتاب، وكأن عدم قطعيته هو رأيه الخاص.

[2] ـ الشيخ علي الخاقاني، رجال الخاقاني: ٤١؛ وانظر نحو كلام الشيخ الأنصاري أو قريباً منه، في مصباح الأصول ٢: ١٤٩؛ ودراسات في علم الأصول، تقرير الشاهرودي، لدرس السيد الخوئي ٣: ١٥٣؛ ونهاية الأفكار ٣، القسم الأول: ١٠٦؛ وكفاية الأصول: ٣٣٩؛ ودرر الفوائد للحائري ٢: ٣٨١؛ وفوائد الأصول ٣: ١٦٤، وحاشية البروجردي على الكفاية ٢: ١٠٤؛ وأصول الفقه للمظفّر ٢: ٨٥ ـ ٨٦؛ والشيخ الإصفهاني في الفصول الغروية: ٢٧٢؛ ومنتقى الأصول للروحاني ٤: ٢٥٥.

اعتمدوا على خبر الواحد حتى في العقائديات، على ما ذكره العلامة الحلّي، الأمر الذي كان مثار نقد جماعة مهمة من علماء الإمامية الكبار كالمفيد و...، أو أنّهم كانوا عاملين بالخبر اليقيني على ما ذهب إليه جماعة، ومن ثم فسلوك المحدّثين لا يدلّ على الإجماع، بقدر ما يدلّ على نقد كلام المرتضى على بعض تقاديره كما ألمحنا، بخلاف ما لو استدلّ بنصوص للمتكلّمين أو علماء أصول الفقه كما لا يخفى.

رابعاً: إن جهود علماء الرجال وتعابيرهم، لا تدلّ على صحة إجماع الطوسي، لأن القائل بعدم حجية خبر الواحد يبقى بحاجة إلى علم الرجال ما دام هذا العلم أحد أهم مصادر ارتفاع الاحتمال وحصول اليقين بالروايات، سيما إذا كان عن طريق الاحتفاف بالقرائن، وبهذا يبقى البحث الرجالي ذا قيمة كما أشار له بعض الأعلام(١)، وأما تعبيراتهم المشار إليها فهي ترشد إلى حال الراوي، وما إذا كان خبره مقبولاً عندهم أو لا من زاويته.

خامساً: إن الروايات التي قال الشيخ ـ وتبعه جماعة(٢) ـ إنها تدلّ على مفروغية حجية الخبر في ذهن السائل هي تلك النصوص التي نقلها الشيخ الأنصاري نفسه في دليل السنّة على حجية الخبر، كخبر عبدالعزيز بن المهتدي(٣) في السؤال إلى من يرجع في أمور الدين، ورواية العمري وابنه المشهورة(٤)، وليست بالأحاديث الكثيرة، وعليه فلم يصح منها سنداً سوى رواية العمري(٥)، وهذا معناه أن رواتها غير معروفي الحال حتى نجعل كلامهم كاشفاً صادقاً عن مفروغية أمرٍ كهذا في الذهن المتشرّعي العام آنذاك، فلعلّ الرواية اختلقها من ينتمي إلى فرقة أو جماعة تؤمن بالخبر، وربما لم يكن من الطائفة الإماميّة أصلاً، كما أنّ محض السؤال من فلان الثقة أو الرجوع إليه لا يعني الاعتماد على الخبر الظنّي، بل يمكن أن يكون للعمل باليقين أو الاطمئنان، بعد قلّة الوسائط في تلك المرحلة أو انعدامها في بعض الحالات مما أسلفناه في الفصل الأول، سيّما وأنّ المُرْجَعَ إليهم هم من الأكابر والأجلاء الذين يمكن حصول اليقين بالسماع منهم.

وأما خبر العمري، فالإنصاف أن ما ذكره الأستاذ السيد محمود الهاشمي (المولود

---

١ – الشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٨ ـ ١٩٩.

٢ – انظر ـ أنموذجاً ـ العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٢٤.

٣ – الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١١، ح٣٣.

٤ – السيد حسين البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، أبواب المقدمات، باب حجية أخبار الثقات عن النبي ﷺ والأئمة الاطهار عليهم السلام، ح١.

٥ – بل هي من الروايات العالية الصحّة، حتى ذهب الشهيد الصدر إلى الاطمئنان الشخصي بصدورها، كما في بحوث في علم الأصول ٤: ٢٨٩ ـ ٢٩٢.

١٣٦٧هـ) في تعليقته على بحوث أستاذه الشهيد الصدر في غاية المتانة، إذ إن رواية العمري لم ترد لأجل بيان الوثاقة بالمعنى الأصولي، وإنما الوثاقة بمعنى التوكيل وكونه بمنزلة الإمام ﷺ في لزوم السمع والطاعة له، وهو وابنه من السفراء الأربعة، وهذا هو ما دفع العمري للبكاء كما جاء في الرواية عينها، وإلا فإن الصدق في الرواية ليست مزيةً استثنائية حتّى تحاط الرواية بهذا اللسان(١).

كما أنّ جملةً من الروايات إنما هي ـ في الحقيقة ـ أخبار التعارض، وهي تنسجم مع شرطيّة اليقين، فمن الممكن أن يكون كلّ خبرٍ صالحاً في نفسه لإفادة اليقين، لكن حصول التعارض والاختلاف أعاقه عن ذلك، فأريد من الإمام ﷺ بيان السبيل، بذكر ما يجعل الموقف لصالح أحدهما بحيث يستفاد الاطمئنان، وبعض تلك النصوص إنّما هو إرجاع إلى الرواة مثل خبر إسحاق بن يعقوب، وهو لا يدلّ على شيء، بعد أن كان الرجوع إلى الرواة متساوي النسبة إلى مسألة اليقين وعدمه كما ذكرنا، كما أنّ بعض هذه الروايات وارد في الحثّ على الكتابة وبثّ الحديث، وهو أيضاً ليس بشاهدٍ أصلاً على مفروغيّة حجيّة الخبر تعبّداً، وأكثر النصوص من هذا القبيل متساوية النسبة إلى شرط اليقين وعدمه، فليراجع، ولتتأمّل كلمات بعض الأصوليين اللاحقين الذين ناقشوا ـ وبصورةٍ موسّعة ـ في دلالة هذه الأخبار على مفروغيّة اعتبار الخبر الظنّي، سيّما السيّد الصدر، فقد فنّد دلالة هذه الروايات ـ باستثناء خبر العمري(٢) ـ بشكل دقيق ومحكم، فلا نكرّر كلماتهم هنا، سيما بعد أن ذكرنا ما يتصل بهذا الموضوع في الفصل الأوّل من الكتاب، وسيأتي بعض ما يتصل به في الفصل الخامس، إن شاء الله تعالى.

سادساً: على تقدير التسليم بدلالة الروايات، ثمة سؤال لا نجزم به، وهو: هل يمكن أن يكون قد حصل تحوّل في المنهج عند الطائفة الإمامية بعد عصر الغيبة؟ وهل هناك ما يمنع من حصول ذلك؟

إننا هنا في الحقيقة نريد أن نبحث مسألة الإجماع بعد عصر الغيبة، لا السيرة المتشرّعية أو العقلائية أو ... زمن حضور المعصومين ﷺ، ومعه ما الذي يحيل أن يكون الشيعة زمن الحضور من متشرّعة وأصحاب أئمة ﷺ عاملين بخبر الواحد إما من باب التعبد، أو من باب الاطمئنان والوثوق النوعي، ثم وبعد الغيبة ونتيجة ـ خصوصاً ـ تطوّرات الدرس العقلي والكلامي، حصل اتجاه شَرْطَ العلمَ في الأخذ؟ وما يمكنه أن يبرّر ذلك، علاوةً على نفوذ علم الكلام ذو الطابع العقلي في الثقافة، سيما على يد المفيد، وهو ما لم

---

١ ـ محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٤، الهامش ١.

٢ ـ محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٤ ـ ٣٩٢.

يكن مأنوساً بهذا المستوى من قبل، أن فقهاء المرحلة الأولى ربما فهموا من سلوك المتشرّعة اشتراط اليقين فيما كان متشرّعة عصر الحضور يكتفون بالاطمئنان، وعدم الفصل ما بينهما ربما هو الذي أودى إلى تطوّر شرطية اليقين في مسألة الأخذ بالأخبار، وعدمُ الفصل هذا أمرٌ ممكن بعد أن كان الفارق ما بين اليقين والاطمئنان دقيقاً.

والذي يمكنه أن يقف في وجه هذا الاحتمال هو استغراب حدوث هذا التحوّل السريع من جهة، وتوهّم أن هذه المقولة ربما تقدم استلزامات تضرّ بالاستدلال الفقهي بقناعات الحقبة الأولى من الغيبة على زمن المعصومين ﷺ، ما يؤدي إلى ضرر على جملة من الأدلّة عموماً كالإجماع والشهرة والسيرة المتشرعية، من حيث قطع الاتصال بينها وبين زمن الحضور، وهو اتصال هام وضروري في الفقه.

إلاّ أن هذا العائق يمكن تبديده حينما نعرف أن الاستدلالات المذكورة مشروط فيها ـ على النظريات المتأخرة لعلماء الأصول وسيأتي ـ إحراز الاتصال سيما في السيرة، ولهذا كان نظر القدماء أهم من نظر المتأخرين، وعدم إحراز الاتصال يفترض أن ينشأ عن احتمالات منطقية معقولة، لا مجرد احتمال عقلي صرف، الأمر الذي يجعل خصوصية الحالة ـ كما فيما نحن فيه ـ ذات مدخلية في ذلك، لا أن الاستدلالات الثلاثة تصبح بنفسها عديمة الجدوى.

وعليه، فما ذكره الشيخ الأنصاري وتبعه عليه الشهيد الصدر(١) من تمسّكٍ بالروايات لدعم فكرة الإجماع لا العكس، هناك احتمالات قد تعيقه ـ إذا تمّت ـ عن تدعيم إجماع الطوسي، هذا، مع غض النظر عن دعوى أنّ سيرة أصحاب الأئمة ﷺ ربما كانت انطلاقاً من العلم بالصدور لا التعبّد بالحجية(٢).

سابعاً: إن ما ذكره الوحيد البهبهاني من مسألة نشوء الفرق الضالّة، أمرٌ قد لا تتمّ الموافقة عليه، فقد أشرنا سابقاً إلى نقطة هامة في وعي العقل العلمي في تلك المرحلة بالخصوص، وأن معاول النقد الدقيق للغاية المسلّطة على الأسانيد لم تكن في القرون الثلاثة الهجرية الأولى كما هو عليه الحال اليوم، سيما مع قلّة وسائط السند في كثير من الأحيان، ولهذا قد لا يصحّ استغراب حصول اليقين عندهم من ذلك، حتى لو كنّا نحن اليوم نستبعد أن يحصل لنا يقين نتيجة تطوّرات النقد العلمي، وتشابك المعطيات المعرفية على مختلف الصعد.

---

١ ـ محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢: ٣٨٨ ـ ٣٨٩؛ وله أيضاً بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٣؛ وقد كان ذَكَر مضمون هذا الوجه الفاضلُ التوني في الوافية: ١٥٩.

٢ ـ انظر: محمد المؤمن، تسديد الأصول ٢: ١٠١.

وما يعزّز ذلك، أن الفرق الضالّة التي يتحدّث عنها الشيخ البهبهاني كانت في الغالب فرقاً كلامية، وقد كان الموضوع الكلامي قطعياً يقينياً، أي أن الاعتقاد بالإمامة وغيرها غالباً ما كان يبلغ بالإنسان حدّ اليقين، وليس الحال فيه كالفقه وفروع الشريعة، سيما إذا ندّدنا ـ كما ذهب إليه بعض الأخباريين ـ بنسبة الرجوع إلى أخبار الآحاد في أمور العقيدة للشيعة.

المعزّز الحادي عشر: ما ذكره الشيخ الطوسي نفسه من ردّ المنكرين بأنهم جماعة معلومو النسب، فلا تقدح مخالفتهم بالإجماع[1].

أ ـ ومن الواضح أن هذه القرينة يمكن للطرف الآخر ـ وربما بطريق أوضح ـ أن يتمسّك بها لنفسه بعد معلومية الشيخ الطوسي ونسبه.

ب ـ علاوة على أنها تنفع على بعض المباني في تحقيق حجية الإجماع كمسلك الدخول، وهي مباني أعرض عنها متأخرو الأصوليين.

ج ـ هذا مضافاً إلى أنها تفيد على صعيد تحقيق موضوع الحجية، لا على صعيد التحقيق التاريخي الذي نطلبه هنا كما تقدّم.

المعزّز الثاني عشر: ما ذكره الشيخ الأنصاري من أننا نأخذ بإقرار المرتضى بوجود الأحاديث في المصنّفات والعمل بها مما جعله ـ أي المرتضى ـ أمراً ملتبساً، لأننا نجد قرائن عليه، ونذر ما رآه مقطوعاً واضحاً وهو تركهم العمل بالخبر، لعدم ثبوته إلا من قبله، وبذلك نطرح جزءاً ونلزمه بجزء، قال الأنصاري: «وكفى بذلك موهناً»[2].

ويلاحظ: **أولاً:** إن المقطع الثاني ثبت من غيره من الشيعة والسنّة كما تقدم وسيأتي.

ثانياً: إن إقرار المرتضى بالعمل بالأحاديث لا يعني إقراراً بالخبر الظني، فيكون كعدمه، وليس شيئاً جديداً ندعم به الطوسي أو نضعف به المرتضى نفسه، بل تكون القرائن الأخرى هي المعيار.

ثالثاً: إن مقطوع المرتضى إجماع قولي، وملتبسه إجماع عملي، وتقدّم ـ وسيأتي ـ تقدّم الأول على الثاني.

وبهذا ظهر أن أغلب هذه المقوّيات لإجماع الطوسي لا تصلح قرينة، لكن لو اجتمعت مع بعضها شكّلت ـ إنصافاً ـ قرينة بدرجة من الدرجات، لكن من البعيد جداً أن تفيدنا

---

[1] ـ الطوسي، العدّة ١: ١٢٨ ـ ١٢٩؛ وجعله الشيخ الأنصاري أحد المحامل التي يمكن تخريج المسألة على ضوئها، كما في فرائد الأصول ١: ١٤٥، ١٥٦؛ ومال إليه الشيخ أحمد بن زين العابدين العاملي (ق١١هـ) في مناهج الأخبار في شرح الاستبصار ١: ٧.

[2] ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٨.

اليقين أو الاطمئنان بمفاد إجماع الطوسي كوثيقة تاريخية بعد المناقشات السالفة، سيما مع ملاحظة مضعّفات إجماع الطوسي الآتية، لكنها بالتأكيد تُحدِث شَرْخاً قويّاً في إجماع المرتضى إذا أريدت به الشمولية.

مضعّفات إجماع الشيخ الطوسي

المضعّف الأول: ما تقدّم من معارضته بإجماع المرتضى وغيره، وهذا الوجه إن أريد به تضعيف كلامه فهو صحيح، لا بمعنى بطلانه بل بمعنى ضعف درجة الكشف فيه، وأما إن أريد به تقوية إجماع المرتضى مباشرةً فهو غير صحيح كما تقدّم.

المضعّف الثاني: ليس هناك نصوص صريحة من فقهاء تلك الحقبة تناصره القول بالإجماع، على خلاف المرتضى الذي يقف لجانبه ابن إدريس والطبرسي والمفيد وفق ما تقدّم، بل النص الوحيد الصريح في العمل بخبر الواحد هو نص الشريف الرضي (٤٠٦هـ) في المجازات النبويّة حين قال ـ بعد نفي العمل بالخبر الواحد في أمور العقيدة ـ : «إنما نعمل بأخبار الآحاد في فروع الدين، وما يصحّ أن يتّبع العمل به غالب الظنّ»(١).

ومن غير الواضح أن هذه العبارة تريد أن تدّعي إجماعاً، إذ لعلّه يقصد نفسه.

وقد نُسب إلى ابن الجنيد القول بخبر الواحد، ولا يتوفّر ما يؤكّد ذلك، كما أنّ النسبة متأخّرة جداً(٢).

المضعّف الثالث: مخالفة الطوسي نفسه في كتبه الأخرى، حتى التي تلت العدّة كما احتملناه سابقاً، وقد أكّد ذلك الشهيد الثاني وغيره(٣). فإذا تمّ هذا الأمر فإنه يكشف عن أن المسألة لم تكن عند الطوسي واضحة على الدوام، مما يعزّز ـ فيما يعزّز ـ احتمال استنباطية إجماعه، وإلاّ لو كانت المسألة بهذا الوضوح لما تنقّل بين الآراء ليصل إليها.

وهذا عينه ما التزمنا به في حقّ ابن إدريس على ما نسبه إليه الشيخ في «خلاصة الاستدلال»، رغم أن حجم الشواهد المتعاكسة في نصوص الطوسي لا يرقى إليها مجرّد خلاف واحد من ابن إدريس لجملة كبيرة جداً من تصريحاته الشاملة والحاسمة.

المضعّف الرابع: ما تقدّم من أن إجماع الطوسي إجماع عملي، أما إجماع المرتضى

---

١ ـ الشريف الرضي، المجازات النبوية: ٤٨.

٢ ـ دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (العربية) ٢: ٦١١، (والفارسية) ٩: ٢٩٩ ونسب فيها أيضاً العمل بخبر الواحد إلى أخباريّي الشيعة، ويبدو أنّ المراد منهم القدماء: ٦١١.

٣ ـ الشهيد الثاني، الرعاية الحال البداية في علم الدراية: ٧٣؛ وانظر بيرامون ظنّ فقيه: ٢٩٨، ٣٠٥، ٣٠٨، ٣١١، ٣٢٠.

فهو إجماع قولي[١]؛ ومن الواضح أن الإجماع العملي كاشف ـ كما يصرّح به السيد الحكيم (١٣٩٠ هـ) في «حقائق الأصول»[٢] ـ عن الإجماع القولي، فتكون درجة الكشف في الإجماع القولي أكبر ومستوى الوضوح أعلى، إذ النسبة بينهما نسبة الطريق إلى الواقع.

من جهة أخرى، يقع الإجماع العملي في مظانّ الاجتهاد والحدس[٣]، بخلاف الإجماع القولي فهو حسّي يتتبّع الأقوال والمواقف، وهذه نقطة تقدّم لصالح إجماع المرتضى على إجماع الطوسي نظراً لوقوع إجماع الطوسي في إطار استنباطي، ومن تتبّع كلمات المرتضى والطوسي وقارن درجة القاطعية فيهما وجد بكل وضوح أن درجة القاطعية في كلام المرتضى وكثرة تكرّر موقفه هذا في كتبه، أكبر بكثير مما جاء في كلمات الطوسي، كما أسلفنا كلماتهما فليراجع، لا بل إن إدعاء المرتضى أن المسألة كالقياس ظاهر ـ كما يفيده ظاهر عبارة صاحب الكفاية[٤] ـ فيما هو فوق ادّعاء الإجماع.

وهذا كلّه يعني أن الشيخ الطوسي لاحظ جرياً عملياً وممارسةً ميدانية للطائفة، واستنبط من هذا الجري أنهم عاملون بخبر الواحد، وهذه النقطة هي ما تفيده أدلّته كما سنلاحظ، وسنتوقّف عندها أيضاً.

المضعّف الخامس: إن السيد المرتضى ذكر أدلّة قرآنية وعقلية على عدم شرعية العمل بالخبر شرعاً، فمن أدلّته العقلية أنه لا يؤمَن معه من الوقوع في المفسدة، ومن أدلته الشرعية قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ الإسراء: ٣٦، وغيرها من الآيات[٥]، وقد كانت هذه أدلّةً على عدم المشروعية لا على إجماع الطائفة كما هو واضح، وحينما ادعى المرتضى إجماع الطائفة لم يقم دليلاً على مدّعاه سوى القول: آتونا بمن عمل بخبر الواحد و... مما هو في حقيقته تكرار للدعوى وتأكيد لها.

أما الطوسي فقد أقام أدلّةً على الإجماع نفسه، لأنه اعتقد بأنّه المدرك والمستند الوحيد لحجية الخبر، وهذه الأدلّة هي وجود الأحاديث المتعارضة، والجهود الرجالية لعلماء الشيعة كما تقدّم، وهذا معناه أن الطوسي مارس عملية اجتهاد وحدس وتحليل كي يتوصّل إلى إجماعه هذا، مما يعزّز حدسية إجماعه مقابل حسّية إجماع المرتضى.

لكن هذا المضعّف يواجه احتمالَ أن الشيخ الطوسي إنما أتى على ذكر هذه الأدلّة

---

[١] ـ أيّد العملية والقوليّة السيد البروجردي أيضاً في نهاية الأصول: ٥١٨.

[٢] ـ السيد محسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٣٤.

[٣] ـ الغريب أن السيد محمود الشاهرودي اعتبر أن إجماع المرتضى حدسي، مرسلاً ذلك إرسال الواضحات، فراجع له: نتائج الأفكار ٣: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

[٤] ـ محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٣٣٩.

[٥] ـ رسائل الشريف المرتضى، في مسألة خرجت عام ٤٢٧هـ، ٤: ٢٣٦ ـ ٢٣٧، و٢: ٣٠، و٣: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

لكي ينبّه الطرف الآخر على صحّة إجماعه نفسه، ويرفع له الشبهة التي طرأت عليه، ولو لم يكن الطوسي ـ كما هو ظاهر عبارة العدّة ـ بصدد نقاش الطرف الآخر لما اضطرّ إلى تجشم عناء إقامة الدليل على الإجماع.

وهذا الاحتمال يبدو قائماً مما يخفّف من قوّة هذا المضعّف، دون أن يزيله.

المضعّف السادس: إن الوجوه التي ذكرها الطوسي لتأكيد الإجماع هي في نفسها أيضاً قابلة للمناقشة مما يعزّز احتمال أنه أخطأ في استنتاجه، الأمر الذي يضعّف إجماعه على تقدير تماميّة حدسيّته أو احتمالها القوي.

أ ـ أما وجود الأحاديث المتعارضة مع عدم تكفير الطائفة الشيعية بعضها بعضاً في العمل بهذا الحديث أو ذاك، فقد تقدّم نقد المرتضى عليه، وهو نقدٌ في محلّه فلا نعيده.

ب ـ وأما رجوعهم إلى الكتب والمصنّفات فهو ـ كتأليفها وتدوينها وحفظها ـ ليس دليلاً على عملهم بالخبر الواحد كما أسلفنا، إذ قد يكون لتكثير القرائن والشواهد، وربما كان عملهم بما عملوا به نتيجة يقينهم به كما ذهب إليه جماعة[1]، ومجرّد استبعادنا حصول اليقين اليوم لا يعني هذا الاستبعاد في تلك الحقبة كما شرحناه فيما مضى، سيما وأن بين المتأخرين من ذهب إلى يقينيّة الكتب الأربعة.

وأما ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) للاستدلال على عدم وجود ظاهرة القطع واليقين بالنصوص حتى زمن المعصومين ﷺ مما يدعّم إجماع الشيخ الطوسي بروايات الاختلاف وما يشير لتحيّر الرواة وتضارب الروايات بين أيديهم[2]... فقابل للمناقشة، ذلك أن وجود بعض حالات التحيّر لا يعني أن هذه هي الظاهرة العامة كما أسلفناه في الفصل الأوّل، كما أنّ الاختلاف لا يعني أنهم لم يحصلوا على يقين، فإن الأمور اليقينيّة أعمّ من البديهيات والواضحات كما لا يخفى، فربما اختلفوا في تبنّي الأخبار مع حصول القطع، تماماً كاختلاف المسلمين في شؤون العقيدة مما يجامع القطع لكلّ منهم برأيه بقطع النظر عن الصحّة والفساد، وحتّى حالات تعارض الأحاديث يمكن أن يحصل فيها قطع من موافقة حديث للكتاب أو الإجماع أو نحوهما.

وبناء عليه، لا نريد أن ندّعي عدم وجود حالات لا قطع فيها ولا يقين، بقدر ما نريد أن نقول: إن القرينة التي أبرزت لا تفيد أن عدم القطع هو الظاهرة العامة، ومن ثم

---

[1] ١ – الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٦؛ والمؤمن، تسديد الأصول ٢: ١٠١؛ وقريب منه النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٥٨ ـ ١٥٩ و١٩٤؛ ونحو ذلك أبو الحسن المشكيني في حواشيه على الكفاية ٣: ٣٣٢؛ ومثله ما ذكره أبو الحسن الشعراني، في تعليقته على شرح المولى محمد صالح المازندراني لأصول الكافي ٢: ٢٢٠.

[2] ٢ – الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٥٣.

لا تضرّ بالفكرة القائلة بأن المتقدّمين اعتمدوا على القطع، كيف والأخباريون يرون قطعية الكتب الأربعة ـ لا أقل بعضهم ـ دون أن يكون لظاهرة التعارض أثر على قناعتهم سواء وافقناهم أم لا، وهم من المتأخرين، فكيف لا يكون هذا الأمر موجوداً عند المتقدّمين بعد تصريح مثل المرتضى وابن إدريس وجماعة من المتأخرين كما ذكرنا سابقاً؟!

وبهذا يظهر وجه التوقّف فيما ذكره السيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ) على ما في «نهاية الأصول»، بأن انفتاح باب العلم زمن السيّد المرتضى غير وارد، بل يرى أن الانفتاح في زماننا أولى من ذلك الزمان بعدما انكشفت لنا النصوص بشكل أكبر بكثير وبكل خصوصياتها[1]، ذلك أن انكشاف المزيد من النصوص ليس دليلاً على ارتفاع درجة اليقين إن لم يكن دليلاً على العكس، لأن تكثير النصوص هو الذي أدّى إلى تنامي ظاهرة التعارض الواسعة التي لاحظها المتأخّرون أكثر من المتقدّمين، وإذا خفّفنا من حدّة ظاهرة التعارض في تلك المرحلة انطلاقاً من قرب عصر النص ووجود حالات الإجماع سيما في نظريّاته القديمة، فإن تطوّرات الدرس الفقهي وكثرة القيل والقال والأخذ والرد أدّت إلى تخفيف حدّة القاطعية الفقهية في كثير من الموضوعات لدى المتأخرين، وعدم جزمهم بالنتائج، مما يُجلِي نفسَه في ظاهرة الاحتياط في الفتاوى أيضاً كما أشرنا سابقاً. أما المتقدمون فكانت النصوص غير منتشرة بشكل واسع بينهم كما هو عليه الحال اليوم، ولم تكن الخلافات الفقهية الداخلية قد توسّعت إلى الحدّ الذي بلغته اليوم، كما لم تكن المسائل الفقهية بالكثرة الموجودة في عصرنا، وهذا كلّه يساعد على تقبّل احتمال اليقين عندهم بعد أن صرّح غير واحد منهم بذلك، فلماذا نلجأ إلى تأويل كلماتهم؟!

ج ـ وأما اهتمامهم بالرجال فقد سبق أن ناقشنا فيه موافقين صاحب المعالم، فليراجع.

المضعّف السابع: ما يلاحظ على كتاب «العدّة» من وجود تضارب في نظرية الطوسي، ففيما ذهب في أساس نظريته إلى القول بحجية خبر الواحد الإمامي، أتى في التفريعات اللاحقة على كفاية الوثاقة، فأجاز خبر الراوي السنّي المذهب، لأن الطائفة عملت برواياته كالسكوني، كما أجاز روايات الفطحية والواقفية و....، فلم يُعرف هل يقول بحجية خبر العدل الإمامي أو الإمامي الذي جاءت روايته في كتب أصحابنا، أو مطلق الثقة، أو خصوص الثقة الذي عملت الطائفة بروايته ولو لم يكن إمامياً؟!

ووجه كون ذلك مضعّفاً، أنّه يكشف عن عدم وضوح صورة الإجماع في تصوّر الطوسي ومعقده، فبعد أن ادعى أنه إجماع على رواية الإمامي، عاد وصوّر الطائفة عملت

---

[1] ١ ـ البروجردي، نهاية الأصول: ٥٢٠.

بغير ذلك وهكذا.

والفارق بين هذا المضعِّف والمضعِّف الثالث هو ادعاء تضارب كلام الطوسي في كتاب العدّة نفسه لا في مجموع كتبه، وهو الكتاب الذي عليه المعوّل في أخذ إجماع الطوسي(١).

وهذه الملاحظة ـ كمبدأ ـ لعلّ أوّل من سجّلها على الطوسي فيما وصلنا، ابن إدريس الحلّي (٥٨٩هـ) في السرائر، ناقلاً لها أيضاً عن الشيخ محمود الحمصي المعاصر له(٢)، وهي ملاحظة تستحق الدرس، وقد تقدّم أن المحقق الحلي فهم من الشيخ قوله بحجية الخبر الذي روي عن الأئمة ودوّنه الأصحاب لا كل خبر إمامي، على خلاف العلامة الذي فسرّه قولاً بحجية خبر الواحد بلا حاجة لقرائن أو تدوين في كتب الأصحاب.

وقد حاول السيد البروجردي (١٣٨٠هـ) أن يذهب إلى أن الشيخ الطوسي لم يكن بصدد بيان الكبرى والقاعدة العامّة، فقد كانت العمدة عنده حجية خبر الثقة عقلائياً، وإنما كان بصدد بيان الصغرى وأن كتب أهل السنّة لم تكن هناك ثقة بها بعد كثرة الكذب فيها، فلكي يحقّق الطوسي صغرى الوثاقة شَرَطَ كون الرواية في كتبنا، لا أنه ضيّق من حجية خبر مطلق الثقة إلى خصوص المسطور في مدوّنات الإمامية(٣)، ومن هنا قوّى البروجردي تفسير العلامة لكلام الشيخ دون المحقق(٤).

وبهذا التفسير يتبدّد شبح التهافت المدّعى بعد كون كلام الطوسي صغروياً، وإلاّ فالكبرى واحدة عنده وهو المطلوب.

إلاّ أن هذه المحاولة ـ رغم اعتقادنا بصحّة ما جاء فيها من عدم ثقة الإمامية بما جاء في مصادر الحديث السنيّة المعروفة كما هو الحال في العكس ـ لا يوجد أيّ شاهد عليها من كلام الطوسي، على صعيد أصل النظرية، ومن ثم تحتاج إلى شواهد موثوقة تدعمها، وإلاّ فسوف تبقى مجرّد احتمال، لا يلغي التنافي الموجود في عبارة الطوسي، بعد كون ظاهر عبارته تأصيل الكبريات الأصولية لا تحقيق الصغريات والموارد.

إنّ مجرّد افتراض شيء ما مستكنّ خلف نصّ الطوسي، لا يجعلنا ملزمين به إذا لم نستطع توفير شواهد عليه، وما نحن فيه من هذا النوع، فإذا كان الطوسي يصرّح بضرورة الإمامية في الراوي ناسباً ذلك إلى الإجماع، ثم يجيز ـ وللإجماع أيضاً ـ الاعتماد

---

١ – لم يتهم الطوسي بالتضارب في مواقفه هنا فحسب، بل اتهم بذلك في علم الرجال أيضاً، فراجع ـ على سبيل المثال ـ : الكلباسي، سماء المقال ١: ١٥٨ ـ ١٦٨.

٢ – ابن إدريس الحلّي، السرائر ٢: ٢٩٠ ـ ٢٩١.

٣ – البروجردي، نهاية الأصول: ٥٢٤ ـ ٥٢٦.

٤ – المصدر نفسه: ٥٢٤.

على أخبار أهل السنّة مثلاً، فكيف نحلّل موقفه دون شواهد؟!

المضعّف الثامن: مخالفة كلام الطوسي لما هو المعروف بين المذاهب الإسلامية من عدم قول الشيعة بحجية الخبر الواحد، فقد نصّ غير واحد من أعلام أهل السنّة على ذلك، مما يعزّز إجماع المرتضى، انطلاقاً من أن نصوصهم تشهد بمعروفية هذا الأمر عن الشيعة في أوساط عامّة المسلمين، فلو أن الشيعة عاملون بالخبر لذاع هذا الأمر وشاع، ولما وجدنا نصوص جهابذة السنّة تنصّ على عكس ذلك، وبكثرة، قال عنها الاسترآبادي (١٠٣٦هـ): إن أحاديث السنّة مشحونة بذلك(١).

وفي الحقيقة، فهذه القرينة لا يراد بها تقديم نصوص علماء السنّة على كلام الشيخ الطوسي، إذ الطوسي أعرف بمقالة الشيعة من بقية الفرق، وإنما المقصود أن انضمام هذه الشهادات من أصوليّي السنّة إلى إجماع المرتضى وغيره هو الذي يجعل موقف الشيخ الطوسي أضعف أمام السيد المرتضى.

ولم تكن نصوص السنّة وغير الإمامية ما ذكره العضدي فقط كما ينقل عنه الشيخ الأنصاري، بل صرّح بعدم عمل الشيعة بأخبار الآحاد المعاصرون منهم للمرتضى والطوسي، واللاحقون بقرن وما يزيد، كأبي إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ) في اللمع(٢)، والكمال بن الهمام (٨٦١هـ) ومعه ابن أمير الحاج (٨٧٩هـ) في التقرير والتحبير(٣)، وقبلهما الآمدي (٦٣١هـ) في إحكامه(٤)، والغزالي (٥٠٥هـ) في المنخول(٥)، وأبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ) في إحكام الفصول(٦)، واستمرّ الحال بعد ذلك مع الأنصاري والبهاري (١١١٩هـ) في فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت(٧)، والشوكاني (١٢٥٥هـ) في إرشاد الفحول(٨).

وفي المحصول في علم الأصول للفخر الرازي (٦٠٦هـ)، ولم يعلّق سلباً عليه في الكاشف عن المحصول لأبي عبدالله العجلي الإصفهاني (٦٥٣هـ)، عندما يتعرّض ـ أي الرازي ـ للأقوال في مسألة الخبر عقلاً وسمعاً يقول: «إن دليل التعبّد به السمع فقط،

---

١ – الاسترآبادي، الحاشية على التهذيب، الورقة رقم: ٩.

٢ – أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: ١٥٤ ـ ١٥٥.

٣ – التقرير والتحبير في علم الأصول، شرح ابن أمير الحاج على تحرير الإمام الكمال بن الهمام ٢: ٣٦٢.

٤ – الإمام علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام مج١، ج٢: ٦٥.

٥ – أبو حامد الغزالي، المنخول: ٢٥٣.

٦ – أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول ١: ٣٣٦.

٧ – الأنصاري والبهاري، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه ٢: ٢٤٢.

٨ – الشوكاني، إرشاد الفحول: ٧٦.

وهو قول أبي جعفر الطوسي من الإمامية»[١]، مما يدلّ على تفرّد الشيخ الطوسي بقوله هذا، إلاّ إذا قيل: إن تفرّده كان من بنائه المسألة على السمع فقط، أما بقية الشيعة فيبنونها على العقل، وهو ما لا دليل تاريخي عليه إطلاقاً.

وتبقى معروفية هذه الفكرة عن الشيعة في الوسط السني المعاصر مستمرّة، حسبما يشهد به كلام بعضهم، كالشنقيطي في خبر الواحد وحجّيته، والمستشار العشماوي في حقيقة الحجاب وحجّية الحديث[٢].

ورغم أن متابعة اللاحقين والمعاصرين من أهل السنّة لمن تقدّمهم قد لا تكون عن بحث وتنقيب، وإنما عن تلقٍ لما ذكره الأقدمون، كما يحصل كثيراً، إلا أن تعدّد نصوص أهل السنّة المعاصرة لتلك الفترة أو المقاربة لها، مع المتأخرة، تعزّز ـ بمجموعها ـ أكثر فأكثر إجماع المرتضى.

والنصّ الوحيد غير الشيعي الذي عثرنا عليه مما يخالف هذه النصوص هو نصّ ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ) إذ ذهب في شرحه على نهج البلاغة إلى أن مذهب المرتضى في خبر الواحد قول تفرّد به عن سائر الشيعة، ويستدل ابن أبي الحديد على ذلك بأن من قَبْلَه من فقهائهم ما عوّلوا في الفقه إلا على أخبار الآحاد كزرارة، ويونس، وأبي بصير، وابني بابويه، والحلبي، وأبي جعفر القمّي وغيرهم، ثم من كان في عصر المرتضى منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره[٣].

وهو نصّ دال، بيد أن علائم الاجتهاد موجودة فيه؛ نظراً لاستعراضه الطبقات القديمة مما يعود للقرن الثاني الهجري البعيد زمناً عنه، وتصريحه بالطوسي دون غيره، وصدور هذا الكلام منه في مقام المحاججة للمرتضى في شرح النهج، وعلى أيّة حال، فمع الأخذ بنص ابن أبي الحديد، تبقى نصوص أصوليّي السنة المتخصّصين في الموضوع ذات دلالة أقوى.

وقد حاول الشيخ الأنصاريّ ردّ نسبة بعض السنّة هذه، بالقول بأن مستندها ما رأوه

---

[١] أبو عبدالله محمد بن عباد العجلي الإصفهاني، الكاشف عن المحصول ٦: ٢١، وهو نص الفخر الرازي؛ ويُذكر أن السيوطي ينسب إلى طائفة من الزنادقة وغلاة الرافضة إنكار الاحتجاج بالسنّة لأسباب عدّة لديهم، وذلك في كتابه: مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسنّة: ٢ ـ ٤، كما يتحدّث عمن يسميه بالرافضي الزنديق (المعاصر له) الذي يدّعي اختصاص الاحتجاج بالقرآن دون السنّة، ويؤلّف كتابه هذا رداً عليه: ٢.

[٢] الدكتور أحمد بن محمد عبدالوّهاب الشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ٢٥٢؛ والمستشار محمد سعيد العشماوي، حقيقة الحجاب وحجية الحديث: ١٠٩؛ ناقلاً ذلك أيضاً عن عباس متولّي في أصول الفقه: ٨٥؛ وزكريا البري في أصول الفقه الإسلامي: ٥٢، هامش رقم ١.

[٣] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٦: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

من دعوى المرتضى الإجماع بل ضرورة المذهب على كون الخبر كالقياس(١).

ويلاحظ عليه: **أولاً**: إنها مجرّد دعوى ليس من أدنى دليل عليها، ومجرّد احتمالها لا يغيّر كثيراً من واقع الأمر، فلماذا اعتمدوا على كلام المرتضى، ولم يعتمدوا على كلام الطوسي وهما علَمان معروفان عندهم؟! بل إنّ الطوسي تسنّم كرسي الكلام في بغداد من الخليفة العباسي القائم بأمر الله فترة طويلة قبل أن يهاجر إلى النجف(٢)، مما يجعله على تماس كبير مع رجالات الفرق الإسلاميّة الأخرى.

ثانياً: إن بعض نصوص علماء السنّة تشير إلى أنهم كانوا على دراية بوجود خلاف في الوسط الشيعي، لكن الغلبة فيه كانت للقول بعدم حجية الأخبار، فهذا أبو المعالي الجويني إمام الحرمين (٤٧٨هـ) ـ المعاصر للطوسي ـ يصرّح في كتاب التلخيص بقوله: «وذهب معظم الروافض ومن تبعهم من أهل المذاهب إلى أنّ خبر الواحد لا يقتضي العلم ولا يوجب العمل...»(٣)، ويصرّح أيضاً في «البرهان في أصول الفقه»: «وذهب طوائف من الروافض إلى أن خبر الواحد لا يناط به وجوب العمل...»(٤).

ومثل هذا النص لو كان صادراً تحت تأثير كلمات المرتضى لما كان دقيقاً التعبير بالمعظم ولا بالطوائف، لأن قاطعية المرتضى وجعله الأمر كالقياس يحتّم التعبير بذهاب الرافضة أجمع كما دلّت عليه نصوص أخرى، مما يدلّ على أن الجويني كان على اطّلاع محايد على الموقف الشيعي، ومنه موقف المرتضى والطوسي؛ إلا إذا زعم شخص أن الروافض أعمّ من الاثني عشرية.

---

١ - مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١١٥.

٢ - محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ١٥٩.

٣ - أبو المعالي الجويني، كتاب التلخيص في أصول الفقه ٢: ٣٢٦.

٤ - أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه ١: ٢٢٨.

استخلاص النتائج وتكوين قراءة تاريخية

حينما نتحدّث عن تكوين صورة تاريخية في موضوع كهذا، يجب أن نبدي تواضعاً، لنؤكّد أن الصورة التاريخية ليست أمراً قطعياً يقينياً لا ينبغي الريب فيه أو إثارة التساؤل حوله، وإنّما نعني تلك الصورة الأقدر من بين بقية الصُوَر على تفسير الظواهر والنصوص والأحداث، ومن ثم تبلغ في أبعد مدى لها حدّ الظنّ القوي أو الاطمئنان، لتُبقي المجال مفتوحاً لتفسيرات أكثر نضجاً وموضوعيةً وكمالاً.

وعلى أية حال، من مجموع ما أسلفناه، خرجنا بمجموعة نتائج، نسعى على ضوئها لتكوين صورة تاريخية عن الموقف الشيعي الإمامي في مدرسته القديمة، وهذه النتائج يمكن ذكر أهمّها على الشكل التالي:

١ ـ تيار الكلام وتيار الحديث، التجاذب والتنافس

النتيجة الأولى: ربما يمكن تكوين صورتين عن المشهد الشيعي في هذه الفترة هما:

الصورة الأولى: ثمة تياران قبل الطوسي كانا يتجاذبان الموقف الشيعي من مسألة الخبر هما: التيار العقلي الذي تزعّمه المرتضى والمفيد وذهب إلى إنكار حجية الخبر الواحد، والتيار الحديثي الذي قد يصنّف أصحاب المصنّفات والمجاميع الحديثية كمتزعّمين له، وقد كانت الغلبة على ما يبدو في تلك المرحلة لتيار إنكار الخبر الواحد، وهذا هو ما يفسّر وضوح وصراحة المرتضى في الموضوع، ولعلّ هذا يلتقي مع ما عبّر به السيد حسن الصدر (١٣٥٤هـ) في شرحه للوجيزة بقوله: إن المنكرين مشوا على طريقة من اشتغل في أصول الفقه، وأما من قرب أكثر من المحدّثين كالكليني والصدوق فإنه يرى أن طريقتهم كانت التعويل على خبر الواحد(١)، وهو ما يؤكّده الدرس التاريخي عموماً الذي مارسه الباحث الإيراني المعاصر السيد حسين المدرسي الطباطبائي أيضاً(٢)، ويحتمله صاحب

---

١ ـ السيد حسن الصدر العاملي الكاظمي، نهاية الدراية شرح الوجيزة للشيخ البهائي: ٢٧٧.

٢ ـ حسين المدرسي الطباطبائي، تطوّر المباني الفكرية للتشيّع في القرون الثلاثة الأولى: ٢٠٠، وقد أشار لذلك في سياق درسه الدور الكلامي لابن قبة الرازي.

الفوائد المدنية(١)، وتقدّم عن صاحب المعالم.

ونتيجة هذا الكلام أنّ مجموع الشواهد التي دعمت إجماع الطوسي أو ضعّفت إجماع المرتضى، وما اطلعنا عليه من سيرة أهل الحديث آنذاك.. كلّه يؤكّد أن السيد المرتضى لم يطابق قوله الواقع إذا أريد من الإجماع الاتفاق، ومن ثم تتعزّز الاحتمالات التي أثرناها في مناقشة محاولة الجمع التي أبرزها الشهيد الصدر، ووضوح وقاطعية عبارة الشريف المرتضى يمكن تفسيره تغلّباً لتيار العقل والكلام على تيار الحديث في تلك الحقبة، مما جعله لا يأبه كثيراً بحجم المخالف، كما تشير إليه كلماته أيضاً في جوابات المسائل الطرابلسيات على ما نقله المحقق الكاظمي (١٢٣٧هـ)(٢). وفي الوقت نفسه نخرج بنتيجة أخرى وهي عدم مطابقة إجماع الطوسي الواقع إذا أريد منه الكشف عن اتفاق تام، لأن المضعّفات السالفة كانت ـ للانصاف ولو بعضها ـ قويةً، مما يشير إلى حدسية إجماعه، وجمعاً بين النتيجتين، قلنا: بوجود تيارين كانت الغلبة فيهما لمدرسة العقل والكلام.

واحتمالنا السابق وجود تحوّل في الموقف الشيعي بعد عصر الغيبة، نجده قائماً عندما نتبنّى ـ إذا صحّت هذه المقولة ـ أن الإمامية كانت تياراً أقرب إلى النصية منها إلى العقلية في القرنين الأول والثاني، مما يعزّز أن بداية السيطرة لتيار العقل ومدرسة الكلام كانت مع القرن الثالث، وبلغت أوجها مع المفيد والمرتضى، رغم جهود ضخمة لمدرسة الحديث بلغت ذروتها مع الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في مصنفاته، سيما كتاب من لا يحضره الفقيه.

الصورة الثانية: أن يصوّر المشهد كلّه لصالح نظرية اليقين وإنكار الخبر الواحد، لا فرق في ذلك بين مدرسة الحديث ومدرسة الكلام، غاية الأمر أنّ مدرسة الحديث كانت أكثر ثقةً بالأخبار من زاوية النقد العقلي، حتّى لو كانت متشدّدة في معايير النقل الحديثية كالسند والطريق والنُسَخ ومن يروى عنه و... كما يقال عن مدرسة قم في بعض فتراتها، مع الاعتقاد بوجود تيار ضعيف في الوسط الشيعي عموماً يذهب لكفاية الظنون.

ونميل نحن إلى هذه الصورة أكثر وإن لم نجزم بها تماماً، انطلاقاً من مجموع ما أسلفناه عن مدرسة الحديث ومدرسة المرتضى معاً، لكن يبقى أمرٌ وهو: إذاً لماذا تصارعت هاتان المدرستان في القرنين الرابع والخامس الهجريين؟! ولماذا وجدنا تحفّظاً لمدرسة الكلام إزاء الأخذ بالنصوص الحديثية فيما وجدنا ثقةً كبيرة لمدرسة الحديث بها؟! وما

---

١ – الاسترآبادي، الفوائد المدنية، حجري: ٦٢.

٢ – الكاظمي، كشف القناع: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

هو تفسير هذه الظاهرة؟!

ولكي نجيب عن هذا التساؤل، لا بدّ أولاً من الإقرار بأنّ قلّة اعتماد مدرسة الكلام على النصوص كان أمراً واضحاً إذا أخذنا المقياس النسبي إلى ممارسات مدرسة الحديث، ولسنا نريد أن نحلّل مقولة آدم متز (١٩١٧م) بذهابه إلى أنّ قلّة اعتداد المعتزلة بالأخبار لاءم أغراض الشيعة[١]، ولهذا وغيره اعتبر التشيّع وارث الاعتزال في الحياة الإسلامية[٢]، بل ذهب الذهبي إلى ترافقهما بعد عام ٣٧٠هـ[٣]، إلا أننا نعتقد بأن نزعة النقد المضموني للنصوص وتنامي حركة النقد التي تنبني عادةً على ضعف درجات الوثوق ـ على خلاف نزعة التسليم الديني ـ يؤدّي بدوره إلى قلّة الاعتماد والركون، وهذا أمر طبيعي تشهد له التجربة أيضاً، ونعتقد أنّه هو ما أسهم في ضعف الحضور الحديثي عند المفيد والمرتضى وابن إدريس قياساً بمثل الصدوق والكليني و... لا الخلاف حول الأخذ بأخبار الآحاد وعدمه.

ولكي تتجلى الصورة هنا أكثر يجب أن نحلّل امتياز المدرستين عن بعضهما البعض، وإذا أردنا أن نحلّل طبيعة الامتياز الذي كان موجوداً بين مدرسة الحديث الشيعية التي يقف على رأسها الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) ومدرسة الكلام التي يتزعّمها المفيد (٤١٣هـ) والمرتضى (٤٣٦هـ) بما يتّصل بدراستنا هنا، لا بشكل عام ومفصّل من الجهات جميعها، فإنّ علينا أن ندرس ـ بالخصوص ـ موقف الشيخ المفيد من تجربة أصحاب الحديث، وهو موقف أكثر ما تبدّى في كتابه «تصحيح اعتقادات الإماميّة» الذي كان تعليقةً على كتاب «الاعتقادات» للصدوق، وعبر تحليل هذه الظاهرة ربما يمكننا الوصول إلى بعض المعطيات التي تعنينا هنا.

يقوم علم الكلام الشيعي عند أبي جعفر الصدوق على النصوص الحديثية بشكل خاص، فقد حذا في كتابه «التوحيد» حذو سلفه المحدّث ابن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ) في «أصول الكافي»، حيث اقتصر على سرد النصوص الروائيّة في أشدّ الموضوعات الكلامية تعقيداً وجدلاً، كان الصدوق الثاني كوالده وكالكليني والبرقي والصفار والحميري و... وسائر رجالات المنحى الحديثي النصّي في المذهب الشيعي يتّخذون منهجاً واحداً في التعامل مع علمي الفقه والكلام، وكأن علم الكلام لم يأخذ عندهم كينونته المستقلّة عن مناهجيات الدرس الفقهي القائم على النصّ، رغم أنّ المعتزلة كانوا قد وضعوا المدماك

---

[١] ١ ـ آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١: ١٢٤.

[٢] ٢ ـ المصدر نفسه.

[٣] ٣ ـ الذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ١٤٩؛ ويعتقد آدم متز بأنّ التقارب الشيعي ـ المعتزلي حصل في القرن الرابع الهجري، انظر له: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

الأخير في القرن الرابع الهجري لفصل الكلام عن الفقه، كما يقول آدم متز (١٩١٧م)(١)، ليؤسّسوا المذاهب الكلاميّة المستقلّة عن الفقهاء.

وإذا رجعنا إلى «أصول الكافي» وإلى «التوحيد» وغيرهما لم نجد ظاهرة متمايزةً عن المصنفات الحديثية الأخرى التي عنيت بعلوم النقل كالفقه والأخلاق والمواعظ و... مثل «فروع الكافي» و«كتاب من لا يحضره الفقيه» و«الخصال» و«المواعظ» و... إنّها روحٌ واحدةٌ تجري في المصنفات كلّها والعلوم بأسرها، وهذه الروح هي روح النص واستحضاره، ومن ثم ـ والأهمّ ـ التسليم وعدم الجدل، حتّى أن الصدوق في حديثه عن الجدل والمراء يؤكّد على المنع عنهما، لكنّه عندما يجيز ذلك من باب الضرورة التي تفرض مجادلة المخالفين للمذهب الشيعي يقول: «فأمّا الاحتجاج على المخالفين بقول الأئمة أو بمعاني كلامهم لمن يحسن الكلام فمطلق، على من لا يحسن فمحظور محرّم»(٢)، فهذا الكلام تفوح منه رائحة الحظر على العقل من أن يسعى في البحث العقلي الكلامي، ويحصر الكلام بإيراد نصوص أئمة أهل البيت ﷺ عينها، كما فعله هو في «التوحيد»، أو إيراد روحها ومعناها المطابق بعبارةٍ أخرى، كما فعله هو في «الاعتقادات»، وفعله أيضاً على الصعيد الفقهي في «الهداية» و«المقنع».

وترشدنا نصوص المفيد (٤١٣هـ) في ردّه على الصدوق إلى وجود منهجين في الوسط الشيعي كما ذكرناه من قبل، وسيأتي عند الحديث عن التيار الأخباري، فمدرسة الكلام المتمثّلة بالمفيد والمرتضى و... كان يخالفها عن مدرسة الحديث منهج التسليم للنص أو إعمال العقل فيه، وهو نفس الخلاف الذي كان بين المعتزلة وأهل السنّة سيما الحنابلة. فعندما يناقش المفيد الصدوقَ في مسألة الإرادة والمشيئة يقول: «الذي ذكره الشيخ أبو جعفر ﷺ في هذا الباب لا يتحصّل، ومعانيه تختلف وتتناقض، والسبّب في ذلك أنّه عمل على ظواهر الأحاديث المختلفة، ولم يكن ممّن يرى النظر، فيميز بين الحقّ منها والباطل، ويعمل على ما يوجب الحجّة، ومن عوّل في مذهبه على الأقاويل المختلفة وتقليد الرواة كانت حاله في الضعف ما وصفناه»(٣).

إنّه نصّ يدل على ذاك التيار النصي التسليمي المذعن للمنقول، وفي قوله: «تقليد الرواة» إشارة واضحة لذلك، وأنّ مدرسة الحديث ما كانت تنظر في محتويات النصوص أو تمارس نقداً مركّزاً فيها.

---

١ ـ آدم متز، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري ١: ٣٥١.

٢ ـ الصدوق، الاعتقادات: ٤٣.

٣ ـ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ٤٩؛ وحول نزعة التقليد والتسليم عند المحدّثين راجع: الرسالة العددية للمرتضى، رسائل الشريف المرتضى ٢: ١٨.

وفي نصّ أكثر دلالةً على ذلك، يقول المفيد في «المسائل السرويّة»: «والذي رواه أبو جعفر ﵀ فليس يجب العلم بجميعه إذا لم يكن ثابتاً في الطرق التي تعلّق بها قول الأئمة ﵈، إذ هي أخبار آحاد، لا توجب علماً ولا عملاً، وروايتها عمّن يجوز عليه الغلط والسهو، وإنّما روى أبو جعفر ﵀ ما سمع، ونَقَل وحفظ، ولم يضمن العهدة في ذلك، وأصحاب الحديث ينقلون الغثّ والسمين، ولا يقتصرون في النَّقل على المعلوم، وليسوا بأصحاب نظر وتفتيش، ولا فكرٍ فيما يرونه وتمييز، فأخبارهم مختلطة، لا يتميّز منها الصحيح من السقيم إلا بنظرٍ في الأصول، واعتمادٍ على النظر الذي يوصل إلى العلم بصحّة المنقول»(١).

يدلّنا هذا النص على أن الصدوق ـ بنظر المفيد ـ لم يكن يؤمن بكلّ ما رواه من النصوص، أي أنّه كان جمّاعة، يجمع الأحاديث، إلا إذا نصّ في كتابٍ ما على تبنّيه نصوصه كما هو الحال في «كتاب من لا يحضره الفقيه» كما سيأتي، إضافةً إلى أن المحدِّثين ـ بنظر المفيد ـ لا يُخضعون ما ينقلونه للتمييز، ولا يعرضونه على الأصول، أي لا يمارسون نقداً مضمونياً لها، وإنّما همّهم إمّا جمعها أو صحّة إثباتها الصدوري فحسب، ولهذا اشتهروا بالمتعلّقين بالأخبار أو أهل الأخبار، حتى كان للمفيد رسالة مستقلة اسمها: مقابس الأنوار في الردّ على أهل الأخبار(٢).

إذن، فالمعركة بين مدرسة العقل ومدرسة الحديث معركةٌ في دائرة المضمون والنقد الداخلي حسبما يبدو لنا في هذه النصوص، وليست معركةً في اعتماد أهل الحديث على أخبار الآحاد وعدم اعتماد مدرسة المفيد والمرتضى كما سيأتي على هذه الأخبار، ولهذا لم نلاحظ في كتاب «تصحيح الاعتقادات» أيّ نقدٍ للمفيد على الصدوق في هذا الموضوع، فلم يقل المفيد يوماً إنّ الصدوق يعتمد أخبار الآحاد الظنية ونحن نعتمد المتيقّن الصدور المعلوم الثبوت وهذا هو مآل الخلاف بيننا، بل كان التركيز دائماً على إحجام تيار النقل عن نقد المضامين وعرضها على العقل، وممارسة تأويل فيها، تماماً كالمعركة التي كانت بين مدرسة الاعتزال القائمة على نظرية التأويل المؤسّس على مقولة المجاز وتيار السلفية النصّية في المناخ السني، وعلى رأسه المذهب الحنبلي، ولو كان هناك خلاف في مبدأ العمل بأخبار الآحاد لكنّا عثرنا على إشارة في مصنّفات وجهاء مدرسة الكلام تبيّن وجود اختلاف داخلي شيعي حول هذا الموضوع، نعم يظهر اختلاف بينهم في أنّ هذا الخبر أو ذاك قاطع للعذر أم لا، وهذا أمر آخر.

---

١ ـ المفيد، المسائل السرويّة: ٧٢ ـ ٧٣.

٢ ـ النجاشي، الرجال: ٤٠١؛ والطهراني، الذريعة ٢١: ٣٧٥.

وفي نصّ نعتقده أكثر دلالة وفي غاية الأهميّة، يقول المفيد في «المسائل العكبريّة»: «... وإنّما قال طوائف من الغلاة الجهّال، والحشويّة من الشيعة الذين لا بصر لهم بمعاني الأشياء ولا حقيقة الكلام»[1].

وفي نصّ آخر في كتاب «الحكايات» يتوجّه السؤال للمفيد حول زعم المعتزلة أنّ أسلاف الشيعة مشبّهة، ويذكر نصّ السؤال: «وأرى جماعة من أصحاب الحديث من الإماميّة يطابقونهم على هذه الحكاية، ويقولون: إنّ نفي التشبيه إنّما أخذناه من المعتزلة...»[2].

ويحاول المفيد الجواب عن هذا الموضوع باستعراض موقف هشام بن الحكم في هذه القضية، ويردّ الزعم القاضي بأنّ أسلاف الشيعة قالوا بالتشبيه، دون تعليق على قصّة أن بعض الإمامية المعاصرين يوافقون في ذلك، زعماً أنّ أصوله من المعتزلة، مما يشي بدلالة ضعيفة أنّه كانت هناك فعلاً جماعة تنتقد منهج الاعتزال الذي بدأ ينفذ في الوسط الشيعي برأيها، سيما وأن نصّ السؤال استفهامي صادق لا جدلي من خصم عنيد، بل يؤكّد وجود جماعة حشويّة في الوسط الشيعي قول المفيد نفسه في «تصحيح اعتقادات الإمامية»: «ودخلت الشبهة فيه على حشويّة الشيعة»[3].

ومصطلح الحشوية له دلالات في الثقافة آنذاك، لأنّه يعني تلك الجماعة الواثقة بالنصوص والأحاديث العاملة بها دون نقدٍ أو تمحيص.

وهكذا نجد المفيد يصرّح بأنّ الصدوق جرى «على مذهب أصحاب الحديث في العمل على ظواهر الألفاظ، والعدول عن طريق الاعتبار، وهذا رأي يضرّ بصاحبه في دينه، ويمنعه المقام عليه عن الاستبصار»[4].

وما يؤكّد ذلك أيضاً ملاحظة طبيعة معالجة المفيد للموضوعات بممارسة تحليل ونقد عقلي أزيد من الصدوق[5]، مما يؤشّر على نزعة التعدّي عن النص، بمعنى السماح للعقل بممارسة تفكير أكثر حريّةً.

وبهذا اتضحت لدينا معالم المنهج بين المدرستين على صعيد بحثنا ونطاق دراستنا، لكن يبقى تساؤل يسجّل نقداً علينا وهو: إنّ كل هذا المشهد إنما يقع في دائرة العقديات ومجال أصول الدين، وتبنّي الطرفين فيه اليقين لا يعني تبنيهما له في مجال الفقه وفروع

---

[1] ١ – المفيد، المسائل العكبريّة: ٢٨.

[2] ٢ – المفيد، الحكايات: ٧٧.

[3] ٣ – المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ٨١ ـ ٨٢.

[4] ٤ – المصدر نفسه: ١٣٨.

[5] ٥ – المصدر نفسه: ٢٨ ـ ٢٩، ٣٢، ٣٧، ٣٨ ـ ٣٩، ٤١، ٤٦ ـ ٤٧، ٦٠، ٦٥ ـ ٦٦ و...

الدين ودائرة العمليات، فكيف تجعل المواجهة الكلامية ـ الحديثية شاهداً على أنّ مدرسة الحديث لم تكن تتبنّى أخبار الآحاد، وإلا لأعلن هذا الموضوع ورقةً على بساط البحث تتجاذبه الآراء والاختلافات؟!

وهذه المشكلة حقيقيّة، إلا أنّ ما حدانا لذلك هو ما أشرنا له أوّلاً من وحدة المنهج الحديثي بين مجالي الفقه والكلام في مدرسة المحدّثين الإمامية، ذلك أنّ احتمال اليقين بصدور مثل نصوص «أصول الكافي» و«التوحيد» و... برمّتها مع عدم وجود مثل هذا اليقين في نصوص «كتاب من لا يحضره الفقيه» أو «فروع الكافي» مع أنّ هذا النص أو ذاك هو خبر واحد أو شاذ مما يعني ـ على الأقلّ ـ أنّه لم يكن يبلغ حجم التواتر والتظافر الكبير.

إذن، فوحدة المنهج وآليات استحضار النصوص وحجمها، وطريقة التعاطي معها تعطي إيذاناً بأنّه لم يظهر فرق بين مجالي الأصول والفروع عند أنصار الحديث.

وبهذا لا يكون الخلاف الواقع بين مدرسة الكلام ومدرسة الحديث خلافاً حول أخبار الآحاد حتى يجعل شاهداً على مخالفة المرتضى والمفيد لسائر التيارات الشيعية، وذلك نفسه كافٍ لنا.

وبهذا يتبين أن النظرية التي كانت سائدةً في الحياة الشيعية حتى القرن السابع الهجري هي نظرية اليقين، مع الإقرار بوجود أشخاص ـ كالطوسي وابن طاووس ـ أو ربما فئات محدودة تعمل بالظنون وتعتمد عليها، فهذه النتيجة هي التي نراها أوفر حظاً، لا أقلّ من أن أيّ نتيجة أخرى لا تمتلك فرص التوفيق على ما يبدو.

٢ ـ الطوسي وظروف تكوين نظريّة خبر الواحد

النتيجة الثانية: إن الشيخ الطوسي مارس عملية توسعة للفقه بشكل ملحوظ جداً، وتمكّن بجدارة من تقمّص شخصية أستاذه المرتضى من زاوية كونها شخصية عقلية في بداية حياته، وقد كان متأثراً به، ثم أخذت النظرية تتحوّل مع الطوسي نحو الأخذ بأخبار الآحاد، تحوّلاً اجتهادياً، وقد كان المناخ الحديثي الذي أحاط الطوسي ذا أثر كبير في تكوين نظرية حجية الخبر، فقد خاض الطوسي مجال الحديث في «تهذيب الاحكام» و«الاستبصار»، كما خاض في الرجال في «اختيار معرفة الرجال»، و«الرجال»، و«الفهرست»، كما أدخل الفقه في تفريعات جزئية هائلة أراد ـ على ضوء اتجاهه الحديثي ـ الإجابة عنها؛ ردّاً على مقالة أهل السنّة كما ذكره في مقدّمة المبسوط(١)، الأمر الذي

---

١ ـ الشيخ أبو جعفر الطوسي، المبسوط، المقدّمة: ١٢ ـ ١٣.

اضطرّه لتوظيف كمّ أكبر من الأخبار مما عزّز تكوين نظرية الحجيّة التعبّدية للأخبار والروايات الظنّيّة.

وهكذا مرّ الطوسي بمراحل من عقلية أصولية محتفّة بالأخبار، إلى أخبارية أصولية محتفّة بالمنزع العقلي، لكنّ الطوسي لم يتحوّل على الإطلاق إلى أخباري، فهذه المقولة يبدو لنا أنها تجانب الصواب في قراءة شخصيته، وإنما الذي حصل هو أنه شكّل الخطّ المعتدل الوسطي بين تيار الرفض الذي تزعّمه المرتضى، وتيار المحدّثين الذي كان يأخذ أحياناً بخبر الواحد بطريقة واسعة نسبياً، إما لسرعة حصول اليقين عنده من الروايات، أو لقوله بحجية الآحاد الظنية (١).

وفي ضوء ما تقدم يظهر:

أولاً: إن الطوسي هو المنظّر الأول لنظرية حجية الخبر الواحد في الفكر الشيعي الإمامي، وأنه لم يسبقه أحد على هذا الصعيد، أي على مستوى التنظير وفلسفة الموضوع أصولياً، وهو ما تؤكّده ندرة أو انعدام مصنّفات الدفاع عن حجية الخبر قبله عدا النوبختي كما أسلفناه، على احتمال فيه أيضاً تقدّم.

ثانياً: إن نظرية الطوسي مرّت بمراحل في حياته، انتهت به إلى القول بحجية الخبر، كما لاحظنا مع التهذيب ـ الاستبصار ـ العدّة.

ثالثاً: إن الطوسي نفسه شكّل بداية التكوين، ولذلك واجهت نظريته بعض الغموض من حيث عدم وجود تحديد قاطع وصريح لها، كما ظهر في العدّة، وليس هذا عيباً على الإطلاق، وإنما طبيعة الأشياء هي ما اقتضت ذلك، من حيث كون النظرية ما تزال في بدايتها.

رابعاً: لم ينجرف الطوسي في تيار الأخبارية القديم، بل وقف على الحدّ الوسط بين رفض الأخبار وقبولها (٢)، وهذا ما يمكنه أن يفسّر لنا ـ إلى جانب شخصيته المؤثرة ـ تغلب تياره فيما بعد على تيار السيد المرتضى، كما أن ظروف البُعد عن عصر النص وما قيل عن انسداد باب العلم ساهم أيضاً في تعزيز نظرية الطوسي وضرورة تبنّيها في القرن السابع وما بعد، سيما مع صاحب المعالم (١٠١١هـ) ومن قبله العلامة الحلّي (٧٢٦هـ).

---

١ ـ يحاول الاسترآبادي تبرئة الأخباريين القدماء مما نسبه إليهم العلامة الحلّي من أنّهم يعملون بالأخبار الآحادية حتّى في أصول الدين، ويرى أنهم لا يعملون إلا على اليقين، انظر: الفوائد المدنية، طبعة جديدة: ١٣٦.

٢ ـ يذهب الدكتور مدرّسي طباطبائي إلى أنّ الطوسي كان كياناً مزيجاً من مدرستي الحديث والكلام، وذلك في كتابه «زمين در فقه إسلامي» ١: ٥٩.

٣ ـ استمرار سيطرة مدرسة المرتضى بعد تكوين الطوسي لنظرية الأخبار

النتيجة الثالثة: رغم تأثير الشيخ الطوسي في الواقع العلمي، وجزمنا بأنه من البعيد جداً أن لا تكون نظريته قد تركت أثراً واعترافاً في الأوساط العلمية آنذاك وفي وقتها ولو على نطاق غير واسع، إلا أن مسار النظرية الشيعية استمرّ إلى حدّ ما لصالح مدرسة السيد المرتضى، وفقاً لما وصلنا من وثائق عن تلك الحقبة، ولذلك وجدنا تصريحات مساندة لنظرية المرتضى بعد الطوسي أيضاً تمثلت في ابن زهرة، وابن البرّاج، وأبي الفضل الطبرسي، وابن إدريس الحلّي، وابن شهرآشوب، والمحقق الحلّي، والسبزواري القمي[1] و....، ولم يصلنا أيّ نص صريح بعد قرن ونصف من وفاة الطوسي يدل على وجود اتجاه قوي مؤيّد لمدرسته، يمكن أن ندّعي معه أنه تغلّب على تيار المرتضى، سيما وأن ما وصلنا من مؤلفات كان ما يزال متّسماً بطابع الاختصار نسبياً، أي نسبةً لمبسوط الطوسي، وهذا ما يعزّز أنه لم تستمرّ عمليات التفريع الفقهية المضنية التي بدأها الطوسي إلا قليلاً مع بعض الكتب التي نقل أنها بلغت حجماً كبيراً، لم نرها حتى نعرفها على وجه الدقة، إلاّ أن مجيء السيد رضي الدين علي بن موسى ابن طاووس (٦٦٤هـ) كان له ـ على ما يبدو ـ دور في الدفاع عن مدرسة الطوسي ولو بشكل غير مباشر قبل أن يقضي عليها ابن إدريس في هجماته العنيفة جداً، وقد كانت النزعة النصيّة التي امتاز بها ابن طاووس واضحة الدور، في بعث نصوص جديدة، وترويج ثقافة نصيّة حديثية.

لكن رغم وجود ابن طاووس ودوره الفاعل في إعادة خلق مدرسة الطوسي التي لا ندّعي أنها كانت قد ماتت أبداً، لكن نصوص المحقق الحلي (٦٧٦هـ) تكشف عن وجود تردّد بسيط كان ما يزال متبقياً إلى حينه، لم يتم حسمه إلاّ مع العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في نهاية الوصول، لينتهي كلّياً مع الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ) ، وتبدأ مرحلة أخبارية جديدة بزعامة الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، لتبلغ ذروتها مع الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، والعلامة المجلسي (١١١١هـ)، والمحدّث النوري (١٣٢٠هـ).

ورغم أننا لا نريد تأكيد تصورنا في المرحلة التي تلت ابن إدريس، لأننا لم نكمل دراستها فعلاً في هذه الوريقات، وإنّما سيأتي بحثها في الفصول اللاحقة، إلاّ أن أكثر من مؤشّر يدل على ما ذهبنا إليه دون أن نجزم جزماً تعسفياً، والعياذ بالله.

والسؤال الذي يقفز إلى الذهن بعد استعراض هذا المشهد هو: كيف تحوّل الشيخ الطوسي إلى شخصيّة جمّدت بقوّةِ نفوذها ومستواها العلمي مسير تطوّر الفقه الشيعي

---

[1] ١ ـ هو الشيخ علي بن محمد القمّي السبزواري، المتوفى في القرن السابع الهجري، انظر آراءه في كتابه جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق: ١٥٨ ـ ٤١٩، ويصرّح أيضاً بعدم تخصيص الكتاب بالخبر ص٨٨.

لقرنٍ كاملٍ بعد وفاته بحيث غدا مَنْ بعده مقلّدين له كما يقول الشهيد الثاني وغيره[١]. ولم تفز نظريته في خبر الواحد وتسيطر إلا بعد حين؟! ما هو تفسير هذه الظاهرة؟!

والذي يمكننا تحليله ـ بقطع النظر عن توقّفنا في هذه المقولة المشهورة ـ هو أنّ تلامذة الشيخ الطوسي كانوا على قسمين: تلامذته في بغداد قبل هجرته إلى النجف عام ٤٤٨هـ إثر الفتنة الطائفية فيها، وتلامذته الذين خرّجهم في حوزة النجف بعد الهجرة، ويمتاز الفريق الثاني بعنصر الشباب، فيما يمثّل الفريق الأوّل عنصر الجيل السابق، والذي يبدو أنّ أوضاع بغداد حالت دون استمرار أجيال مدرسة بغداد بقوّة، فيما كانت أحوال النجف مختلفة، ونظراً للعنصر الشبابي في حوزة النجف ظهرت كاريزما الطوسي وسيطرت وفق ما يراه محمد باقر الصدر في هذه النقطة بالخصوص[٢]، ومن الطبيعي أن تظهر تأثيرات الطوسي بعد وفاته بفترة، ويستقرّ الموقف له بشكل نهائي بعد رحيل جيل بغداد الذي كان من أعلامه ابن البرّاج الطرابلسي الذي شاهدنا رفضه لنظرية خبر الواحد، وإذا رجعنا إلى أولى الشخصيات التي نقدت الطوسي وجدنا ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، كما وجدنا مظاهر النقد هذا عند ابن زهرة الحلبي (٥٨٨هـ) الشخصيتان اللتان عرفنا عنهما أيضاً إنكار أخبار الآحاد.

من هنا نعتقد بأنّ ظاهرة التقليد للشيخ طاولت نظرية الخبر بالتأكيد، لاستبعادنا أن لا تطال هذه النظرية الهامّة، لكن الجيل الذي تابع الشيخ لم يكن من الدرجة الأولى المعروفة في الأوساط الشيعية على صعيد علم أصول الفقه بالخصوص كولد الطوسي أبي علي، وأبي الحسن اللؤلوي والحسين بن المظفّر بن علي الحمداني وغيرهم، ومن هنا نعتقد انطلاقاً من تحليل ـ لا من توثيق ـ أن نظرية الطوسي سرت في الأوساط الشيعية، إلا أننا لا يمكننا أن نقبل تحوّلها إلى نظرية مضاهية لنظرية الرفض، إذ لا وثائق ولا تحليل يبرران ذلك، بل الوثائق تشهد على العكس، هذا إضافة إلى ما يقوله السيّد الصدر من أنّ الركود ليس لشخصية الشيخ فقط بل لعناصر أخرى خارجية[٣]، وهذه نقطة جديرة لصالحنا هنا ترفع الإشكال من رأس، لأنها تنسف مقولة تقليد الطوسي من حيث هو بل من حيث الظروف، ومعناه أنّ المهم هو عدم وجود مبرر للإبداع لا خصوصية في تقليد الطوسي.

---

[١] ـ الشهيد الثاني، الرعاية: ٧٥؛ والشيخ حسن، المعالم: ١٧٦ ـ ١٧٧؛ وابن طاووس، كشف المحجة لثمرة المهجة: ١٨٥.

[٢] ـ محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٨٢ ـ ٨٦.

[٣] ـ المصدر نفسه: ٨٢ ـ ٨٩.

٤ ـ دور حقبة الغيبة في اكتشاف الموقف عصر الحضور

النتيجة الرابعة: من مناقشاتنا السالفة للشيخ الطوسي والشيخ الأنصاري، يتبيّن أن ما تكشف عنه بدايات حقبة الغيبة الكبرى، لا يؤكّد أن أصحاب الأئمة كانوا يعملون بخبر الواحد الظني من باب التعبّد كما ذهب إليه في المعالم وغيره[1]، لأننا إذا سرنا سيراً ارتجاعياً طبقاً لنظريات في حجية الإجماع والشهرة ودلالتهما المنطقية، فإن تبنّي القول بغلبة كبيرة لتيار رفض الخبر الواحد في القرون الرابع والخامس والسادس الهجري، سوف يعزّز، وإن لم نجزم بشكل قاطع، أن تكون أشهر اتجاهات أصحاب الأئمة عليهم السلام قائمة على التمسّك بالأخبار من باب التواتر أو وجود قرائن القطع كما احتمله أبو الحسن المشكيني في حواشيه على كفاية الآخوند[2]، ومن ثم فاستبعاد حصول اليقين نتيجة وجود التعارض أو لدلالة بعض الروايات و.. لايبدو في محلّه، إذا أصبنا في تقييماتنا السابقة.

ووفقاً لذلك، يمكن ادعاء أن الشيعة لم تكن عاملةً بخبر الواحد إذا أفاد الظن بحسب التيار الغالب، لأن ادعاء الإجماع الكامل الشامل أمرٌ تقتضي الأمانة الإقرار بالعجز عنه، لأن احتمال وجود تيارات حول هذا الموضوع زمن الحضور هو الآخر أمرٌ وارد، حيث لم يكن الشيعة متّحدي الرأي في كلّ الموضوعات، وهذا أمرٌ طبيعي في الجملة تؤكّده العديد من الوثائق التاريخية سواء على صعيد الكلاميات أو الأصوليات أو الفقهيات...

ولا نريد الجزم بذلك، بقدر ما نريد الحصول على مؤشر، فإن المؤشّر لا يعطي أن التيار الغالب كان لصالح حجية الخبر الواحد، دون أن نقدر على الجزم بأنه لم يكن هناك تيار يعتمد الخبر تعبّداً ولو في الجملة.

وبهذا تكتمل عندنا أكثر صورة الموقف الذي شرحناه سابقاً حول عصر الحضور، فإن دراستنا حول الموقف الشيعي الإمامي في القرون ٤ ـ ٧هـ تعزّز من نظريّتنا السابقة في أن الإمامية كان عاملةً بأخبار اليقين لا الظن، فإنّ احتمال حصول تحوّل جذري سريع وشامل ومستمرّ لحوالي أربعة قرون أمرٌ هو الذي يحتاج إلى استدلال وتوفير شواهد عليه، والتفسير الأقرب هو ما ذكرناه سابقاً من عدم عمل الشيعة في القرون الثلاثة الهجرية الأولى سوى باليقين أو الاطمئنان، وأنّ الاستمرار الطبيعي لهذا المنهج كان يتطلّب تبنّي نظرية اليقين وإنشائها إنشاء برهانياً كما فعله الشريف المرتضى (٤٣٦هـ)، وقد قلنا سابقاً: إنّه لا يوجد ما يؤكّد أن مدرسة الحديث كانت عاملةً بأخبار الآحاد، بل الشيء المؤكّد أنّها أفرطت في اعتماد الأحاديث أحياناً، وبهذا تكون النتيجة أن الفرضية التي

---

[1] ـ الشيخ حسن، معالم الدين: ١٩١ ـ ١٩٢.

[2] ـ أبو الحسن المشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٢٣٣.

تملك فرصاً أكبر من الصواب تتمثّل في أنّ الشيعة كانت تعمل باليقين حتى القرن السابع الهجري في الأعم الأغلب وفق ما توفّر لنا من مصادر، وأنّ نظرية الطوسي بقيت متواريةً في تكوّنها التدريجي إلى مجيء العلامة الحلّي كما سنرى قريباً.

٥ ـ الدرس التاريخي والنتائج المعياريّة

النتيجة الخامسة: لا يعني ما قدّمناه أن الصحيح معيارياً هو عدم حجية خبر الواحد، انطلاقاً من فكرة الإجماع أو الشهرة أو السيرة المتشرّعيّة، لأننا لا نرى الإجماع أو الشهرة دليلين في المقام، وأمّا السيرة المتشرّعية المتصلة بزمن المعصوم ﷺ، فقد شككنا في اتصالها إذا بني على حجية الخبر كما ذهب إليه المشكيني[1] إن لم نقل بانقطاعها في القرن الرابع والخامس كما هو الصحيح، وأما لو بني على عدم حجية الخبر وقلنا بالجري المتشرّعي على عدم العمل بخبر الواحد زمن الحضور كما احتملناه قوياً، لا على مركوزية بطلان الحجية، إذ هناك فارقٌ بينهما كما يظهر بالتأمل، فإن الجري المتشرّعي لا يكون دليلاً على عدم حجية الخبر تعبداً لو قام عليه دليل من آية النبأ أو غيرها، لأن هناك احتمالاً قوياً في أن عدم عملهم بخبر الواحد كان انطلاقاً من عدم حاجتهم له، إما لتوفّر عناصر موضوعية تفيد الوثوق بالأخبار أو لوجود ظواهر ثقافة يقينيّة تسرّع في حصول اليقين في الوعي الجمعي كما ذكرناه سالفاً، وهذا معناه أن الشارع يكون قد سكت عن تصرّفهم هذا انطلاقاً من صحّته، وعدم ابتلائهم بشكل غالب بخبر الواحد، ومن ثم يكون احتمال حجية الخبر ولو بعنوانه الخاص احتمالاً غير مطرود من جانب السيرة المتشرّعية، لأنها سيرة سكوتية إزاءه، فلاحظ جيداً.

وهذا كلّه يعني أن بحثنا السالف ـ إذا أراد أن يؤثّر في هدم نظرية حجية الخبر ـ فلن يمكنه ذلك إلاّ إذا أثبتنا أن الشيعة زمن الحضور كانوا مطبقين على التنديد بالعمل بالأخبار ومركوزية ذلك عندهم رغم كون موارد الأخبار ـ لا أقل بدرجة معتدّ بها ـ لا يقين فيها، وأما في غير ذلك فلا يهدم بحثنا السابق سوى دليل السيرة المتشرّعية، وكذا الإجماع والشهرة ببعض صيغهما، أي غير السيرة العقلائية التي أدرجت عند صاحبَي الرسائل والكفاية وغيرهما في دليل الإجماع.

وبهذا يظهر أن بحثنا السالف يمكنه أن يوظّف معيارياً في إطار محدّد وفق ما بيّناه، فإن ثبت التنديد المذكور زمن الحضور كان دالاً في المقام، وإلا فتضعف قيمته بشكل بيّن دون أن تزول، بل تكون محصورةً بإسقاط بعض أدلّة حجيّة الخبر لا جميع الأدلّة.

---

[1] ـ المصدر نفسه.

الفصل الثالث

نظريّة السنّة

من نقد المتن إلى نقد السند

مركز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

(ق٧ ـ ١١هـ)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التحوّل الداخلي البنيوي
وبذور تكوّن مدرسة السند

مدخل

استطعنا ـ بحمد الله تعالى ـ في الفصل السابق تحديد نظريّة السنّة في المدرسة الشيعية حتى عصر العلامة، أي القرن الثامن الهجري، لكن هذه النظرية لم تبق على صورتها منذ العلامة ومن بعده، حيث دخلت مرحلةً جديدةً، سرعان ما تصاعدت وتائرها لتحدث رد فعل عنيف بعد ثلاثة قرون من الزمن، أي بظهور المدرسة الأخباريّة، فمهما كانت نظريتنا التاريخيّة إزاء الحقبة الأولى من عصر الغيبة، أي منذ المفيد والصدوق والكليني وحتى ابن إدريس والمحقق الحلّي، لا شك ـ كما سيظهر لاحقاً أيضاً ـ أنّ طبيعة تقويم السنّة المحكية كانت له طرائقه التي أخذت بالاختلاف منذ عصر العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، ويبدو أن جميع الأطراف متفقون على أنّ منهج المتقدّمين في تقويم الأحاديث والتعامل معها كان يقوم بالدرجة الأولى على نظام القرائن، ومهما فهمنا النظرية العامّة لديهم، وهل كانت المرجعيّة فيها هي اليقين أو الأعم منه ومن الاطمئنان أو الوثوق، أو حتى خبر الواحد التعبّدي.. فلا شك أنّ مجال نظام القرائن كان مفتوحاً وعلى نطاقٍ واسع، لقد كانت نظرية الإجماع في أوجها، كما كانت مقولة إعراض الأصحاب عن الخبر أو عملهم به ذات نفوذ كبير، وجدناه صريحاً ـ كما تقدّم ـ مع المحقق نجم الدين الحلّي.

السنّة المحكية من ابن إدريس إلى ابن طاووس

ويبدو ـ وفق مقولة بعض الباحثين ـ أن تجربة ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ)⁽¹⁾ لعبت دوراً في إحداث تحوّل كبير في نظرية السنّة عند الشيعة، لقد كان ابن إدريس مؤمناً بنظرية اليقين ومنكراً أخبار الآحاد، لكن الفرق بينه وبين من سبقه أنّه أعمل نظريته بشكل أكثر سعةً، انطلاقاً من أن تجربته جاءت بعد الثلاثي التطويري في الفقه، والذي قدّمه الطوسي من قبل، وهو الخلاف، والنهاية، والمبسوط، لقد أدّت توسعة المساحة الفقهيّة إلى تضاؤل حصول اليقين، ولمّا أصرّ ابن إدريس على مواصلة طريقه في نظرية اليقين، وجد نفسه أمام معطيات من النصوص لاحظ أنّها أخبار آحاد، وهذا معناه أن

---

(1) ـ الحسين بن شهاب الدين الكركي، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار: ٩٤؛ ومحمد تقي التستري، قاموس الرجال ٩: ٩٣ ـ ٩٤.

مقولة وجود خبر الواحد في مصادر الحديث عند الشيعة أخذت بالازدياد مع ابن إدريس، لسببٍ أو لآخر، ولهذا وجدناه يؤمن بكبرى اليقين لكنه لا يعتقد أن مبدأ اليقين هذا متواجد في روايات المصادر الشيعية على الدوام، على الخلاف مما كان يقوله المرتضى من قبل ـ كما لاحظنا ـ حينما اعتقد بأنّ أكثر الروايات الشيعية متواترة أو ما شابه. من هنا أخذت العديد من الروايات تتساقط، لأنّ ما كان من قرائن سابقة، لم يعد ينفع ابن إدريس ما دامت الموضوعات جديدة والفرضيات متوالدة، وما دام هو مفرطاً بعض الشيء ـ على ما يقال[1] ـ في تشدّده في أمر الخبر الآحاديّ كما يعبّر عنه تراث أهل السنّة.

إلى جانب ذلك، تشدّد ابن إدريس في أمر الرواة أكثر من ذي قبل، فبعد أن كان خبر غير الإمامي ممكن القبول كما لاحظناه في نصّ العدّة للطوسي، غدت أخبار أهل السنّة، والفطحية، والواقفية مرفوضةً عند ابن إدريس وبشدّة وهي ـ عنده ـ أضعف أخبار الآحاد دون نظر لوثاقة الرجال و.. وكذا الخبر المجهول راويه[2]. لقد فتح ذلك البابَ على مصراعيه لمزيد من التركيز على أمر الأسانيد ورجال الرواية، وليس فقط أخذها مجرّد عنصر من العناصر، فعدد الروايات التي فيها رجال من هذه الفرق ليس واحداً أو اثنين وإنّما هو رقم هائل جداً، إذا أردنا حساب تداعيات نظرية ابن ادريس فيه فستكون غير عادية.

من هنا ذكر جماعةٌ من الباحثين في تاريخ الفقه والفقهاء أنّ خطوات ابن إدريس شكّلت منعطفاً سرعان ما وجدنا تبلوره النظري في مدرسة متكاملة عند العلامة الحلّي، كانت تشدّدات ابن إدريس في أمر الأسانيد ـ رغم عدم قوله بحجيّة خبر الواحد ـ مفتاحاً لمزيد من الاهتمام برجال السند، وهو أمر إذا تقارن مع ضعف حضور القرائن القطعية إمّا ضعفاً وجودياً أو ضعفاً معرفياً، سوف يفضي ـ عندما ندرك أنّ العلامة الحلّي الرائد الجديد في القرن الثامن لإحياء نظرية خبر الواحد الطوسية ـ إلى مزيد من التركيز على الأسانيد، كما سنلاحظ ذلك لاحقاً بالتفصيل، وهذا معناه أن نظرية السنّة في هذا العصر أخذت منحى جديداً فتراجعت آليات نقد المتن لصالح نقدِ السند، وهذا تحوّل جذري للغاية، والملفت أنّ هذا التراجع لم تكن ردّة الفعل عليه إحياء لنقد المتن كما كان الحال مع الشيخ المفيد وفق ما يظهر من السجال الذي دار تاريخياً بينه وبين الصدوق[3]، بل كان

---

[1] ـ بل قيل: إنّه مفرط في ردّ أخبار أهل البيت عليهم السلام عامّة، وهي مقولة جاءت في بعض نسخ كتاب الرجال لابن داوود الحلّي: ٤٩٨، بعد أن وضعه في قسم المذمومين، قائلاً: «محمد بن إدريس العجلي الحلّي، كان شيخ الفقهاء بالحلّة، متقناً في العلوم، كثير التصانيف، لكنّه أعرض عن أخبار أهل البيت [بالكليّة]»، ونحن لا نوافق على هذه المقولة، لكنها على أيّ حال دالّة.

[2] ـ ابن إدريس الحلّي، السرائر ١: ٢٦٧، ٣١٣، ٤٩٥، و٢: ٩٥، ٣٠٤، ٣٥٥، ٦٧٥ ـ ٦٧٦، و٣: ٢٥٣، ٢٧٣.

[3] ـ راجع كتابي الاعتقادات للصدوق؛ وتصحيح اعتقادات الإماميّة للشيخ المفيد، في المجلّد الخامس من سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد؛ وراجع: محمد حسين فضل الله، مجلّة الفكر الجديد اللندنيّة، العدد التاسع، عام ١٩٩٤م، مقال تحت عنوان: «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد».

تعزيزاً للسند هذه المرّة، بعد أن تعرّض لنقد مركّز من جانب مدرسة العلامة وما تلاها، سيما مع الشهيد الثاني وولده الشيخ حسن والمحقّق العاملي صاحب المدارك، كانت ردّة الفعل على نقد السند مزيداً من الوثوق، فظهرت مقولة قطعية الكتب الأربعة ويقينيّتها مع التيار الأخباري، وبين العلامة ومن تلاه والاسترآبادي الأخباري ومن والاه تضاءل حضور نقد المتن وتكرّس السند معياراً، إما لأنّ الأسانيد كلها قطعية فلا حاجة للدغدغة، أو لأنها منتقَدَة فما يصلح منها يكون معياراً، ومن هنا، تراوحت نظرية السنة في العقل الشيعي بين هذين الإطارين، وسوف نجد أنهما استمرّا حتى عصرنا الحاضر تقريباً.

ولكي نرصد ـ بالوثائق ـ التطوّرات التي حصلت، لا بدّ لنا أوّلاً من متابعة ما سمّيناه مدرسة العلاّمة، ثم ملاحظة تطوّر نظرية السنّة مع التيار الأخباري، وبعد ذلك ردود الأفعال التي ظهرت على هذا التيار، وحصيلة المواقف عقبها.

أحمد بن طاووس (٦٧٣هـ) وظهور العقل النقدي في علم الرجال

السيّد أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس العلوي الحسني (٦٧٣هـ) أخو السيّد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس المشهور (٦٦٤هـ)، صاحب المصنّفات التي ينصّ ابن داوود الحلّي (٧٠٧هـ) في رجاله على أنّها تربو عن الاثنين وثمانين مصنّفاً(١).

لم يشتهر هذا الرجل كما اشتهر أخوه، لكنّ بصماته كانت شديدةً جداً على العقل الشيعي، رغم أنّه بقي خلف الأفق، كانت لابن طاووس مساهمات فكريّة عديدة، لكنّ أكثر كتبه ـ كما يقول المحدّث النوري صاحب المستدرك ـ قد فقدت فلم تصل إلينا(٢)، والمعروف اليوم من كتبه المطبوعة المحقّقة كلّ من كتاب «بناء المقالة الفاطمية» الذي ردّ فيه على الجاحظ (٢٥٥هـ)، و«التحرير الطاووسي» الذي هو من مؤلّفات صاحب المعالم، ولكن أصله يرجع إلى ابن طاووس؛ ولهذا سمّاه الشيخ حسن بالتحرير الطاووسي.

إنّ الوثائق والمعلومات حول هذه الشخصية قليلة، لفقدان الأكثرية الساحقة من كتبه التي سمّاها ابن داوود الحلّي، وبمراجعة أسماء هذه المصنّفات وجدنا له كتاباً في علم أصول الفقه سمّي في رجال ابن داوود بـ «الفوائد العدّة»(٣)، فيما جاء اسمه في رياض العلماء لعبد الله أفندي (ق١٢هـ) بـ«الفرائد المعدّة»(٤)، أما السيد الخوئي فقد جاء في كلامه الذي ينقله عن ابن داوود: «الفوائد (الفرائد) (العدّة)»(٥)، ولم يصلنا هذا الكتاب لنعرف نظرية ابن طاووس في السنّة، لكنّ ما وصلنا عنه ـ أي ابن طاووس ـ كان

---

١ ـ ابن داوود الحلّي، الرجال: ٤٥ ـ ٤٦.

٢ ـ حسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ٤٣٣.

٣ ـ ابن داوود الحلي، الرجال: ٤٥.

٤ ـ عبدالله أفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء ١: ٧٦.

٥ ـ السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ٣٤٤.

أموراً ثلاثة هامّة:

الأوّل: إنّ أحمد بن طاووس كان أستاذاً لكلٍّ من العلامة الحلّي، وابن داوود الحلّي، كما يصرّح بذلك الحرّ العاملي في أمل الآمل[١]، والسيد الأمين في أعيان الشيعة وغيرهما[٢]، وهذا معناه أنّه إذا ثبت شيء ما عنه قبل أن يثبت للعلامة فمن المحتمل أن يكون العلامة قد أخذ ذلك الشيء عنه وسيأتي[٣].

الثاني: إنّ ما ينصّ عليه أكثر من مؤرّخ ومترجم هو أنّ ابن طاووس كان سبّاقاً في علم الرجال، إلى جانب كونه محدّثاً[٤]، ويهمنا هنا تسجيل نصّين دالين هما:

النص الأوّل: ما ذكره ابن داوود الحلّي تلميذه المقرّب حيث قال: «وحقّق في الرجال والرواية والتفسير تحقيقاً لا مزيد عليه، ربّاني... وأكثر فوائد هذا الكتاب [كتاب الرجال] ونكته من إشاراته وتحقيقاته»[٥]، وهذا النص دالّ على أن ابن طاووس كان متخصّصاً في الرجال خبيراً فيه، لكن النص الثاني أهم وهو:

النص الثاني: ما ذكره المحدّث النوري: «هو ﷺ أوّل من نظر في الرجال، وتعرّض لكلمات أربابها في الجرح والتعديل، وما فيها من التعارض، وكيفية الجمع في بعضها، وردّ بعضها وقبول الأخرى في بعضها، وفتح هذا الباب لمن تلاه من الأصحاب، وكلّما أطلق في مباحث الفقه والرجال ابن طاووس فهو المراد منه»[٦]، ونحوه كلام الشيخ عباس القمّي (١٣٥٩هـ) في «فوائد الرضويّة»[٧].

ويكشف هذان النصّان عن أن ابن طاووس لم يكن رجالياً ناقلاً أو صاحب تجميع للمعلومات والوثائق، بل كان ناقداً، ولهذا عبّر النوري عنه بأنه أوّل من «نظر في الرجال» أي اجتهد ومارس نقداً وتحليلاً وتقويماً، وإلاّ فالرجاليون الشيعة الذين سبقوه كثيرون كما هو واضح، وهذا معناه، أنّ ابن طاووس كان أوّل من فتح علم الرجال بوصفه علماً تنظيرياً لا خبرياً فحسب، ونقدياً لا تقريرياً فقط، ونتيجة ذلك أنّه كان صاحب رؤية في أحوال الرواة ودرجاتهم وخصوصيّاتهم مما يمكنه أن يشكّل مدخلاً لتكوين نظريّة في الأسانيد، ويعزّز ذلك أيضاً أن ابن طاووس قام بتبويب كتاب رجال الكشّي وتهذيبه، إلى جانب جملة الكتب الرجالية الأخرى، وقد قام الشيخ حسن صاحب المعالم بحفظ جزء من خطوة ابن طاووس هذه، في كتابه «التحرير الطاووسي»، فقد صرّح في أوّله بأنّ ابن

---

١ ـ الحر العاملي، أمل الآمل ٢: ٢٩.

٢ ـ محسن الأمين، أعيان الشيعة ٣: ١٩٠.

٣ ـ راجع: الطهراني، الذريعة ٧: ٦٤.

٤ ـ الحرّ العاملي، أمل الآمل ٢: ٢٩؛ وخير الدين الزركلي، الأعلام ١: ٢٤٦.

٥ ـ ابن داوود الحلّي، الرجال: ٤٦.

٦ ـ المحدث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ٤٢٧.

٧ ـ عباس القمّي، فوائد الرضويّة في أحوال علماء المذهب الجعفريّة: ٤٠.

طاووس عنى «بتبويبه [رجال الكشي لأنّه غير مبوّب] وتهذيبه، وبحث عن أكثر أخباره متناً وسنداً، وضمّ إليه فوائد شريفة، وزوائد لطيفة، ووزّعه على أبواب كتابه»[١].

ويقصد الشيخ حسن من قوله أخيراً «كتابه» كتابَ «حلّ الإشكال في معرفة الرجال» الذي نصّ الحر العاملي وعبدالله أفندي وغيرهما على نسبته إليه، أي إلى ابن طاووس، وأنّ التحرير الطاووسي هو تحريرٌ لهذا الكتاب نفسه[٢].

وإذا حلّلنا الفترة السابقة على ابن طاووس لم نجد خطوات نقدية في علم الرجال، إلاّ نتفاً محدودة هنا أو هناك، منتشرة في مطاوي الدراسات الفقهيّة وغيرها، كما هو الحال مع كلّ من ابن إدريس والمحقّق الحلي.

الثالث: وهو الأهم، إنّ عدداً من العلماء والمؤرّخين والمترجمين نصّ على أن ابن طاووس كان أوّل من ابتكر فكرة تنويع الأحاديث إلى أنواعها الأربعة، أي الصحيح والحسن والموثق والضعيف، تلك الخطوة التي فجّرت الموقف فيما بعد بين الأخباريين والأصوليين، ورغم أن عبارة بعضهم صريحة وقاطعة في أنّه أوّل من أسّس هذا التنويع[٣]، وعبارات البعض الآخر صريحة في أنّه تلميذه العلامة[٤]، إلاّ أن كلمات فريق آخر يبدو أنّها متأرجحة بين أن يكون هو مؤسّس هذا التنويع أو تلميذه العلامة الحلّي نفسه[٥].

ويحسب ما تتبّعناه ـ حيث لم نجد نصّاً لابن طاووس في هذا الأمر فيما وصلنا من كتب ومصنّفات ـ وجدنا أن أقدم نسبة لابن طاووس هو ما ذكره الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ) في كتابه «منتقى الجمان»، حيث صرّح بأن هذا الاصطلاح الجديد (التنويع الرباعي) «لا يكاد يعلم وجوده قبل زمن العلامة إلاّ من السيّد جمال الدين بن طاووس»[٦]، وقد تبعه عليه من جاء بعده.

---

[١] ـ الشيخ حسن، التحرير الطاووسي: ٤.

[٢] ـ الحر العاملي، أمل الآمل ٢: ٣٠؛ وأفندي، رياض العلماء ١: ٧٤؛ والطهراني، الذريعة ٧: ٦٤.

[٣] ـ الخوانساري، روضات الجنّات ١: ٦٦؛ والشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ١٤؛ والكركي، هداية الأبرار: ٩٦؛ والأمين، أعيان الشيعة ٣: ١٩٠؛ والجزائري، كشف الأسرار ٢: ٣٩؛ ومحيي الدين الغريفي، قواعد الحديث: ١٦؛ ويفهم من محمد تقي المجلسي سبقُ التقسيم على العلامة دون تصريح باسم ابن طاووس، راجع له: لوامع صاحبقراني ١: ١٠٢؛ والسيد حسن الصدر، الشيعة وفنون الإسلام: ٥٦؛ وأبو الحسن المشكيني، وجيزة في علم الرجال: ٨٩؛ والسبحاني في مقدّمته على كتاب الجامع للشرائع: ٨؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٥٤٠.

[٤] ـ محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٠٩، لكنّه يعود فيتردّد بينه وبين رجل آخر قريب منه دون أن يسمّيه: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ والفيض الكاشاني، الوافي ١: ٢٢؛ والبهائي، مشرق الشمسين: ٣١ ـ ٣٢؛ والبصري، فائق المقال: ٣٠؛ ومحسن الأمين، أعيان الشيعة ٥: ٤٠١؛ والخراساني، درر الفوائد: ١٢٢؛ ولعلّه يظهر أيضاً من الكلباسي في سماء المقال ٢: ٤٢١.

[٥] ـ يظهر من الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ٢٥١، ٢٦٢.

[٦] ـ الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ١٤.

وليست نسبة الشيخ حسن لابن طاووس بالبعيدة أو المستغربة، انطلاقاً من العقل النقدي الرجالي الذي تمتّع به هذا الفقيه، وأنّه لما كان العلامة الحلّي أشهر من ابن طاووس في سماء الفكر الشيعي كان من المحتمل جداً أن يقرَن هذا التقسيم الجديد للحديث باسم العلامة، أكثر من اقترانه باسم ابن طاووس، خصوصاً وأنّ أكثر كتب الأخير قد فقدت كما نقلناه عن المحدّث النوري.

وبهذا يمكننا الحدس بأنّ الشخصيّة الرجالية النقّادة لابن طاووس، إلى جانب المسار الذي تركه ابن إدريس في التركيز على أمرِ الأسانيد، قد ساهمت بشكل رئيس في فتح مرحلة جديدة مع العلامة الحلّي هذه المرّة، ومن هنا تكون خطوة ابن إدريس إلى جانب خطوة ابن طاووس المدماك الأوّل في حدوث تحوّل كبير في منهج التعامل مع السنّة المحكيّة.

ابن سعيد الحلّي والفاضل الآبي، بين ابن طاووس والعلامة

قبل أن نصل إلى العلامة الحلّي، من اللازم الإشارة إلى شخصيّتين، وجدنا عندهما تلويحاً في أمر الأسانيد، لكننا لم نعرف هل كان هذا التلويح على طريقة ابن إدريس والمحقق الحلّي ممّن لا يرون أخبار الآحاد الظنية، أم على طريقة العلامة الحلّي ممن يرى حجية هذه الأخبار؟ والسبب أنّه لم يظهر لنا موقفهما العام ونظريّتهما الكلية في باب الأخبار؛ نظراً لاختصار كتبهما.

وهاتان الشخصيتان هما:

١ ــ **يحيى بن سعيد الحلّي (٦٩٠هــ)**: وهو أستاذ العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) كما نصّ على ذلك مترجموه[١]، وقد ألّف ابن سعيد الحلّي بضعة كتب منها كتاب «الجامع للشرائع» في مجلّد واحد يختصر الفقه كلّه، ولا تبدو في هذا الكتاب مظاهر استدلاليّة حتى تنجلي أمامنا صورة نظريّته العامّة في السنّة المحكية، فهو أشبه بكتاب النهاية للشيخ الطوسي، ومداخلاته الفقهيّة محدودة جداً، كما أنّ مقدّمة الكتاب في غاية الإيجاز، لم تشتمل على أيّ منهج إطلاقاً[٢].

ومن الكتب الأخرى المختصرة لابن سعيد، كتابه «نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر»[٣]، وحال هذا الكتاب في الفعل الاستدلالي كحال «الجامع للشرائع»، غير أنّا وجدنا فيه بعض الوقفات السنديّة ذات الصلة ببحثنا هنا، ففي بحثه حول المواضع التي لا يجوز فيها البيع، ينقل ابن سعيد عن الشيخ الطوسي في «النهاية»

---

[١] ـ راجع: الأمين، أعيان الشيعة ١٠: ٢٨٧؛ والحرّ، أمل الآمل ٢: ٣٤٧؛ وأفندي، رياض العلماء ٥: ٣٣٧.

[٢] ـ ابن سعيد الحلّي، الجامع للشرائع: ١٧.

[٣] ـ شكّك في صحّة نسبة هذا الكتاب إلى ابن سعيد الحلّي الميرزا عبدالله أفندي في رياض العلماء ٥: ٣٣٧ ـ ٣٣٨، لكن الأكثر على كون الكتاب له.

اعتمادَه في إحدى الفتاوى على خبرٍ رواه سماعة، ويعلّق الحلّي قائلاً فوراً: «وهو واقفي، ومع ذلك لم يسنده إلى أحد من الأئمة عليهم السلام»(١).

وهكذا نلحظ عملية التركيز على الأسانيد في موضعٍ آخر من الكتاب نفسه، حيث يعلّق على رواية أخرى رواها علي بن الحسن الطاطري، قائلاً: «وهو واقفي شديد العناد، والمعتمد في هذه المسألة الإجماع، وإلاّ فالأصل الإباحة»(٢)، وبعد أسطر قليلة يقول في مطاوي بحثه: «جاءت به في «التهذيب» أحاديث صحيحة الإسناد»(٣)، فوصف الصحّة استخدم هنا متعلّقاً بالسند لا بالرواية نفسها كما كان دارجاً في الفترة السابقة على ابن إدريس، وهكذا يصرّح بأنّ العمل بهذه الطائفة من الأخبار أولى، لأن في الطائفة الأخرى رجل زيدي بتري، ونحو ذلك من التوظيفات، على قلّتها(٤).

ولا يبدو من مراجعة ترجمة ابن سعيد في مصادر الرجال والتراجم أنّه كانت تربطه علاقة علميّة بأحمد بن طاووس (٦٧٣هـ)، حتّى نحاول التكهّن بأنّ هذه النصوص القليلة في كتبه تجعله على مقربة من هذا التيار الجديد الذي بدأ بالتكوّن في ظلّ مناخ اعتبار أخبار الآحاد، كل ما لدينا أنّه كان من أساتذة العلامة، ولو كان له ضلع في هذا المصطلح الجديد لكان من المنطقي أن يتمّ نقل ذلك وهو ما لم نعثر عليه، بل عثرنا على أنّ أستاذه كان المحقق الحلّي مما يعزّز أنّه كان على الطريقة القديمة.

٢ ــ الفاضل الآبي (ق٧هـ): زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب، ابن أبي المجد اليوسفي، المعروف بالفاضل، والمحقّق الآبي، أحد فقهاء الشيعة في القرن السابع الهجري على ما نظنّ، وإلاّ فلا يُعرف عن تاريخ ولادته ولا وفاته شيئاً، عدا أنّه أنهى كتابه الوحيد الذي عرفناه وهو «كشف الرموز في شرح المختصر النافع» عام ٦٧٢هـ، ولا يدرى كم عاش بعدها(٥).

وثمّة في شخصيّة الآبي ـ أو الآوي ـ أمران هامّان هنا هما:

الأمر الأوّل: إنّ المحقق الآبي، يذكر في كتابه الوحيد هذا اسمَ السيد أبي الفضائل أحمد بن موسى بن طاووس كثيراً(٦)، مما يدلّ على حضور هذه الشخصية في نتاجه الفكري، الأمر الذي يعزّز احتمال أنّه درس عنده أو تلمّذ على يديه، الأمر الذي تصرّح به كلماته نفسه التي نقلناها في الهوامش، حيث يعبر عنه بـ «شيخنا»، مما يقوّي احتمال تلمّذه على يديه، كما أنه كان من جهةٍ أخرى تلميذاً للمحقّق الحلي (٦٧٦هـ) كما يذكره

---

١ ـ ابن سعيد الحلّي، نزهة الناظر: ٧٧.

٢ ـ المصدر نفسه: ٩٥.

٣ ـ المصدر نفسه.

٤ ـ المصدر نفسه: ١٥١، ١٥٦.

٥ ـ محسن الأمين، أعيان الشيعة ٤: ٦٣١ و٦٣٢.

٦ ـ المحقق الآبي، كشف الرموز ١: ٢٢٣، ٤٥٩، ٤٦٣، ٤٧٧، ٤٨٦، و٢: ٩٧، ١٣٢، ١٦١، ٢٠٨، ٣٥٧.

أفندي في رياض العلماء[١]، وبهذا يمكن أن يتعزّز عندنا احتمال أن يكون الآبي واحداً من المكوّنات الأولى التي بذرها ابن طاووس في الوسط الشيعي، سيما بعد ملاحظة الأمر الثاني الذي سنذكره قريباً.

الأمر الثاني: ثمّة حضور مميّز نسبياً لرصد الأسانيد عند المحقق الآبي، يجدر بنا مطالعته، فقد ردّ الآبي العديد من الروايات أو دغدغ فيها لوجود رجال الفطحية في سندها[٢]، أو رواة من أهل السنّة[٣]، أو من الغلاة[٤]، أو من الواقفة[٥]، أو من الزيدية[٦]، أو الزيدية البترية[٧]، أو... هذا فضلاً عن تضعيفه بالإرسال رواية هنا، وبالإضمار أخرى هناك مما هو مذكور في نفس الهوامش المشار إليها أدناه.

لكن مع ذلك، نلاحظ في بعض المواضع المحدودة أن الفاضل الآبي قد أخذ بروايات بعض من اتصف حاله بما تقدّم، وذلك عندما وثّقه الأصحاب وعملوا بروايته، فكأنّ عمل الأصحاب واعتمادهم يهدم البناء السندي المتشدّد في الأخذ بروايات غير الإمامية[٨].

وهذا معناه أن عدم الإمامية في الراوي تعدّ نقطة ضعف عند الآبي، نعم، قد يجبرها جابر آخر، لكنّها على أيّ حال نقطة ضعف توجب سقوط السند.

والنصّ المهمّ لدينا أيضاً عند الآبي هو ما ذكره في مقدّمة كتابه حيث قال: «قد أودعت في هذا الكتاب مما استدللت به الروايات المستعملة غير الشاذّة والنادرة، واجتهدت في إيراد الأصحّ منها فالأصحّ، اللهم إلا استعملها المشايخ في فتاويهم، فأوردتها، والنظر إلى عملهم لا إليها...»[٩]، ومعنى هذا النصّ أنّ المعايير السندية قد أقحمت عند الآبي، كما دلّ على ذلك تعبير الأصحّ فالأصحّ، لكن معيار عمل الأصحاب كان أقوى من أيّ معيار آخر، كما كنا نشاهده مع أستاذه المحقق الحلّي من قبل.

وبهذا يتبيّن، أن خطوات أوليّة قد ظهرت مع ابن إدريس، إلى أن جاء ابن طاووس، ثمّ لاحت بعده بعض الكلمات في مصنّفات مثل ابن سعيد الحلّي والفاضل الآبي، وإن كان وضوح ميل الآبي أكبر من الحلّي، دون أن نجزم بأنّهما دخلا فملأا سياق التكوّن الجديد لنظرية السنّة، الذي عُرِفَ مع العلامة لاحقاً.

---

[١] ـ أفندي، رياض العلماء ١: ١٤٦؛ وهو واضح جليّ في مطاوي «كشف الرموز» انظر كمثال ١: ٧٧.

[٢] ـ المحقق الآبي، كشف الرموز ١: ٢٤٤، ٢٧٩، ٤٩٧، و٢: ٤٣٤، ٦٠٦.

[٣] ـ المصدر نفسه ١: ٥٤٩، و٢: ٤٨٥، ٤٩٩، ٦٥٠.

[٤] ـ المصدر نفسه ٢: ٦٥٠.

[٥] ـ المصدر نفسه ١: ٤٠٠، ٤٥٠، ٤٩٣، ٥٤٥، ٥٤٩، و٢: ١٦، ٣٨، ١١١، ١٤١، ١٧٠، ١٧٨، ٤٠٣، ٤٦٩.

[٦] ـ المصدر نفسه ٢: ٧٢.

[٧] ـ المصدر نفسه ٢: ٢٤٠، ٢٥٩، ٣٩٨، ٦٦٧.

[٨] ـ المصدر نفسه ١: ٧٧، ٢٤٥، ٢٧٢.

[٩] ـ المصدر نفسه ١: ٣٩.

العلامة الحلّي
والتأسيس الفكري المجدّد لنظرية السنّة

وصل الدور ـ بعد ابن طاووس ـ إلى العلامة الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (٧٢٦هـ)، فأحدث تحوّلاً في نظرية السنّة المحكيّة.

سار العلامة في دراساته الأصولية حول السنّة على نفس المخطّط الذي سار عليه من قبل كلّ من المرتضى في الذريعة والطوسي في العدّة مما أسلفناه سابقاً عند الحديث عن ذريعة المرتضى، وعالج في كتبه الأصولية ـ لا سيما منها «تهذيب الوصول» و «نهاية الوصول» و«مبادئ الوصول» ـ موضوعات الخبر بالآليات نفسها المتّبعة سابقاً مع مزيدٍ من البحث والنقد والمناقشة.

وقد تبنّى العلامة في كتبه هذه نظريّة الخبر الواحد الظني صراحةً ونافح عنها منافحة شديدة، قال في «مبادئ الوصول»: «خبرالواحد هو ما يفيد الظنّ، وإن تعدّد المخبر، وهو حجّةٌ في الشرع، خلافاً للسيّد المرتضى وجماعة»(١).

ونصوص الحلّي واضحة في تبنّيه نظرية الخبر وكثيرة أيضاً، ومن هنا لم نفهم ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين من أنّ العلامة «تردّد في خبر الواحد، وإن كان المعروف عنه الرفض»(٢)، وقد أحالنا هذا الباحث على نصوص كتاب «مبادئ الوصول» والتي منها النصّ الذي قدّمناه آنفاً، وهي نصوص تؤكّد برمّتها على تبنّي العلامة نظرية الخبر في الشرعيات، وعندما حاول هذا الباحث تدعيم مقولة أنّ المعروف عن العلامة رفض نظريّة الخبر استند إلى نصّ آخر في «مبادئ الوصول» يقول: «خبر الواحد إذا اقتضى علماً، ولم يوجد في الأدلّة القاطعة ما يدلّ عليه، وجب ردّه، لأنّه اقتضى التكليف بالعلم، ولا يفيده، فيلزم تكليف ما لا يطاق»(٣).

---

١ ـ العلامة الحلّي، مبادئ الوصول: ٢٠٣.

٢ ـ علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإثنا عشريّة: ٢٤٢.

٣ ـ العلامة الحلّي، مبادئ الوصول: ٢٠٩.

لكن هذا النص لا يدلّ على رفض خبر الواحد مطلقاً، بل يُرشدنا إلى تمييز العلامة بين مجالي الشرعيات والعقديات، ففي الشرعيات خبر الواحد مقبول، أمّا في العقديات فهو مرفوض، والسبب في رفض العلامة له في العقديات ـ مثله في ذلك مثل الكثير من علماء الإمامية كما سيأتي الحديث عنه في الفصل السابع من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى ـ هو أنّ خبر الواحد إذا ألزمني العلم والاعتقاد بشيء، ثم بحثت في المصادر والأدلّة فلم أجد دليلاً يحقّق لي حالة العلم في نفسي، وجب طرح خبر الواحد، لا لأنّه خبر واحد، بل لأنه طالبني بأن أكون عالماً بشيء ولم أجد دليلاً يحصّل عندي هذا العلم، وخبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم، إذاً كيف أمتثل أوامر خبر الواحد بالعلم وهو لم يحصل عندي؟! إن تكوين العلم في داخل النفس مع عدم وجود دليل أو عنصر مكوّن لهذا العلم هو تكليف بما لا يطاق.

وهذا الكلام ليس رفضاً مطلقاً لأخبار الآحاد، بل في خصوص المسائل العلمية من العقديات، كما أنّه ليس تردّداً بل تمييز، وهو تمييز معروف بين الشرعيات والعقديات.

على أية حال، رغم وحدة المسار والمنهج بين درس العلامة لخبر الواحد ودرس الذريعة والعدة، اختلف العلامة في بعض نتائجه واستدلالاته عمّن سبقه، مع احتفاظه بنظرية خبر الواحد كما أشرنا، فمع عدم أخذ الجيل الأصولي السابق بمثل آية النبأ دليلاً على حجية الخبر كما لاحظنا من المرتضى والطوسي، أعاد العلامة تكوين نظرية السنة المحكية على أساس أدلّة نقلية، فلم يقف كثيراً عند الإجماع الذي كان العماد الأساسي الذي شاد عليه الطوسي نظريته، بل تعدّاه إلى الاستناد إلى بعض النصوص من آيات وغيرها؛ لكي يؤكّد أنّ السمع قد ورد بالاعتماد على الأخبار غير القطعيّة بالتواتر، رادّاً بذلك على مقولة السيّد المرتضى بعدم ورود السمع بذلك.

هذه الإضافة، أي تمسّك العلامة بالنص القرآني في آيتي النبأ والنفر (١)، جعلته يُدخل نظرية الخبر الشيعيّة في إطار مقولات خبر الثقة وخبر العدل وما شابه، لأنّ آية النبأ قد اشتملت على النهي عن الأخذ بخبر الفاسق، فيكون الاستدلال بها على أخبار الآحاد قائماً على ما يسمّى في علم أصول الفقه بمفهوم الشرط، أي إن لم يأتكم الفاسق بالخبر فلا يجب عليكم التبيّن ويمكنكم الأخذ به، ولما كان الطرف المقابل للفاسق هو الرجل العادل، ظهرت فكرة العدالة في حجيّة أخبار الآحاد بوضوح أكبر. وقد لاحظنا فيما مضى أنّ الشيخ الطوسي كاد يدخل في هذا السياق بمعنى أن يجعله المعيار الأوّل ويقعّد على أساسه ويبني وفقه الاستثناءات لولا أنّه اعتمد على الإجماع دليلاً أساسياً للأخذ

---

(١) ـ الحجرات: ٦؛ والتوبة: ١٢٢.

بأخبار الآحاد رافضاً دلالة الآيات وفق ما تقدّم، ولمّا كان عمل الشيعة متحرّكاً غير مقتصر على مقولات العدل والوثاقة والضبط؛ لوجود نظام القرائن أو لمبدأ الإجماع الشيعي على العمل ببعض الروايات كما جاء في العدّة، وفق ما تقدّم، شعر الطوسي أنّه مضطرّ للأخذ بروايات السنّة أو الشيعة غير الإمامية أحياناً، انطلاقاً من عمل الطائفة مهما كان العنصر الذي اعتمدت الطائفة عليه في أخذها بأصول ومصنّفات غير إماميّة، لكنّ الحال لم يكن كذلك مع العلامة، إذ كانت آية النبأ التي اعتبرها دليلاً على حجية خبر الواحد تشي بمعيار الفسق والعدالة.

ورغم بعض المناقشات التي سجّلها العلامة على مثل آية النبأ في «نهاية الوصول»[1]، إلاّ أنّه أخذ بها في «تهذيب الوصول»[2] الذي تشهد سطوره الأخيرة على أنّه ألّفه بعد «النهاية»[3]، كما أخذ بها في «مبادئ الوصول» أيضاً[4]، وهذا يعني أنّ رأي العلامة قد استقرّ على مرجعية جديدة في حجية الخبر، إضافةً إلى مرجعيّة الإجماع.

ويجب أن نؤكّد هنا على أنّنا حينما نتحدّث عن حدوث تحوّل مع العلامة الحلّي، يفترض أن لا يفهم كلامنا بوصفه إيذاناً بانقلاب المواقف الشيعية من خبر الواحد رأساً على عقب، فليس هذا هو المراد، وإنما تحوّل داخل مدرسة خبر الواحد في إعادة رسم خارطة الأولويات في المعايير التي تقوم على أساسها عملية الأخذ بأخبار الآحاد، فلا مقولة العدالة كانت محذوفة بالمرّة من وعي أبي جعفر الطوسي بل وجدناها في العدّة كما مرّ، ولا مقولة القرائن ـ ومنها عمل الأصحاب ـ كانت مفقودةً في وعي مدرسة العلامة ـ كما سنرى بالتفصيل ـ وإنما التحوّل الجذري الذي حصل هو تمركز المعيار الأوّلي في هذا الطرف أو ذاك، وهذه نقطة يجب أن نشير إليها دفعاً للالتباسات في هذا الموضوع.

وعلى أية حال، ولمّا تأسّست نظرية السنة المحكية عند العلامة على هذا الأساس، انفتح عنده الباب على مصراعيه، للحديث حول شروط الراوي، فأخذ فيه شروطاً عدّة كالبلوغ والعقل والإسلام والعدالة والضبط[5] و....، وهكذا تركّزت شرعية الأخبار أكثر فأكثر على صفات الراوي، وتضاعفت أهميّة النظر في الأسانيد وأحوال رجالها، سيّما وأن العلامة قد نصّ على عدم قبول رواية المجهول حاله، مذكراً بمخالفته في ذلك أبا حنيفة

---

[1] ـ العلامة الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢٩٤.

[2] ـ العلامة الحلي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٢٩.

[3] ـ المصدر نفسه: ٢٩٩.

[4] ـ العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠٤.

[5] ـ راجع: العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ وتهذيب الوصول: ٢٣٠ ـ ٢٣٣؛ ونهاية الوصول: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

النعمان(١)، ومعنى ذلك أنّه لم يعد مسموحاً الاعتماد على غير الوضوح في الأسانيد، مع تضاؤل القرائن يوماً بعد يوم.

ورغم أنّ المحقق نجم الدين الحلّي (٦٧٦هـ) قد تعرّض للاستدلال بالآيات على حجيّة الخبر في كتابه «معارج الأصول»، إلاّ أنّه هناك لم يبد لنا أنّه أخذ بتلك الآيات، ذلك أنه قال قبل سرده الآيات: «واحتجّ المتمسّكون بالنقل بوجوه...»(٢)، بل وجدناه بعد استعراضه لها ولمثل دليل إجماع الصحابة... يفنّد دلالتها الواحدة تلو الأخرى، ثم ينقل مجمل كلام الطوسي وأدلته الخاصّة دون تعليق(٣)، وهذا معناه ـ كما أشرنا سابقاً ـ أنّ ذكره بعد ذلك شروط الراوي لا يُعلم أنّه يريد به مفروغية حجية الخبر، حتّى يكون قد سبق العلامة الحلي في التركيز على السند ورجاله، إذ من الممكن جداً ـ بقرينة كلامه في «المعتبر» من أنّ خبر الإمامي العدل الضابط إذا لم يطعن فيه ولم يرد معارض له هو خبر يقيني ـ أن يكون مراده من وراء ذكر شروط رجال السند من الإيمان والعدالة والعقل والبلوغ(٤) و... تحقيق صغرى الخبر اليقيني وفق المعيار المشار إليه في كتاب «المعتبر»، لا فتح باب النظر في الأسانيد على أساس حجيّة الخبر الظني كما هو الحال مع العلامة.

هذا على أحد الاحتمالين اللذين أثرناهما من قبل في تحليل نظريّة المحقق الحلّي، أما على الاحتمال الآخر، وهو احتمال عدول المحقّق عن رأيه في كتاب «معارج الأصول» وتبنيه مدرسة اليقين في كتابه «المعتبر»، فإنّ المحقّق يكون أسبق من العلامة في معالجة هذا الموضوع من الزاوية الأصولية، أي في الدراسات الأصولية، مع افتراض اندراجه في كتاب «معارج الأصول» في سلك القائلين بأخبار الآحاد كما هو مقتضى الاحتمال الثاني المتقدّم، وما يبدو أنّه نحّى المحقّق عن الريادة الأصولية في هذا التشييد لنظرية العدالة في الأسانيد هو عدوله بعد ذلك عنه ـ بناء على الاحتمال الثاني ـ فكأنه أراد الدخول في هذا السياق ثم تراجع في «المعتبر» لينخرط في سلك أنصار مدرسة اليقين.

وإذا أخذنا بالاحتمال الثاني ربما وجدنا حينئذٍ ما يعزّز ـ بناء على كون المحقّق من القائلين بخبر الواحد الظني ـ أنّه مارس ثقافة التقسيم الرباعي أو ركّز على أمر السند، ففي كتابه «المختصر النافع»، يردّ روايةً لإسحاق بن عمّار لسببين هما: الإرسال، ووقوع الحسن بن سماعة في طريقها، وهو واقفي(٥)، والمختصر ألّفه قبل المعتبر كما هو واضح.

---

١ ـ العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ وتهذيب الوصول: ٢٣٣؛ ونهاية الوصول: ٣٠٠.

٢ ـ نجم الدين الحلّي، معارج الأصول: ٢٠٨.

٣ ـ المصدر نفسه: ٢٠٩ ـ ٢١٤.

٤ ـ المصدر نفسه: ٢١٥ ـ ٢١٨.

٥ ـ المحقّق الحلّي، المختصر النافع: ٢٦٢.

لأنّ المعتبر شرح للمختصر كما يظهر من عنوانه، ومعنى ذلك أنّ هذا الاستخدام جاء قبل عدول المحقق الحلّي عن نظرية حجية الخبر الظنّي، وهكذا وجدنا المحقق يطرح في «المسائل المزية الأولى» روايةً لوجود ابن يونس فيها وهو واقفي[1].

والمواضع التي حاول فيها الحلّي التركيز على السند قليلة جداً إذا استثنينا كتاب «المعتبر»، ولهذا لم تكن تجربته تزيد على تجربة المحقق الآبي أو ابن سعيد الحلّي أو... من هنا لا تعدّ محاولاته ذات أهميّة قياساً بالعلامة الحلّي.

نعم، كانت للمحقّق مثل هذه الوقفات السندية بشكل أكبر بكثير، لكن في كتاب «المعتبر» الذي أثبتنا أنّه كان فيه ملتزماً بنظرية اليقين، فتكون محاولاته هذه مشابهة تماماً لتجربة ابن إدريس، فيدخل في سياقه، ويجري عليه ما كنا تحدّثنا به عن ابن إدريس، ويمكن مراجعة تلك الوقفات السندية في المعتبر نفسه، حيث أسقط الخبر الضعيف السند لأسباب عدّة إلا مع عمل الأصحاب به[2].

وبهذا تبقى محاولة العلامة في دراساته الأصوليّة مفتاحاً نظرياً للأولويات السندية، سيما وأنّنا نعرف أنّ العلامة قد شاد كتابه «خلاصة الأقوال» المخصّص لبحث أحوال الرجال على أساس تقسيم ثنائي للمعتمد على روايته أو المتروك والمتوقّف بشأنه، شبهَ ما فعله ابن داوود الحلّي المعاصر له في تقسيم كتابه إلى الممدوحين والمذمومين المجروحين[3]، وإدخال عناصر المدح والذم أو الوثاقة والضعف أو الاعتماد وعدمه لها دلالة في فرز الرجال، ذلك أنّ المصنفات الرجالية للطوسي والنجاشي كانت تركّز أكثر على جانب المصنّفات والمؤلفات كما يظهر بوضوح لدى مراجعتها، بل كان ذلك ـ أي التدليل على حجم مصنّفات الشيعة ـ هو الباعث على تأليف بعضها كفهرست الشيخ الطوسي[4]، فيما صار كتاب الخلاصة ومثله رجال ابن داوود معنيين أكثر بنفس حالة الراوي الدخيلة في الموقف منه بوصفه راوياً من الرواة، وهو مؤشر ليس نهائياً بل له نحو دلالة ـ ربما ـ على أنّ ابن طاووس ـ شيخ العلامة وابن داوود ـ هو من ركّز هذا المشروع في ذهن تلميذيه.

---

[1] ـ المحقّق الحلّي، الرسائل التسع: ١٠٥.

[2] ـ انظر كنماذج: المحقّق الحلّي، المعتبر ١: ٤٦، ٦٧، ٦٨، ٨٧، ٩٤، ١٠١، ١٣٣، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٢٧، ٢٤٥، ٢٦١، ٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٩ ـ ٢٩٠، ٣٢٤، ٣٥٤، ٤٥٣... و٢: ٣٤، ٧٥، ١٢١، ٣١٠، ٣٩٩، ٥٨٩، ٦٦٧، ٧٧٠ و...

[3] ـ ابن داوود، الرجال: ٢٥.

[4] ـ الشيخ الطوسي، الفهرست: ٢؛ وانظر حول طبيعة المصنّفات الرجاليّة القديمة ومصنّفات العلامة بما يؤيّد ما نريد الوصول إليه، العلامة التستري، قاموس الرجال ١: ٢٧ ـ ٢٩، ٣٧ ـ ٣٩.

ومن مقدّمة «الخلاصة» للعلامة نجد موضوع السند حاضراً بالدرجة الأولى، فيما كان موضوع رجال السند حاضراً بالدرجة الثانية في مقدّمة فهرست الطوسي، يقول العلامة: «أمّا بعد، فإنّ العلم بحال الرواة من أساس الأحكام الشرعيّة، وعليه تبتني القواعد السمعية، يجب على كل مجتهد معرفته وعلمه، ولا يسوغ له تركه وجهله، إذ أكثر الأحكام تستفاد من الأخبار النبويّة والروايات عن الأئمة المهدية، عليهم أفضل الصلوات وأكرم التحيّات، فلابدّ من معرفة الطريق إليهم، حيث روى مشايخنا رحمهم الله عن الثقة وغيره، ومن يعمل بروايته ومن لا يجوز الاعتماد على نقله، فدعانا ذلك إلى تصنيف مختصر في بيان حال [ال]رواة ومن يعتمد عليه، ومن تترك روايته..»(١).

فإنّ هذا النص يدلّنا على مدى تطوّر أمرِ السند مع ابن طاووس، ومن ثم النظر إلى الرجال من زاوية مدى الاعتماد على روايتهم، لا من زاوية مصنفاتهم كما كان الحال مع النجاشي والطوسي على مستوى الاهتمام الأوّل، وكما لاحظناه مع ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) في معالم العلماء الذي جعله تتمّةً لفهرس الطوسي(٢)، والشيخ منتجب الدين الرازي (ق٦هـ)، في فهرسته كما يلوح أيضاً من اسم الكتابين ومقدّمتهما(٣)، بل كما لاحظناه مع العلامة نفسه في مصنفات أخرى له مثل كتابه «إيضاح الاشتباه»(٤).

ومن هذا الجوّ برمّته ولد التقسيم الرباعي للحديث، مما بات يعرف بتنويع الحديث، أو الاصطلاح الجديد أيضاً.

كانت الولادة الرسميّة للمصطلح الجديد، والإعلان الرسميّ لتقسيم الحديث في كتاب «منتهى المطلب في تحقيق المذهب» للعلامة الحلّي، ذلك الكتاب الذي يعنى ـ قبل كل شيء ـ برصد الاتجاهات والآراء الفقهية في الداخل الشيعي، نقاط الاتفاق فيها ونقاط الخلاف كما يذكر ذلك الحلّي نفسه(٥). قال العلامة الحلّي في نصّ تاريخي: «المقدّمة الثامنة: أنّه قد يأتي في كتابنا هذا إطلاق لفظ الشيخ، ونعني به: الإمام أبا جعفر محمد بن الحسن الطوسي... وقد يأتي في بعض الأخبار أنّه في الصحيح، ونعني به ما كان رواته ثقاةً عدولاً، وفي بعضها الحسن، ونريد به ما كان بعض رواته قد أثنى عليه الأصحاب، وإن لم يصرّحوا بلفظ التوثيق له، وفي بعضها في الموثّق، ونعني به: ما كان بعض رواته من غير

---

١ ـ العلامة الحلّي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ٤٢.

٢ ـ ابن شهرآشوب، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديماً وحديثاً: ٢.

٣ ـ منتجب الدين الرازي، فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفيهم: ٥ ـ ٦.

٤ ـ العلامة الحلّي، إيضاح الاشتباه: ٧٧.

٥ ـ العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ١: ١٧٢؛ ومنتهى المطلب ١: ٤.

الإماميّة كالفطحيّة، والواقفيّة، وغيرهم، إلاّ أنّ الأصحاب شهدوا بالتوثيق له»(١).

في هذا النص يظهر التقسيم الرباعي الحديث مع أخذ الضعيف بعين الاعتبار حيث لم يذكره العلامة لوضوحه، وهو نصّ لم تعهده الثقافة الشيعية من قبل.

ميدانيّات نظريّة السند عند العلامة الحلّي

لكنّ المهم إلى جانب هذا النصّ رصد تعامل العلامة الحلّي مع الروايات، ذاك الرصد الذي أوقعني شخصياً في حيرة، ما لبثت أن رأيت نفسي أشارك الدكتور محمود البستاني فيها(٢)، وسوف نرصد آليات التعامل التطبيقي ثم نعرّج على هذه الحيرة لنخلص إلى تصوّرٍ ما.

وسنأخذ عيّنات، بوصفها مداخل، لرصد عمل العلامة ميدانياً:

أولاً: يردّ العلامة العديد من الروايات في كتبه ومصنّفاته لوجود رواة من الواقفة فيها، ففي تعليقه على بعض الروايات يقول: «والجواب عن الحديثين: بالطعن في سندهما أوّلاً، فإن عمّار فطحي، وسماعة واقفي»(٣)، وفي موضع آخر يقول: «والجواب عن الروايتين: بضعف سندهما، فإنّ عباد بن صهيب بتري، وفي طريق الثاني الحسن بن محمد بن سماعة وهو واقفي..»(٤)، وهكذا في مواضع عديدة أخرى(٥).

ثانياً: يردّ العلامة العديد من الروايات لوجود رواة من الزيدية ـ ومنهم طائفة البتريّة ـ فيها، حيث يرفض روايةً منها بالقول: «إنّها ضعيفة السند، فإنّ غياثاً هذا بتريّ، فلا تعويل على روايته»(٦)، ويعرّج على رواية ثانية قائلاً: «والرواية ضعيفة السند، فإن طلحة بتري»(٧)، إلى غيرها من النماذج(٨).

---

١ ـ العلامة الحلي، منتهى المطلب ١: ٩ ـ ١٠؛ وتجدر الإشارة، وهي إشارة سيركّز على مضمونها العام الأخباريون لاحقاً، أن فكرة تقسيم الحديث كانت موجودة صراحةً قبل الحلّي في الوسط السنّي، فانظر ابن الصلاح (٦٤٣هـ) في علوم الحديث، وانظر النووي في التقريب، راجع تدريب الراوي للسيوطي ١: ٤٢، ويذكر آدم متز أنّ الخطابي (٣٨٨هـ) هو أوّل من قسّم الحديث عند السنّة، فراجع الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١: ٣٦٠.

٢ ـ محمود البستاني، مقدّمة منتهى المطلب ١: ٦٧ ـ ٦٨.

٣ ـ العلامة الحلي، مختلف الشيعة ١: ٢٤٩.

٤ ـ المصدر نفسه ٥: ٤٠٥.

٥ ـ المصدر نفسه ١: ١٨٣، ٢٥٧ (وهنا حديث عن الضعف بالإضمار)، ٢٦٠ ـ ٢٦١، و٢: ٢٦، ٧٧، ٧٩، ١٢٣، ١٥٨، ٢٩٨ (وهنا يلاحظ موضوع الإضمار أيضاً)، و٤: ٤٢، و٧: ٢٩٥، ٤٧١.

٦ ـ العلامة الحلّي، منتهى المطلب ١: ١٢٦.

٧ ـ العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٢: ٥٣.

٨ ـ العلامة الحلّي، منتهى المطلب ٣: ١٦٩، و٤: ١٦٤؛ ومختلف الشيعة ٥: ٣٤٩، ٤٠٥، و٧: ٤١١ ـ ٤١٢.

ثالثاً: رفض العلامة عدداً من الروايات لوجود رجال من الفطحيّة في سندها، من قبيل قوله: «بالمنع من صحّة السند، فإنّ في طريقه القاسم بن عروة، ولا يحضرني الآن حاله، وابن بكير وهو فطحي..»(١)، وقوله: «والرواية ضعيفة السند، لأنّ في طريقها: ابن فضّال وابن بكير، وهما فطحيّان»(٢)، وغير ذلك أيضاً(٣).

رابعاً: وهكذا ردّ العلامة روايات في طريقها أهل السنّة(٤)، أو الناووسيّة(٥)، أو الغلاة(٦)، إلى غير ذلك من التضعيف بجهالة الراوي أو الإرسال أو الإضمار ممّا هو كثير، أشرنا لبعضه في الهوامش.

خامساً: رغم كلّ هذه المواقف المتشدّدة للعلامة والمركّزة على أمر السند، إلاّ أنّنا نجده، يتخذ مواقف أخرى، لم يبدُ بعضها واضحاً لنا، فقد قبل الرواية التي فيها رجال من البتريّة مع توثيق الأصحاب لهم، فقد قال في المختلف: «لا يقال: إنّ غياث بن إبراهيم بتري، والمتن غير دالّ على المطلوب... لأنّا نقول: إنّ غياثاً، وإن كان بتريّاً، إلاّ أنّ أصحابنا وثّقوه، فيغلب على الظنّ ما نقله، والظنّ يجب العمل به..»(٧)، وهكذا يعلّق على رواية رواها عمرو بن سعيد بن هلال تعارضُ صحيحةً رواها عبدالله بن سنان، بالقول: «لأن عمراً هذا فطحي، والأصحاب لم يعملوا بهذه الرواية أيضاً»(٨)، وهذا معناه أنّ الأصحاب لو عملوا بها لربما أمكنها معارضة خبر عبدالله بن سنان الصحيح عند العلامة، وهكذا وجدنا العلامة يعتمد على رواة فطحية أحياناً عندما يوثّقهم الأصحاب(٩)، وعلى رواة ناووسية لاندراجهم في أصحاب الإجماع أو تصحيح ما يصحّ عنهم(١٠).

لكنّ المثير للانتباه عند العلامة أن شخصاً يعمل بروايته تارةً لتوثيق الأصحاب له

---

١ ـ العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ١: ٢٨٠.

٢ ـ العلامة الحلّي، تذكرة الفقهاء ٥: ٢٥١.

٣ ـ العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٢: ١١٥، و٣: ٢٩، ٥٥٣، و٧: ٢٨٨، ٢٩١؛ ومنتهى المطلب ١: ٧٣، ٧٧، ١٣٥، ١٦٤، و٢: ٧١، ٢٢٢، ٢٤٢، ٢٤٣، ٣٠٦ (وهنا حديث عن الإضمار)، ٢٧٨، و٣: ٦٣، و٤: ٣٠٢، ٣٠٦.

٤ ـ العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٣: ٥٥٣، و٤: ٤٤١، و٥: ٢٣٨، و٧: ٢٨٨.

٥ ـ المصدر نفسه ٢: ٣٧١.

٦ ـ المصدر نفسه ١: ٢٣٧، و٢: ٨١؛ وله أيضاً: منتهى المطلب ٢: ١٢٠.

٧ ـ العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٥: ٩٤.

٨ ـ العلامة الحلي، منتهى المطلب ١: ٦٩.

٩ ـ المصدر نفسه ١: ٥٩، ٩٨، و٢: ٣٠٢، ٣٦٨، ٣٧٦؛ وله أيضاً، تذكرة الفقهاء ٦: ١٠٦.

١٠ ـ العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٢: ٢٠٨، و٣: ١٤٣، ٤٤٠.

أو ما شابه ويردّها أخرى لكونه غير إمامي، وربما حصل ذلك في مواضع متقاربة جداً في كتاب واحد مما يثير الدهشة والاستغراب، فقد ضعّف في الجزء الأوّل من المختلف روايةً لدخول ابن بكير الفطحي في سندها وعاد وردّ روايته في الجزء الثاني من الكتاب نفسه للفطحية مصرّحاً بأنّه ثقة، مع أنّه أخذ برواية عمرو بن سعيد مع فطحيته في الجزء الأوّل من المختلف بحجّة أنّه ثقة(١)، وفي الجزء الثالث يعود فيأخذ برواية لابن بكير مع كونه فطحي لتوثيق المشايخ له(٢)، وهو ما يكرره في الجزء السابع، لكنه في السابع نفسه يرد روايته لأنّه فطحي مصرّحاً بذلك حتى لو كان ثقة(٣).

وهكذا نجده في الجزء الأوّل من المختلف يقول: «والجواب: الطعن في السند، فإنّ زرعة، وسماعة، في طريق هذا الحديث، وهما، وإن كانا ثقتين، إلاّ أنّهما واقفيّان»(٤). لكنه في الجزء نفسه يعود فيقول: «وهذا الحديث، وإن كان في طريقه الحسين بن المختار، وهو واقفي، إلاّ أنّ ابن عقدة وثّقه»(٥).

ومع هذا، فكيف يمكن حلّ هذا التعارض والاضطراب وعدم الوضوح؟ هل نأخذ بما قيل من جانب بعض ما ينقله خبراء التراجم والرجال من اضطراب اجتهاده ـ أي العلامة ـ وكثرة اختلاف أقواله كما يذكره المامقاني في التنقيح(٦)، نقلاً عن السماهيجي، والخوانساري في روضات الجنات(٧)، والبحراني في لؤلؤة البحرين(٨)، أم نكتشف سبيلاً ما يمكنه أن يحلّ هذه المعارضة، خصوصاً وأنّ تبدل الآراء أمرٌ طبيعي متداول بين العلماء على حدّ قول الأمين في الأعيان(٩)، أو لأن المناط في حال الانسداد «لباب العلم على الظنون وتجديد الرأي حسنٌ للمجتهد، كما أنّ شيخ الطائفة الشيخ محمد بن الحسن الطوسي كان على طريقة العلامة في التصنيف والتأليف واختلاف الأقوال» كما يقول التنكابني(١٠)؟

ولم أجد تفسيراً لهذه الظاهرة الملفتة عند العلامة، ليس اختلاف آرائه فهذا ما لا

---

١ ـ المصدر نفسه ١: ١٩٤، ٢٨٠، و٢: ٩٧.

٢ ـ المصدر نفسه ٣: ٧١.

٣ ـ المصدر نفسه ٧: ٥٢، ١٠٠.

٤ ـ المصدر نفسه ١: ٢٦٠ ـ ٢٦١، ومثله ج٢: ٢٧٩، و٣: ١٤٥.

٥ ـ المصدر نفسه: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

٦ ـ عبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ٣١٥.

٧ ـ محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات ٢: ٢٧٦.

٨ ـ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين: ٢٢٦ و٢٢٧.

٩ ـ محسن الأمين، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٣.

١٠ ـ محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء: ٣٨٤.

يدخل في بحثنا هنا، وإنّما هذا الاضطراب في كتاب واحد وفي حق شخص واحدٍ مما يبعد جداً أن يكون اختلافاً في الرأي فحسب، وإنما هو بنظري ارتباك في بعض مديات النظرية عند العلامة في إطارها الميداني التطبيقي، وهذا أمرٌ لاحظناه عند الشيخ الطوسي أيضاً في العدّة، كما في كتبه الأخرى على ما أسلفناه سابقاً، ولعلّ حداثة النظرية من جهة، وتأثيراتها المربكة في التطبيق من جهة أخرى هما السبب في هذا الذي شاهدناه عند العلامة، ولم أجد من قدّم إجابات لهذا الموضوع مقنعة.

وعلى أيّة حال، ولد التقسيم الجديد، وأعلن عنه رسمياً، وطبّق ميدانياً في الفقه والرجال، والأمر الملفت أيضاً في التأكيد على استمرار العلامة في نظريته بل مشروعه.. كتابان ذكرهما لنفسه في كتابه «خلاصة الأقوال»(١)، ووردا أيضاً في قسم الإجازات الذي ذكره المجلسي في بحار الأنوار(٢)، كما نصّ عليهما علماء الرجال والتراجم والمصنّفات كالأمين(٣) والأفندي(٤) والطهراني(٥).

وهذان الكتابان هما: «الدرّ والمرجان في الأحاديث الصحاح والحسان»، و «النهج الوضّاح في الأحاديث الصّحاح»، وقد قيل: إنّ الأوّل منهما يقع في أجزاء عشرة، وقد نصّ محسن الأمين في الأعيان على عدم وجود عين ولا أثر لهذين الكتابين(٦)، لكنّهما على أيّ حال يدلان على مدى اقتحام نظرية السند والتقسيم مجال الفعل والإنتاج، وإذا غاب هذان الكتابان فإنّ الشيخ حسن صاحب المنتقى قد حاول إنتاج نماذج لهما في «المنتقى» في إشارة إلى وحدة المنهج الذي شرع به العلامة واستمرّ حتى الشيخ حسن، ثلاثة قرون متوالية.

وعلى أيّة حال، فقد لاحظنا في إطار سعينا، أنّ المتقدّمين ما كانوا يعرفون فكرة التقسيم الرباعي، ونقد السند بالمفهوم وبالشكل الذي جاء مع العلامة وابن طاووس، حتى قيل: إن الصحّة إذا أطلقت في كلماتهم اتصلت بالمتن، وإذا أطلقت في كلمات المتأخّرين ارتهنت للسند(٧)، لكن مع ذلك وقعت هذه المسألة محلّ جدل محدود نسبياً، إذ ذهب

---

١ ـ العلامة الحلّي، خلاصة الأقوال: ١١٠ و١١٣.

٢ ـ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٠٧: ٥٣، وقد ذكر المجلسي أن كتاب الدرّ والمرجان يقع في عشرة أجزاء، والظاهر أنّ سبب هذا الاختلاف وجود اختلاف بين نُسَخ كتاب «خلاصة الأقوال» نفسه، كما يقول الطهراني في الذريعة ٨: ٨٧.

٣ ـ محسن الأمين، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٦.

٤ ـ عبدالله أفندي، رياض العلماء ١: ٣٧٢، ناصّاً أيضاً على أن «الدرّ والمرجان» يقع في عشرة أجزاء.

٥ ـ آغا بزرك الطهراني، الذريعة ٨: ٨٧ و٢٤: ٤٢٧.

٦ ـ محسن الأمين، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٦.

٧ ـ عبدالنبي الكاظمي، تكملة الرجال ١: ٥٠.

فريق إلى القول بأنّ التنويع الجديد ظاهرةٌ عرفتها الطائفة الشيعية قبل العلامة بكثير، ولكي ندرس هذا الاختلاف لابدّ لنا بدايةً من شرح التنويع الجديد وبيان ما يحتويه، ثم استعراض المواقف الموجودة، بقطع النظر عن تأييد هذا التنويع وعدمه أو ردّات الفعل ضدّه مما سنعالجه لاحقاً مع التيار الأخباري بالخصوص، وإنّما نرصد فقط هل كان هذا التقسيم الرباعي موجوداً عند القدماء أم أنّه ظاهرة مستحدثة؟

التقسيم الرباعي للحديث

ينفتح الحديث عن التقسيم الجديد للحديث انطلاقاً من أنّ الخبر ينقسم إلى متواتر وآحاد، فإذا تجاوزنا المتواتر إلى الآحاد، لاحظناها تنقسم باعتبار الراوي وأحواله ـ كما ينصّ عليه في منتقى الجمان وغيره[١] ـ إلى أقسام أربعة على ما هو المعروف، وخمسة على مذهب بعض كالميرداماد (١٠٤١هـ) في الرواشح السماوية ومحمد تقي المجلسي (١٠٧٠هـ) في كتابه لوامع صاحبقراني المشتهر بشرح الفقيه.

والتقسيم الرباعي هو: إن الحديث ينقسم إلى صحيح، وحسن، وموثّق، وضعيف.

الحديث الصحيح: ما اتّصل سنده إلى المعصوم بنقل عدل إمامي عن مثله في الطبقات كافّة وإن تعدّدت[٢]، وهذا معناه أنّه لابد أن لا يكون مرسلاً نظراً لقيد الاتصال، وأن يكون الرواة إماميين عدولاً فلا تكفي الوثاقة بمعناها العام بما يؤمَن معه الكذب.

الحديث الحسن: ما اتصل سنده بنقل إمامي ممدوح بغير تعديل، أي أن يكون قد مدح لكنّه لم ينصّ على عدالته، وقيل غير ذلك[٣].

---

[١] ـ الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ٤ و ٧ ـ ٨؛ والمحدّث الجزائري، كشف الأسرار ٢: ٣٦؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ١٣٧.

[٢] ـ راجع: الشهيد الأول، الذكرى ١: ٤٨؛ والحسين بن شهاب الدين الكركي، هداية الأبرار: ١٦ و ١٠٩؛ والفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٦٣؛ والطريحي، جامع المقال: ٢؛ وبهاء الدين العاملي، مشرق الشمسين: ٢٦؛ وله أيضاً الوجيزة: ٥؛ والكركي، رسائل الكركي ٢: ٤٣؛ والملا علي كني، توضيح المقال: ٢٤٤؛ والميرداماد، الرواشح السماوية: ٧٢؛ وعبدالله المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٤٥ ـ ١٤٧؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ٦٦ ـ ٦٧؛ والسيد السند، مدارك الأحكام ٨: ٤٧٩؛ والجزائري، كشف الأسرار ٢: ٣٦؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٣٥ ـ ٢٣٦؛ والجابلقي، طرائف المقال ٢: ٢٤٩؛ والكلباسي، سماء المقال ٢: ٢٩٧؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ١٨٦ ـ ١٨٧؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٢: ٢٨٧.

[٣] ـ الشهيد الأول، ذكرى الشيعة ١: ٤٨؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ٦٨ ـ ٦٩؛ والبهائي، الوجيزة: ٥؛ وله أيضاً، مشرق الشمسين: ٢٦؛ وعبدالله المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٦٠ ـ ١٦٢؛ والكركي، هداية الأبرار: ١٠٩؛ والسيد العاملي، مدارك الأحكام ٨: ٤٧٩ ـ ٤٨٠؛ والفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٦٣؛ والجزائري، كشف الأسرار ٢: ٣٨؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٥٩ ـ ٢٦٠؛ والجابلقي، طرائف المقال ٢: ٢٤٩؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٢: ٢٨٧.

الحديث الموثق: ما اتصل سنده إلى المعصوم بمن نصّ الأصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته، كأن يكون من غير الشيعة أو كان من الشيعة لكنه لم يكن إمامياً(١)، وقد يسمّى القويّ أيضاً، وان نوقش في هذه التسمية(٢).

الحديث الضعيف: وهو ما كان أحد رواته على غير ما تقدّم في الأقسام الثلاثة(٣).

وقد عدّ البعض القويّ غير الموثق ونحو ذلك فصارت الأقسام عنده خمسة(٤).

وقد وقع تنازع كبير بين علماء الدراية في القيود المأخوذة أو التي لابدّ أن تؤخذ في تعريف كلّ واحد من هذه الأقسام، فلتراجع المصادر المذكورة في الهامش يجد فيها القارئ هذا المشهد بوضوح.

كما وقع بحث عندهم في تقسيم الصحيح والحسن إلى أقسام ثلاثة: أعلى وأوسط، وأدنى، يراها القارئ في المصادر نفسها(٥).

حداثة التقسيم الرباعي أو قدمه

هل العلامة الحلّي أو ابن طاووس هو مؤسّس التقسيم الرباعي أو أنّه منظّم صياغته فحسب؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ ـ انظر عبدالله المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٦٨ ـ ١٦٩؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ٧٠ ـ ٧١؛ والبهائي، الوجيزة: ٥؛ وله أيضاً: مشرق الشمسين: ٢٦؛ والسيد العاملي، مدارك الأحكام ٨: ٤٧٩ ـ ٤٨٠؛ والفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٦٣؛ والكركي، هداية الأبرار: ١٠٩؛ والجزائري، كشف الأسرار ٢: ٣٩؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ والجابلقي، طرائف المقال ٢: ٢٤٩؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٨٧.

٢ ـ الشهيد الأوّل، الذكرى ١: ٤٨؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ٧٠؛ وعبدالله المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٧١.

٣ ـ عبدالله المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٧٧ ـ ١٧٨؛ وبهاء الدين العاملي، الوجيزة: ٥؛ وله أيضاً مشرق الشمسين: ٢٦؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ٧١؛ والشهيد الأول، ذكرى الشيعة ١: ٤٨؛ والسيد العاملي السند، مدارك الأحكام ٨: ٤٧٩ ـ ٤٨٠؛ والفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٦٣؛ والكركي، هداية الأبرار: ١٠٩؛ والجزائري، كشف الأسرار ٢: ٣٩؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٦٦؛ والجابلقي طرائف المقال ٢: ٢٤٩؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٨٧.

٤ ـ الميرداماد، الرواشح السماوية: ٧٢؛ والبهائي، الوجيزة: ٥؛ ومحمد تقي المجلسي، لوامع صاحبقراني ١: ١٠٣؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٦٣ ـ ٢٦٥.

٥ ـ انظر حول الأقسام الجديدة للحديث المصادر السابقة؛ والكلباسي، سماء المقال ٢: ٤٢٢ ـ ٤٥٤؛ ومهدي الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ١٨٣ ـ ١٨٨؛ والبصري، فائق المقال: ٢٤؛ والحسين بن عبدالصمد العاملي، وصول الأخيار: ٣٩٥ ـ ٤٠١.

بعد أن اطلعنا موجزاً على بنية التقسيم الجديد للحديث الذي جاء مع العلامة الحلي وأستاذه ابن طاووس، لابدّ أن نعرف هل كان العلامة مؤسّس هذا التقسيم في الثقافة الشيعية أم أنّ هذا التقسيم كان موجوداً قبل العلامة، غاية ما في الأمر أنّ العلامة قام بإعادة صياغةٍ له أو فلنقل بتنظيم نظري له لا غير، بحيث كان هذا التقسيم ملحوظاً عند الأجيال السابقة بما فيها جيل المفيد والمرتضى والطوسي؟

وتهمّنا هذه المسألة، لأن حداثة هذا التنويع تعني دخول الفكر الشيعي في مرحلة جديدة مع العلامة وابن طاووس في نظرية السنّة مهّد لها ابن إدريس، أما إذا كان رائجاً من قبل فلن تصحّ هذه النتيجة، ومن ثم ستخضع قراءتنا التاريخية لمعطيات من نوع آخر. إذاً، فنحن لا نبحث هنا حداثة التقسيم من زاوية درائية حديثية، بل من زاوية منهجية أصولية، لأنّ ظهور هذا التقسيم مع ابن طاووس معناه تكوّن منهاج جديد في العقل الشيعي ورؤية جديدة لنظرية السنّة.

والذي لاحظناه أنّ هناك شهرة واسعة للفكرة التي تقول بأنّ هذا التقسيم جديد لم يكن موجوداً قبل ابن طاووس، فقد أجمع التيار الأخباري على هذه المسألة(١)، بل صرّح التيار المساند للعلامة في هذا التقسيم بعدم تداوله قبل ابن طاووس، محاولاً تقديم مبرّرات لهذه الخطوة الجديدة، لأنّ التيار الأخباري ـ كما سنرى لاحقاً ـ حاول أن يجعل حداثة هذا التقسيم مأخذاً على أنصار مدرسة العلامة الحلّي، ورغم أنّ أنصار هذه المدرسة كانوا يؤمنون بهذا التقسيم لكنّهم لم يحاولوا ادّعاء سبقه على العلامة، بل أقرّوا بهذه الحقيقة، متّخذين طريقاً آخر للدفاع عنه، مما يعني أن مبدأ حداثة هذا التقسيم كان شبه واضح لدى الأطراف كافّة.

من هنا، وجدنا الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ) ـ أحد زعماء هذا التقسيم ـ يؤكّد في «منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان» الذي أعدّه خصيصاً على أساس هذا التقسيم نفسه كما يظهر من عنوانه.. يؤكّد أنّ القدماء لم يفرّقوا «بين صحيح الطريق وضعيفه، ولا ميّزوا بين سليم الإسناد وسقيمه، اعتماداً منهم في الغالب على القرائن المقتضية لقبول ما دخل فيه الضعف في طريقه»(٢)، مستشهداً لتأكيد اعتماد المتقدّمين على نظام القرائن بنصوص للشيخ الطوسي والسيّد المرتضى(٣).

ولا يكتفي الشيخ حسن بالنص صراحة مرّةً أخرى على أنّ مصطلح الصحّة عند

---

(١) ـ ستأتي كلمات الأخباريين بالتفصيل لاحقاً، عند الحديث عن موقفهم من التقسيم الجديد.

(٢) ـ الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ٢ و١٤.

(٣) ـ المصدر نفسه: ٢ ـ ٣.

المتقدّمين كان يعني الثبوت أو الصدق(١)، وأن الاصطلاح الجديد إنما جاء مع متأخّري الشيعة(٢)، بل يصرّح بأنّه «لا يكاد يعلم وجوده [الاصطلاح الجديد] قبل زمن العلامة إلاّ من السيد جمال الدين بن طاووس»(٣).

ولم يقف الأمر عند الشيخ حسن، بل تعدّاه إلى رمزٍ آخر من رموز هذا التقسيم الجديد، ألا وهو الشيخ محمد بهاء الدين العاملي (١٠٣٠هـ)، حيث صرّح بعدم تعارف هذا التقسيم بين القدماء «بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على كلّ حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه أو اقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه»(٤).

وقد تبع الشيخ حسن والبهائي جمعٌ من العلماء والباحثين، عدا عن فريق الأخبارية(٥)، ويبدو أنهما أول من فتح هذا الأمر كما يظهر من المحدث النوري(٦).

وفي قبال هذه الصورة التي تؤكّد أنّ الأجيال المتقدّمة على العلامة لم تكن تعرف هذا التنويع للحديث، ثمّة من يعتقد بأنّ الأمر ليس كذلك وأن العلامة نظّم ممارساتهم لا أنّه أسّس شيئاً جديداً.

ومن أعلام هذا الفريق العلامة الخواجوئي (١٠٧٣هـ) حيث أقام عدّة أدلّة على وجود هذا التنويع قبل العلامة وهي:

أ ـ إن كلمات علماء الرجال المتقدّمين تدحض مقولة تأسيس العلامة للمصطلح، وألفاظ التزكية أو التضعيف مثل: فلان صحيح الحديث، أو عدل، أو ثقة، أو فلان صدوق لا بأس به، أو ضابط، أو شيخ، جليل... تشهد على ذلك، فإنّ هذه الكلمات لا تعني إلاّ أنّهم لاحظوا العدالة، والوثاقة، والصدق، ونحو ذلك في الراوي، وهو ما يتضمّنه التنويع الجديد للحديث تماماً(٧)، وقد ذهب إلى هذا الكلام الملا علي كني والعلامة المامقاني أيضاً(٨).

لكنّ هذا الدليل لا يمكنه ـ بحسب تقديرنا ـ أن يؤكّد موقف هذا الفريق، فإن مجرّد ضبط علماء الرجال لأحوال راوٍ من الرواة لا يعني أنّهم يتبنّون تقسيماً للحديث،

---

[١] ـ المصدر نفسه: ١٥.

[٢] ـ المصدر نفسه: ٤.

[٣] ـ المصدر نفسه: ١٤.

[٤] ـ البهائي، مشرق الشمسين: ٢٦.

[٥] ـ محسن الأمين، أعيان الشيعة ٥: ٤٠١.

[٦] ـ المحدّث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ٣٨.

[٧] ـ محمد إسماعيل بن الحسين المازندراني الخواجوئي، الفوائد الرجالية: ١٦٩.

[٨] ـ كني، توضيح المقال: ٢٤٤؛ المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٢٨ ـ ١٣٩؛ وانظر له: تنقيح المقال ١: ١٨٢.

فإنّ الرجالي القديم من المؤكدّ أنّه يريد توصيف هذا الراوي، فإذا علم أنّه رجل عادل فمن الطبيعي أن ينعته بالعدالة، وإذا لم يحرز عدالته بل أحرز أنّه رجل ثقة لا يكذب فمن الطبيعي أن ينتقي وصف الثقة له لكي يكون أميناً في توصيفه، وهذا معناه أن الرجالي يقوم بعملية توصيف ـ لا أكثر ـ لكلّ ما يتعلّق بشخصية هذا الراوي، وليس من الضروري أن يكون خلف توصيفه هذا بناء أصولي في حجيّة الأخبار، فإنّ هذا الأمر لا دليل يفرضه أو يلزمنا به.

هذا، إضافةً إلى أنّ ذكر هذه المواصفات في الراوي يمكن أن يكون لما لها من دور في تحصيل اليقين بروايته، إذ يختلف حصول اليقين سرعةً وبطأ بين أن يكون الراوي عدلاً حافظاً ضابطاً شيخاً جليلاً، وبين أن يكون قد علم عنه الوثاقة فحسب، فدخول الرجالي في جملة هذه الأوصاف ليس خروجاً عن قانون اليقين الذي أثبتناه سابقاً، وهو قانون لا يحيا في مناخه التقسيم الرباعي للحديث.

أما إذا قصد بهذا الكلام وجود مبدأ العناية بالسند عند القدماء، فهذا ما لا ننكره، بل لا نظن أن أحداً ينكره، كما أشرنا ونشير، إنما الحديث عن فكرة التنويع الرباعي بما تحمله من منهج، إضافةً إلى أنّ حضور السند لا يعني أولويته عندهم.

ب ـ إن الشهيد الثاني قد نصّ في درايته على أنّ الشيخ الطوسي قد عمل بالخبر الحسن كالصحيح، وأنه قد وقع منه الغرائب في كتب الحديث والفروع رغم تقريره هذا المبدأ في كتب الأصول، حيث وجدناه يعمل تارةً بالضعيف ويردّ به الخبر الصحيح على الاصطلاح الجديد، وهذا إقرارٌ من الشهيد الثاني بعمل الطوسي بالحسن، فكيف يرى أنّ الاصطلاح الجديد لا وجود له عصر الشيخ؟! (١).

ولنا على هذا الدليل تعليقات:

التعليق الأول: إنّ ما ذكره الشهيد الثاني يؤكّد ما ذهبنا إليه سابقاً من وجود اضطراب عند الطوسي في أمر الخبر الواحد، وأنّ غير عالمٍ شعر بهذه الظاهرة.

التعليق الثاني: إذا فرضنا أن التنويع الرباعي كان موجوداً مع الطوسي، فهذا لا يخرم ما توصّلنا إليه سابقاً من سيادة نظرية اليقين حتى عصر المحقّق الحلّي، لأنّنا قلنا هناك بأنّ الطوسي هو منظّر فكرة الخبر الواحد في المدرسة الشيعية، وأنّه كان يرى في الخبر الواحد ما هو خلاف المشهور بين الشيعة.

التعليق الثالث: قد ذكرنا سابقاً أنّ الشيخ الطوسي، وقع في اضطراب في نظريّته حتى في كتابه الأصولي «العدّة»، لكن ما رأيناه حصيلة العدّة هو أخذ الطوسي بالروايات

---

١ ـ الخواجوئي، الفوائد الرجالية: ١٦٩ ـ ١٧٠؛ وانظر كلام الشهيد الثاني في الرعاية: ٧٢.

والمصادر الروائية التي انعقد عمل الطائفة عليها، فالمعيار إذاً هو عمل الطائفة إذا تجاوزنا اضطراب نصّ الطوسي، وهذا معناه أن الطوسي يعمل بكل خبر عملت الطائفة به أو بمصدره كتاباً أو راوياً، وعندما رجعنا إلى رصد هذه الأخبار لاحظنا الطوسي يوسع الدائرة إلى بعض أهل السنّة، فيكون الطوسي عاملاً بالأنواع الثلاثة الأولى للخبر تقريباً وفق التصنيف الجديد، على معيار الإجماع لا مطلقاً.

لكنّ ذلك لا يعني وجود مفهوم هذا التنويع مع الطوسي أو تداوله في عصره، ذلك أنّ عمل الطوسي بالأنواع الثلاثة انطلاقاً من التصنيف الذي يفرضه الإجماع الشيعي وعدم عمله بالضعيف، معناه أنّه يرفض رباعيّة التقسيم، سيمّا وأنّه في مواضع عدّة قد قدّم الضعيف على الصحيح؛ انطلاقاً من الإجماع الشيعي نفسه.

ج - إنّ الشيخ الطوسي قد صرّح بضعف جماعة وكذبهم وعدم قبول روايتهم مثل عمار الساباطي وعبدالله بن بكير، وهكذا نعت بعض الأخبار بالضعيف، مما يشي بوجود هذا التنويع زمن الشيخ وغير ذلك من القرائن[1].

وقد أشرنا بأن مثل هذا الأمر لا يعني اعتماد التنويع، أمّا نعت الخبر بالضعيف فمن الممكن نشوؤه من قيام قرائن على ضعفه لا من عدم اشتمال أحد رواته على الوثاقة والعدالة والمدح بوصف ذلك هو المعيار ذو الدرجة الأولى، وأما عدم العمل بروايات البعض فلعلّه لانعقاد العمل الشيعي على كذبهم، ومعه لا يمكن الأخذ بروايتهم لذلك، لأنّ انعقاد العمل على كذبهم معناه فقدان اليقين بصدق رواياتهم إلاّ في حالات نادرة، لأن صدق الكاذب وإن كان ممكناً، لكن اليقين بصدقه هو النادر.

فهذه المحاولة من الخواجوئي لا نجدها دقيقةً، بل نراها تنطلق - ربما - من اعتقاد أنّ مشهور الشيعة على العمل بالآحاد الظنية.

لكنّ محاولة الخواجوئي هذه، طوّرها المحدّث حسين النوري (١٣٢٠هـ)[2]، فقد قام بمحاكمة مقولة صاحب المنتقى ومشرق الشمسين محاكمة نقديّة أكثر جديّةً، ليثبت - عقب ذلك - أنّ المتقدّمين «يطلقون الصحيح غالباً على رواية الثقة وإن كان غير إمامي»[3].

وقد سرد النوري جملة شواهد على أن دعوى الشيخ حسن غير وجيهة، أبرزها تصريح الشيخ الطوسي في العدة بعد ذكره قرائن الأخبار أنّها تفيد صحة المتضمّن لا صحّة الخبر؛ لاحتمال وضع الأخبار معها، وهذا شاهد على أنّ القرائن لا تصحّح الخبر

---

[1] - الخواجوئي، تعليقات على مشرق الشمسين: ٣٢ - ٣٣.

[2] - ممّن أخذ بهذا القول من حيث المبدأ الملا علي كني، توضيح المقال: ٢٤٤؛ والسيد هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ٤٢؛ والغريفي، قواعد الحديث: ٢٠ - ٢٢.

[3] - المحدث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ٣٨.

عندهم، وعليه فمصحّح الخبر هو السند وخصوصيات رجاله، وهذا معناه أن الصحّة عندما تطلق في كلمات المتقدّمين منسوبةً إلى الخبر نفسه فهي تعني صحّة السند[١].

وتنبّه النوري في محلّه، إلاّ أنّه يثبت أنّ الطوسي يرى وصف الصحّة مسنداً تارةً إلى المضمون وأخرى إلى الخبر نفسه، وأن قرائن الطوسي تعني صحّة المضمون، لكن هذا لا يعني أن اعتماد الطوسي على الخبر الظني كان لأجل خصوص عنصر العدالة أو الوثاقة في الرواة بوصفه العنصر الأوّل كما شاهدناه مع العلامة، فلربما كانت صحّة الخبر عنده تعني يقينيّته لعناصر أخرى أو جواز العمل به لقيام إجماع الطائفة عليه، بناء على نظريّة الطوسي في الأخبار.

وبعبارة أخرى، إنّ أخذ المتقدّمين عنصر الوثاقة لا يعني أنّه المرجع الغالبي في تقويم الأحاديث، كما هو الحال مع أنصار مدرسة العلامة الحلّي، بل يعني أن الوثاقة كان لها إسهام في تحصيل الخبر اعتباره، إلى جانب عناصر أخرى، مما يعني أنّ السند ليس هو المعيار النهائي، لاحتمال اعتمادهم على الرواية الظنية حتى مع عدم إحراز وثاقة رجالها، فيما لو قامت الأدلّة على عمل الطائفة بأصل من الأصول لسببٍ ما ولو كان شهادةً بصحّة ما في هذا الأصل مع عدم إحراز اتصاف راويه بالعدالة.

بل لنا أن نسجّل ملاحظة أكثر تطويراً بالقول: إن الطوسي ميّز بين صحّة الخبر وصحّة المضمون لكن من قال: إنّ صحّة الخبر عنده رهينة السند، فهذا ما لا تفيده كلماته ما دامت الاحتمالات مفتوحة.

ويحاول النوري إقامة جملة شواهد على أنّ المتقدّمين قد أطلقوا الصحيح على خبر الثقة ولو كان غير إمامي قائلاً: «لا يبعد بعد ملاحظتها دعوى الاطمئنان بانحصار مصطلحهم فيه، فتنحصر الأعميّة في دخول الموثق في الصحيح عندهم»[٢]. لكنّ هذا الكلام مناقشٌ فيه من زاوية بحثنا هنا، فإذا أطلقوا الصحيح على مطلق الثقة فليس معنى ذلك تكوّن مفهوم التقسيم الرباعي عندهم، وبعبارة شاملة، إنّنا نبحث هنا تارةً عن أنّ منهج القدماء هل كان منحصراً في نظام القرائن ولو أفادت الظن أم لا؟ وأخرى هل أن منهجهم قائم على التنويع الرباعي، بحيث كانت فكرة الوثاقة والعدالة والإمامية حاضرةً في العمل النقدي للأخبار ولها موازينها الخاصة كتلك التي يشير إليها صاحب منتقى الجمان أو صاحب مشرق الشمسين أو غيرهما مما سنأتي على ذكره أم لا؟

فهنا نقطتان لابدّ من فصلهما، والأولى منهما على تماس مع كبرى قول المتقدمين

---

[١] ـ المصدر نفسه ٧: ٣٩.

[٢] ـ المصدر نفسه: ٤١.

بحجية الأخبار الظنية وقد بحثناه هناك، والثانية منهما مربوطة بمسألتنا هنا، ومن الواضح أن مجرّد وجود كلمات العدالة أو التصحيح أو الثقة أو غيرها ليس دليلاً على أن مفهوم تربيع الأحاديث كان مكوّناً بما يحمله من خصائص وخلافات.

وثمة نصّ آخر عثرنا عليه، يدعم رأي الذاهبين إلى قدم التقسيم، وهو نصّ صريح من ابن إدريس الحلّي حيث يقول: «ومن العجب أن يخصّص [أي الطوسي] العموم في استبصاره بخبر سماعة الذي رواه زرعة، وهما فطحيّان، فإن كان يعمل بأخبار الآحاد فلا خلاف بين من يعمل بها أنّ من شرط العمل بذلك أن يكون راوي الخبر عدلاً، والفطحيّ كافر، فكيف يعمل بخبره، ويخصّص بخبره العموم المعلوم؟!(١)». فهذا النص صريح في عدم الخلاف ـ قديماً ـ عند من يعمل بالآحاد في اشتراط العدالة، أي عدم حجية الخبر الموثق بل الحسن أيضاً، ونحوه مثله(٢).

لكنّ هذا النصّ من ابن إدريس عليه ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ ابن إدريس يجتهد في نفيه الخلاف هذا، ذلك أنّه في موضع آخر من السرائر، نسب إلى الشيخ الطوسي اشتراط الإماميّة والعدالة في العدّة، عندما كان يردّ عليه العمل برواية للسكوني(٣)، وهذا معناه أنّه فهم من نصّ العدّة لزوم إماميّة الراوي وعدالته، مرجحاً بداية بحث الطوسي هناك على نهاية بحثه الذي أعلن فيه قبول أخبار غير الإمامية أحياناً لإجماع الطائفة الشيعيّة، فنفي الحلي الخلاف قائم على هذا الاجتهاد في فهم نظرية الطوسي، تماماً كما اجتهد مثل الخاقاني (١٣٣٤هـ) وذهب إلى أنّ الشيخ يقصد من العدالة في «العدّة» مطلق الاستقامة ولو لم يكن إمامياً(٤)، وقد برهنّا سابقاً على عدم صحّة هذا الاجتهاد، أو لا أقلّ على عدم ترجيحه على غيره، وقلنا بأنّ الطوسي وإن تحدّث عن العدالة والإماميّة في بداية بحثه لكنه حَرَفَ مسار البحث ناحية معيار أخرى، هو عمل الطائفة الذي يتجاوز مسألة الإماميّة والعدالة.

الملاحظــة الثانيــة: إنّ الحلّي في مواضع عديدة مرّت الإشارة سابقاً إليها عند الحديث عن موقفه نفسه من أخبار الآحاد.. يعلن مخالفة الطوسي لإجماع الإماميّة في أمر الخبر، وهذا معناه أنّه يرى القائلين بالخبر ليسوا سوى الطوسي وربما شرذمة ممن حوله، فنفيه الخلاف هنا، لا يعني أنّه قد استقرأ مقولات أنصار الخبر الواحد، بل يبدو أنّه لم يكن أمامه سوى نصوص الشيخ، والتي أسلفنا الحديث عنها.

---

١ ـ ابن إدريس، السرائر ٢: ٦٧٥ ـ ٦٧٦.

٢ ـ المصدر نفسه ١: ٢٦٧.

٣ ـ المصدر نفسه ٣: ٢٨٩ و٢٩٠.

٤ ـ الخاقاني، الرجال: ٢٢١.

وربما يقال: إنّ إخراج الراوي غير الإمامي تحت ستار العدالة كما جاء في نصّ ابن إدريس، هو نظرية ابن إدريس نفسه، ولا يحرز أنّ الطوسي كان يقول بعدم عدالة غير الإمامي، وسيأتي أنّ مثل هذا الخلاف قد وقع بين الشهيد الثاني وولده الشيخ حسن، حيث اعتقد الشهيد أنّ العدالة يتصف بها غير الإمامي فيما أنكر ذلك الشيخ حسن، وإذا أخذنا بمقولة بعض الباحثين المعاصرين من أن رأي الشيخ حسن في عدم عدالة غير الإمامي مخالف لما تقوله الطائفة الشيعية قاطبة(١)، كان معنى ذلك أنّ الشيخ الطوسي لا يقول بعدم عدالة غير الإمامي، ومن ثم فاشتراط العدالة عند أنصار الخبر الواحد لا يخرج غير الإمامي حتّى تتولّد فكرة الخبر الموثق أو القوي والتي هي أحد أركان التقسيم الرباعي.

هذا، علاوةً على مبحث لا نريد الخوض فيه هنا، فقد ذكر الشيخ الطوسي في مباحث آداب القضاء من «كتاب الخلاف» أنّه «لو شهد عند الحاكم شاهدان يعرف إسلامهما، ولا يعرف فيهما جرح، حكم بشهادتهما... »، مستدلاً أنّ الأصل في الإسلام العدالة والفسق طارٍ عليه يحتاج إلى دليل(٢)، وهذا معناه أنّ العدالة متصوّرة عند الطوسي مع مطلق الإسلام، وإلاّ لزمه أن يقول «يعرف إيمانهما»، ولما كان معنى لاستدلاله بأنّ الأصل في الإسلام العدالة، سيما وأنّه قد ناقش في البحث نفسه كلاً من أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد والشافعي، ممّا يدلّ على إرادته الإسلام بالمعنى الشامل لغير الإمامي.

وحتّى لو لم نقل بأنّ هذا القول من الطوسي يراد منه تعريف العدالة بالإسلام، بل المراد بيان طريق معرفة العدالة كما يراه الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في رسالته في العدالة(٣)، فإنّ النص تبقى دلالته تامّة جداً، ونحوه نصوص كثيرة للمتقدّمين من العلماء تؤكّد أن العدالة تجتمع عندهم مع مطلق الإسلام، فليراجع.

لكن، للطوسي نصّ واضح في «العدّة» يرى فيه أنّ غير الإمامي ليس بعدل(٤)، وهذا ما يجعلنا لا نجزم بعدم تبنّيه قول ابن إدريس، كما لا نجزم بتبنّيه له، وإن كان وجود هذا النص في مبحث خبر الواحد في العدّة يقوّي احتمال تبنّيه هذه النظرية في العدالة في مباحثه الأصولية، وإن عدل عنها لاحقاً أو سابقاً.

وعليه، فالصحيح، فيما لمسناه من رصد النصوص، أنّ إدخال عناصر العدالة

---

(١) ـ الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ٥، هامش ١، علي أكبر الغفاري.

(٢) ـ محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الخلاف ٦: ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٣) ـ مرتضى الأنصاري، رسالة في العدالة: ٨ ـ ٩.

(٤) ـ الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١٢٩.

والإمامية والوثاقة في أمر الأسانيد عند مدرسة الخبر الواحد الظنّي كان خطوة ظهرت مع العلامة وابن طاووس فيما نقل عنه واستقربنا موضوعيّته، وأنّ نصوص كتاب العدّة لا توحي بتكوّن هذا المفهوم بوصفه المعيار الأوّل في اعتبار الأحاديث ـ وأركّز على هذا القيد ـ حتّى لو دلّت على حجية الخبر الظني كما قرّبناه سابقاً.

وما يعزّز ذلك كلّه، أنّ ظاهرة نقد الأسانيد التي عرفناها مع العلامة ومن بعده، قد بحثنا عنها في مجمل المصادر القديمة قدر المكنة فلم نجد لها ظهوراً إلاّ نادراً جداً، وبإمكان القارئ أن يفحص بنفسه ليجد أنّ ثقافة نقد السند على طريقة مدرسة العلامة لم تكن مألوفة قبل ذلك.

نعم، وجدنا مواضع ثلاثة تمّ فيها تضعيف رواية لكون راويها غير إمامي، منها موضعان في التهذيب تكرّرا بعينهما في الاستبصار، وموضع واحد في الفقيه للشيخ الصدوق، فقد تعرّض الصدوق لرواية فيها سماعة ثم قال: «وبهذه الأخبار أفتي، ولا أفتي بالخبر الذي أوجب عليه القضاء، لأنّه رواية سماعة بن مهران، وكان واقفيّاً»(١).

وهكذا يعرّج الشيخ الطوسي على حديث في «تهذيب الأحكام» فيقول: «والراوي له الحسن بن صالح وهو زيدي بتري متروك العمل بما يختصّ بروايته»(٢)، الأمر الذي يكرّره في استبصاره(٣)، وفي موضع آخر من التهذيب يقول: «وهذه الأخبار أربعة، منها الأصل، فيها عمّار بن موسى الساباطي، وهو واحد قد ضعّفه جماعة من أهل النقل، وذكروا أنّ ما ينفرد بنقله لا يعمل به، لأنّه كان فطحيّاً، غير أنّا لا نطعن عليه بهذه الطريقة، لأنّه وإن كان كذلك فهو ثقة في النقل لا يطعن عليه فيه»(٤)، وهذا ما يكرّره في استبصاره أيضاً(٥).

والنص الأخير ذو دلالة على وجود من كان يفكّر بهذه الطريقة، وقد نوقش الصدوق فيما قاله من جانب بعض المعاصرين بأنّه كثيراً ما عمل بأخبار سماعة إلاّ في هذا المورد الوحيد(٦).

وبقطع النظر عن أنّ هذه النصوص تعطي مؤشراً، إلاّ أنّ ندرتها البالغة في مجمل ما فتشنا عنه في المصادر القديمة فقهياً وأصولياً ورجالياً وحديثياً و.. يؤكّد أنه لم يتحوّل

---

١ ـ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٢: ١٢١، وانظر: ١٣٨.

٢ ـ الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٤٠٨.

٣ ـ الطوسي، الاستبصار ١: ٢٣.

٤ ـ الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ١٠١.

٥ ـ الطوسي، الاستبصار ٣: ٩٥.

٦ ـ علي أكبر الغفاري، التعليق على الفقيه ٢: ١٢١ (الهامش).

إلى ظاهرة منتشرة بل كانت محدودة جداً، على أنّه يمكن أن يكون مرجع عمل الطوسي ـ على تقدير أخذه بأخبار الآحاد في التهذيب والاستبصار ـ إلى عمل الطائفة.

وعلى أية حال، ربما تثار ملاحظة أخيرة هنا وهي: أنّ القائلين بأنّ المحقق الحلّي كان عاملاً بحجية الخبر الظني تبعاً للطوسي، لماذا لم يقولوا بأنّه هو من فتح باب التنويع، حيث أثار في بحث شروط الراوي مسائل العدالة والوثاقة والضبط و..؟

وقد يقال: إنّ عدم نسبة هذا الأمر له شاهد معزّز لنا فيما قلناه سابقاً من أنّ المحقّق لم يكن محسوباً عند علماء تلك الفترة على تيار أخبار الآحاد الظنية، ومدرسة الشيخ الطوسي، وإلاّ كان ينبغي أن يطرح اسمه في موضوع تنويع الأحاديث، وهو معاصر لابن طاووس حيث توفّي الحلي عام ٦٧٦هـ فيما توفي ابن طاووس عام ٦٧٣هـ، على أنّ الحلّي في ميدان الفقه والاجتهاد أكثر معروفيةً من ابن طاووس، كما لا يخفى على العارف بتاريخ الفقه الشيعي.

إلا أنّنا نعتقد بأنّ هذه الملاحظة التي تسبق إلى التفكير ليست في محلّها وذلك:

أ ـ عدم تبنّي المحقق نظرية خبر الواحد الظني، أو تبنّيه لها وعدوله عنها بعد ذلك في أواخر حياته.

ب ـ اعتماد المحقّق بشكل واسع للغاية على مقولة عمل الأصحاب وإعراضهم، مما يميت طاقة التنويع الرباعي.

ج ـ عدم وجود نصّ صريح في التنويع عند المحقّق، على خلاف العلامة الذي وجدنا نصّه جلياً في «منتهى المطلب».

تطوّرات اتجاه نقد السند في مدرسة العلامة الحلي

وقوع الانقسام داخل مدرسة العلامة

وقع خلاف في أيّ من هذه الأقسام حجّةٌ بناءً على حجية خبر الواحد الظني، فخصّه بعضهم بالصحيح الأعلائي، وتوسع آخرون إلى مطلق الصحيح، وقال بعض بحجيّة الصحيح والحسن، حتى قام الشيخ حسن صاحب المعالم بتأليف كتاب «منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان» ليضبط هذا النوع من الأحاديث، وعمّم القضية آخرون ـ كما هو مشهور متأخّري المتأخّرين وسيأتي ـ إلى كل خبر غير الضعيف، وكان هذا الموضوع مثار جدل واسع بين الأطراف كافّة أدخلت البحث حول حجية الخبر نفقاً معقّداً(١).

وقد كانت هذه المعركة داخل نظرية الخبر المؤسّسة من جانب العلامة هامة جداً، إذ دفعت فريقاً من كبار علماء الشيعة إلى تبنّي مواقف ظهرت فيما بعد في غاية الإفراط أمام مثل التيار الأخباري، وسوف نرصد هذه المواقف لكي نمي الجوّ التاريخي لظهور التيار الأخباري، لما لهذا التيّار من دور عظيم في التأسيس لمرحلة من أهمّ مراحلة نظرية السنّة في العقل الشيعي عموماً.

تنامي الفعل النقدي للأسانيد بعد العلامة الحلي

تقدّم أنّ العلامة الحلي (٧٢٦هـ) ذكر شروطاً عدّة في الراوي للأخذ بخبره، ومن هذه الشروط: البلوغ، والعقل، والإسلام، والعدالة، والضبط(٢).

ومع العلامة بدأت عملية تنويع الحديث وتنامت ظاهرة شروط الراوي، حيث أدّت إلى مظاهر حادّة ـ نسبياً ـ داخل مدرسة العلامة نستعرضها لتتضح الصورة أمامنا أكثر:

الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) والتطبيق الهادئ للتنويع الرباعي ومنطق السند

لاحظنا سابقاً أن عمل الشيعة كان ركناً أساسياً في التعامل مع السنّة المحكيّة، ففي

---

١ ـ راجع: المامقاني، مقباس الهداية ١: ١٨٥ ـ ١٩٩؛ والبصري، فائق المقال: ٢٥.

٢ ـ راجع للعلامة كلاً من: مبادئ الوصول: ٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ ونهاية الوصول: ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ وتهذيب الوصول: ٢٣٠ ـ ٢٣٣.

المدرسة السائدة قبل العلامة، أي مدرسة المفيد والمرتضى، كان عمل الشيعة برواية أو تركهم لها من قرائن القطع بالصدق أو الكذب، وهذا ما لاحظناه في نصّ صريحٍ سابق للمحقق الحلّي (٦٧٦هـ)، أما مدرسة الشيخ الطوسي فقد لاحظنا اعتمادها على الإجماع الشيعي لتأسيس الخبر الواحد الظنّي نظرياً، كما وملاحقة جملة مفرداته ميدانياً فيما سطره الطوسي في آخر مباحث الخبر من كتاب العدّة، حيث ذكر جملة أسماء استعان بعمل الطائفة على الاعتماد عليها أو جعل مراسيلها كمسانيدها أو ما شابه ذلك.

لكنّ الوضع بدأ يأخذ طابعاً فيه شيء من الجدة مع مدرسة العلامة، إذ وجدت هذه المدرسة نفسها أمام ظاهرة الأسانيد ورجالها، لكنّها حاولت ـ مع ذلك ـ توظيف العمل الشيعي أو الإجماع الشيعي في الأخذ بالأخبار، فقدّمت ـ ولو في مراحلها الأولى ـ مزدوجاً من السند الذي يملك الأولويّة عند هذه المدرسة، وعمل الأصحاب الذي يرجع إليه في درجة تالية، إمّا لتخفيف وطأة وحدة المعيار في السند أو للحفاظ على التقارب الفقهي بما يؤدّي إلى عدم خلق نتاج فقهي غريب عندما يماد تأسيس شرعية السنّة المحكيّة على أساس السند وحده غالباً.

وبذلك تكوّنت بقوّة نظرية الجبر أو الانجبار، وتعني هذه النظرية التي ما تزال سارية المفعول حتى عصرنا الحاضر إلاّ لدى بعض المدارس التي سنشير إليها لاحقاً كمدرسة السيد الخوئي (١٤١٣هـ).. تعني أنّ الخبر الضعيف سندياً يمكن جبر ضعفه السندي هذا بعمل الأصحاب به، مع الإقرار ضمناً بأنّ عمل الأصحاب أو قيام الشهرة على وفقه لا تصحّح سنده بل تكمّل حجيّته، ومعنى ذلك أنّ الضعف السندي يبقى على حاله حتى مع عمل الأصحاب بالرواية، فلا تغدو الرواية صحيحة السند بالعمل وفقها، لكنّها في الوقت عينه تصبح حجّةً، ومتمّم الحجيّة هذا ـ رغم ضعف السند الذي اعتبر معياراً بعد العلامة ـ له تفسيراته الأصوليّة، التي لاحظنا نشاطاً في التنظير لها بعد الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) مما سنأتي على ذكره لاحقاً، أي بعد الحقبة الأخبارية، وكأنّ نظرية الجبر انطلقت بصورةٍ عفويّة في الوعي الأصولي لعلماء الشيعة دون أن نجد تصريحاً بمرجعيّتها المعرفية في الفترة السابقة، لهذا نرجّح أن يكون نصّ الطوسي في العدّة هو المرجعيّة إلى جانب ما نسمّيه بقايا نظرية اليقين، التي تجعل القرائن الحافّة موجبةً للاعتماد على الخبر، أي أن حجية الإجماع ونظام القرائن لعبا دوراً في نظرية الجبر، وإن لم نجد تفسيرات أصولية لها إلاّ في المرحلة الأخيرة كما سنأتي على ذكره لاحقاً.

وعلى أيّة حال، فقد ولدت نظرية الأسانيد معياراً أوّلياً، وظهرت إلى جانبها مقولة الجبر والانجبار، وهذا ما يلاحظ من مراجعة مصنّفات الشهيد الأول (٧٨٦هـ)؛ إذ كان

يرى الرواية ضعيفةً إذا كان في سندها من هو غير إمامي، إلاّ إذا كان هناك ما يجبر ضعف السند من شهرة أو عمل أصحاب أو..

وهذه نماذج دالّة من تطبيقات الشهيد لذلك:

أ ـ في مباحث غسل الميت يواجه الشهيد روايةً، إلاّ أنّه يعلّق عليها بالقول: «والطريق ضعيف برجال الزيديّة، إلاّ أنّ الشهرة تؤيّده»(١).

ب ـ في الباب نفسه يضعّف روايةً أخرى بالقول: «والرواية رواها رجال الزيديّة، فهي ضعيفة»(٢).

ج ـ في مباحث الستر في الصلاة يعلّق على إحدى الروايات بالقول: «طريق الخبر فيه موسى بن بكر، وهو واقفي، مع معارضته بأشهر منه وأصحّ طريقاً، وفتوى الأصحاب»(٣).

د ـ في مباحث الأذان والإقامة يعلّق على إحدى الروايات بالقول: «خبر أبي بصير في طريقه علي بن أبي حمزة وهو واقفي، مع إمكان حمله على الندب»(٤).

لكن تتبّعنا لفقهيّات الشهيد الأوّل ومصنّفاته جعلنا على قناعة بأنّه وإن ظهر منه تحفّظ إزاء الروايات الموثّقة حسب الاصطلاح الجديد، وتطبيقاً جدّياً للتقسيم الرباعي، إلاّ أنّه كان محدوداً جداً، فنظريّة الشهيد حتى لو كانت على وفق مدرسة العلامة في أمر الحديث، إلاّ أنّها لم تخلق واقعاً تطبيقياً وميدانياً ضاغطاً حتّى بحجم ما تركته نتاجات العلامة نفسه، ولعلّ ذلك لأنّ الشهيد كان يقف على الحدّ الفاصل بين بدايات تكوّن نظرية الخبر مع الطوسي والتفاعلات الحادّة للنظريّة نفسها مع الأردبيلي وصاحب المدارك كما سنرى، حيث أولى اهتماماً كبيراً بالقرائن الحافّة وعمل الأصحاب والشهرة الداعمة للخبر وأمثال هذه الموازين، على خلاف مثل صاحب المدارك الذي وإن وجدناه ـ كما سنلاحظ ـ مهتماً بمسألة الجبر والوهن إلاّ أنّه ميدانياً كان قليل التطبيق لها، مما جعل التزامه بالتنويع الرباعي وشروط الراوي أكثر ظهوراً في ميدان التطبيق.

ولكي تتضح صورة الشهيد الأوّل أكثر نلاحظ منهاج تعامله مع أخبار الآحاد حيث يقول: «والواحد مقبول بشروطه المشهورة، وشرط اعتضاده بقطعي، كفحوى الكتاب، أو المتواتر، أو عمومهما، أو دليل العقل، أو كان مقبولاً، حتّى عدّه الشيخ أبو جعفر ﵀ من المعلوم المخبر، أو كان مرسله معلوم التحرّز عن الرواية عن مجروح، ولهذا قبلت

---

١ ـ الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة ١: ٣٢٨.

٢ ـ المصدر نفسه: ٣٢٤.

٣ ـ المصدر نفسه ٣: ٤٤.

٤ ـ المصدر نفسه ٣: ٢٢٥، وانظر ٤: ٢٥.

الأصحاب مراسيل ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن أبي نصر البزنطي، لأنّهم لا يرسلون إلاّ عن ثقة، أو عمل الأكثر..»(١).

وهذا النص له دلالات أبرزها:

أولاً: إنّ الشهيد يقبل بأخبار الآحاد الظنية ضمن شروط السند، فإن قوله في البداية: «بشروطه المشهورة»، إشارة إلى شروط السند وأمثالها، وهذا معناه أخذه بنظريّة الخبر الواحد الظني على طريقة مدرسة العلامة.

ثانياً: إنّه يرى قرائن الشيخ الطوسي لا تفيد العلم حتّى بالمضمون كما يشير إليه كلامه، وهذا معناه نقداً في مرحلة الشهيد الأوّل لقرائن المضمون التي أسّسها الطوسي في العدّة، كما أسلفناه، مما يكشف عن أنّ عناصر القطع بالمضمون كانت تعرّضت لنقد أفقدها الكثير من قيمتها، حتى لاحظنا المتأخرين يصرّحون بأنّها لا تفيد اليقين بصدق المحتوى فضلاً عن صدق الصدور.

ثالثاً: إن الشهيد ـ بحسب ما يظهر من النص السالفة الإشارة إليه ـ يركّز كثيراً على مقولة اعتضاد النصوص بسيرة العلماء في التعامل معها، وقد كان المحقّق الحلّي قبله قد بالغ في الاهتمام بهذا العنصر، حتى جعله الحاسم للمواقف في كثير من الموارد بحيث يؤدّي إلى اليقين، مع عدم معارض للنص الذي اتفق الأصحاب على العمل به والأخذ بمحتواه.

وبهذا يكون الشهيد الأوّل قد أخذ جزءاً من نظريّته في الخبر من الشيخ الطوسي وهو الجانب الأوّل القائل بحجية الأخبار، كما أخذ جزءاً آخر من العلاّمة وهو شروط الراوي والتركيز على أمر السند، وجزءاً ثالثاً من المحقق في الاهتمام برصد ردّة فعل الأصحاب إزاء الخبر، وجزءاً رابعاً من الاتجاه النقدي لمدرسة الطوسي حتّى عصره الذي بات لا يرى أنّ موافقة المضمون لفحوى الكتاب تفيد القطع أو اليقين به.

وبهذا المكوّن كان الشهيد الأوّل على علاقة بالأطراف كافّة، وكانت تطبيقاته لنتاجات مدرسة العلامة غير حادّة، ما دام هناك صمّام أمان قوي يحول دون إفراط هذه النتاجات في ميدان التطبيق، ألا وهو عمل الأصحاب وإعراضهم وسوى ذلك من عناصر.

الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) وفتح آفاق الاصطلاح الجديد

نواجه مع الشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي (٩٦٥هـ) تركيزاً أكبر لمدرسة العلامة الحلّي في أمر الأحاديث، وذلك يتبين من مجموع نقاط:

---

١ ـ الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة ١: ٤٩.

١ ـ تأسيس أو إعادة بعث علم الدراية

النقطة الأولى: المعروف بين الباحثين في تاريخ العلوم الإسلامية، أنّ علم الحديث والدراية قد ظهر بشكل رئيس مع أبي عمرو الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (٦٤٣هـ) في كتابه المعروف الذي غدا متناً لمجموعة كبيرة من الدراسات الحديثيّة اللاحقة التي بنيت عليه[١].

ولا شك أنّ هناك دراسات دوّنت قبل القرن السابع الهجري تتعلّق بهذا العلم أو فلنكن أدقّ ببعض أبوابه وفروعه، مثل كتاب اختلاف الحديث ومسائله ليونس بن عبدالرحمن (٢٠٨هـ) الذي أسلفنا الحديث عنه في الفصل الأوّل، إلاّ أنّ تأسيس علم الحديث والدراية بصورتهما الحالية يعود ـ فيما هو المعروف ـ إلى ابن الصلاح الشهرزوري.

لكنّ السيّد حسن الصدر (١٣٥٤هـ) يرى في كتابه «تأسيس الشيعة» وغيره أن الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ) كان أوّل من كتب في علوم الحديث، ثم ذهب إلى أنّه كان شيعياً، وبهذا يكون الحاكم النيسابوري أوّل الشيعة تأليفاً في علوم الدراية والحديث[٢].

وثمّة كلام في تشيّع الحاكم النيسابوري لسنا بصدده فعلاً[٣]، لكنّ ما قاله الشيخ جعفر السبحاني وجيه، حيث أحجم عن عدّ النيسابوري أوّل الشيعة تأليفاً في الحديث انطلاقاً من عدم وضوح حاله ومذهبه[٤]، ولا أقلّ من أنّ خطوة الحاكم هذه بقيت منعزلةً عن المناخ الشيعي برمّته، فلم نجد لها حضوراً في مصنّفات المفيد ولا المرتضى ولا الطوسي ولا أنصار مدرستهم بل ولا المحقق ولا العلامة، مما يعني أن علم الدراية بوضعه الحالي المعروف لم يظهر في الأفق الشيعي مع خطوة الحاكم، بل ولا مع كتاب ابن الصلاح نفسه.

وهكذا نجد السيد الصدر نفسه ينسب في مجال علم الحديث كتاب شرح أصول دراية الحديث إلى علي بن عبدالحميد الحسيني النجفي (ق٨هـ)، ويراه راوياً عن العلاّمة،

---

[١] ـ راجع: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ٢: ١١٦١ ـ ١١٦٣.

[٢] ـ السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٢٩٤ ـ ٢٩٥؛ وله أيضاً: الشيعة وفنون الإسلام: ٥٥، بل جعل في الأخير الحاكمَ شيعياً باتفاق الفريقين.

[٣] ـ يذهب العسقلاني في لسان الميزان ٣: ٢٦٢ إلى تشيّع الحاكم ناصاً على كون ذلك مشهوراً، لكنه يرفض أن يكون رافضياً، والظاهر أنّ مراده من تشيّعه المعنى العام للكلمة، وقد ذكره محسن الأمين في أعيان الشيعة ٩: ٣٩١، لكنه لم يصرّح داخل الترجمة ـ بوضوح ـ أنه شيعي، وإن ناقش الذهبي مطوّلاً في تذكرة الحفاظ.

[٤] ـ جعفر السبحاني، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية: ١١.

كما ينسب الأمر نفسه إلى ابن طاووس(١).

ومع اعتقادنا بدورٍ لابن طاووس والعلامة في أمر علم دراية الحديث بما أسهماه من أفكار ومعطيات لا أقل التنويع الجديد للحديث، ومع إقرارنا بوجود مساهمات جزئية سابقة كان منها كتاب «دراية الحديث» لنور الدين علي بن حسين بن عبدالعالي الكركي (٩٤٠ هـ)(٢)، إلاّ أنّ الأنظار كلّها تتّجه إلى الشهيد الثاني(٩٦٥هـ) بوصفه إمّا مؤسّس علم دراية الحديث ومصطلحه في الوسط الشيعي كما يراه شهاب الدين الكركي والحرّ العاملي والباحث المعاصر في علم الدراية الدكتور شانه چي(٣)، أو محيي هذا العلم بعد ولادته الخجولة في الوسط نفسه.

ألّف الشهيد الثاني في الدراية ثلاثة مصنّفات أساسية هي «البداية» و «الرعاية» و «غنية القاصدين في معرفة اصطلاحات المحدّثين»، كان هذا التأسيس المجدّد لعلم الدراية برهاناً على وصول نظرية الخبر إلى مرحلة متقدّمة جداً في التمركز حول الأسانيد، وكان تعبيراً صارخاً عن أنّ السند بات هو المعيار الأهم في تقويم الأحاديث، فلم يؤسّس الشهيد الثاني علم الدراية من العدم بعد أن كان سبقه جمع غفير من رجال السنّة منذ ابن الصلاح و... بل وقبله، لكنه استحضر النتاج السنّي، وحاول تبيئته في المناخ الشيعي، وما ذلك إلاّ لأنّ هذا المناخ بات مؤهّلاً في أصوله النظرية عصر الشهيد الثاني لمعطيات الدراية والحديث.

هذا المؤشّر الهام على وضعية نظريّة السنّة تواصل داخل الوسط الشيعي، فكتب الشيخ حسين بن عبدالصمد العاملي (٩٨٤هـ) كتابه «وصول الأخيار إلى أصول الأخبار»، وكتب حسين الحسيني الجعفري (٩٨٧هـ) كتابه «منهاج الهداية إلى علم الدراية»، ثم كتب الشيخ حسن ولد الشهيد الثاني (١٠١١هـ) كتابيه «التحرير الطاووسي» و «منتقى الجمان»(٤)، ليظهر الشيخ البهائي (١٠٣١هـ) شخصيةً هامةً على هذا الصعيد في كتابيه «الوجيزة» و«مشرق الشمسين»(٥)، ويصنّف تلميذه محمد بن علي التبنيني كتاب «سنن

---

١ ـ حسن الصدر، تأسيس الشيعة: ٢٩٥؛ وله أيضاً: الشيعة وفنون الإسلام: ٥٦.

٢ ـ انظر: الذريعة ٨: ٥٥؛ وأبو الفضل حافظيان البابلي، مقدّمة على كتاب «رسائل في دراية الحديث»: ١٥.

٣ ـ الكركي، هداية الأبرار: ١٠٤؛ والحرّ العاملي، أمل الآمل ١: ٨٦؛ وكاظم مدير شانه چي، علم الحديث: ١٦٧، نعم يقول بقطع النظر عن النيسابوري وما فيه من خلاف، فإن الشهيد الثاني أوّل من ألّف في مصطلح الحديث مستقلاً.

٤ ـ التحرير الطاووسي في الرجال لكنه يتصل بدرجة أو بأخرى بالدراية، أما منتقى الجمان فإن مقدّماته هي المهمّة في علم الدراية أكثر من المضمون.

٥ ـ مقدّمات مشرق الشمسين هي المهمة في أمرِ الدراية.

الهداية في علم الدراية»، بل ليطال هذا التطوّر في درس الدراية شخصيات فلسفية بارزة مثل محمد باقر الميرداماد (١٠٤١هـ) في كتابه «الرواشح السماوية»، وليستمرّ النشاط الحديثي مع أحمد بن عبدالرضا البصري (١٠٨٥هـ) في كتابه «فائق المقال»، ثم تشهد الحقبة المتأخّرة استمراراً لتنامي الدرس الحديثي مع شخصين هامّين هما: الشيخ عبدالله المامقاني (١٣٥١هـ) في كتابه الشهير «مقباس الهداية»، والسيد حسن الصدر (١٣٥٤هـ) في كتابه الهامّ «نهاية الدراية»(١).

كانت خطوة الشهيد الثاني في الدراية مفتاحاً كبيراً في الوسط الشيعي، تكشف عما وصلت إليه نظرية السنة وتمركزها حول السند أكثر فأكثر بعد الاعتقاد هذه المرّة بحجية الخبر الواحد الظني بشروط، كما ألمحنا سابقاً.

٢ ـ تنامي الجدل في تفاصيل التقسيم الرباعي

النقطة الثانية: إنّ أقدم نصّ صريح في التنويع الرباعي للحديث وجدناه مع العلامة الحلّي في المنتهى ثم الشهيد الأول في الذكرى(٢)، لكن نصّ الذكرى كما يكشف عن أنّ التنويع كان موجوداً قبله، يدل أيضاً على أنّ خلافاً في بعض التفاصيل كان قد حدث. أمّا نصّ الشهيد الثاني فكان أكثر وضوحاً وشمولية في معالجة هذا الموضوع في درايته، مما يدلّ على تطوّر مقولة التنويع، وحدوث خلافات فيها، سيما في الأحاديث الحجّة من بينها(٣).

ومن نقاط الجدل التي شاهدنا توسّعها في مصنّفات الشهيد الثاني إدخال قيود «السلامة عن الشذوذ»، وكذلك عن «العلّة»، في تعريف الصحيح(٤)، كما انفتح الحديث فيها ـ وبشكل واضح وصريح ـ عن وجود درجات في الروايات تجعل بعضها أقوى من بعضها الآخر، فالحديث الصحيح تمّ تقسيمه إلى أعلائي وغيره، وهكذا الحديث الحسن و... وهو ما تظهر آثاره وثمراته في بعض موضوعات اختلاف الحديث وتعارضه، كما سنلاحظه في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى، فالأوثقية التي تعدّ من المرجّحات لرواية

---

١ ـ انظر كشّاف «مصنّفات علم الدراية عند الشيعة» الذي كتبه الباحث المعاصر أبو الفضل حافظيان البابلي في كتاب تحت عنوان: مصنّفات الشيعة في علم الدراية، جمع فيه ٢٢٤ كتاباً ورسالةً ومقالةً كتبت حول الحديث ودراية الحديث عند الشيعة، والأغلبية الساحقة منها تعود إلى ما بعد عصر الشهيد الثاني، فلاحظ، وقد نشر هذا الكتاب مؤخّراً ضمن مجموعة «رسائل في دراية الحديث».

٢ ـ العلامة الحلّي، منتهى المطلب ١: ٩ ـ ١٠؛ والشهيد الأول، الذكرى ١: ٤٨.

٣ ـ الشهيد الثاني، الرعاية: ٦٦ ـ ٧١.

٤ ـ المصدر نفسه: ٦٧ ـ ٦٨.

على أخرى عند بعضٍ قد يكون لهذا التقسيم دور فيها ميدانياً و...[١]، إلى غير ذلك من موضوعات.

٣ ـ تفعيل التقسيم الرباعي في ميدان التطبيق

النقطة الثالثة: تقدّم الشهيد الثاني على من سبقه في تفعيل التنويع الرباعي في الميدان التطبيقي، وفي رصدنا لمصنّفاته لاحظنا حضوراً قوياً لهذه الأنواع، كما لاحظنا أنّ الشهيد الثاني لم يكن يأخذ بالموثّق إلاّ مع اعتضاده بقرائن على طريقة الشهيد الأوّل، غايته أنّ مفردات رفض الموثّق تنامت مع الشهيد الثاني كما سنرى، وهذه عينات دالّة:

أ ـ يواجه الشهيد الثاني خبراً في رسالته في ماء البئر بالقول: «إنّ طريقه ضعيف بالحسن بن صالح، فإنّه زيدي بتريّ»[٢].

ب ـ في مباحث الحجّ يردّ الشهيد الثاني روايةً بالقول: «والمستند رواية سماعة، وهو واقفي، لكنّه ثقة، فهي من الموثّق، وعندي في العمل بها نظر..»[٣].

ج ـ وفي مباحث الديات، يعلّق الشهيد الثاني على روايةٍ بالقول: «وفي طريق كل واحدة منهما ضعف.، والثانية بجماعة منهم سهل بن زياد، وهو عامّي، وابن شمّون، وهو غالٍ، والأصمّ، وهو ضعيف»[٤].

د ـ وهكذا يقول في موضع آخر: «وفي طريق الرواية ضعف، لأنّ صالحاً كذّاب، وإسحاق [بن عمّار] فطحي..»[٥].

هـ ـ ويعلّق على إحدى الروايات بالقول: «ووجه ضعفها أنّ أميّة المذكور واقفي، والظاهر أنّ المراد بالشميري إسماعيلَ بن زياد السكوني المشهور، وهو عامي، ولكن لا يلزم من حكم المصنّف بضعف سندها ردّ حكمها، لأنّه كثيراً ما يجبر الضعف بالشهرة وغيرها، والأمر في هذه كذلك»[٦].

والنص الأخير دالّ في موضوعة المنهج كما أشرنا سابقاً، وهناك نصوص دالّة على اعتماده أيضاً على الموثق في غير الحكم الإلزامي دون الحكم الإلزامي، ربما لقاعدة

---

[١] ـ المصدر نفسه: ٧١ ـ ٧٢.

[٢] ـ الشهيد الثاني، رسالة في ماء البئر، رسائل الشهيد الثاني ١: ٨٠.

[٣] ـ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٢: ٤٨٠.

[٤] ـ المصدر نفسه ١٥: ٣٨٩.

[٥] ـ المصدر نفسه ١٥: ٤٥٢.

[٦] ـ المصدر نفسه ١٤: ٧٧.

التسامح، فراجع الهامش[1].

وهكذا لاحظنا حضوراً أكبر للتنويع الرباعي، وكذلك لردّ الروايات على أساسه، وكذلك للتركيز على أمر الأسانيد، حيث أخذ تقويم السند مأخذه من كتب الشهيد الثاني، قياساً بما سبقها من المصنفات، سيما قبل العلامة الحلّي.

المحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ) وتطوّر تشييد معالم نقد السند

العلامة المحقّق المعروف الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي (٩٩٣هـ) أحد العلماء الشيعة الكبار، ومفصل من مفاصل تطوّر الفكر الشيعي، عرف الأردبيلي بخلق رفيع تسامى به حتى جُعل مقدّساً من المقدّسات، وقيل حول شخصيته وزهده وكراماته الكثير، حتى صار معلماً أثّر في أنماط تفكير وحياة أجيال من العلماء الشيعة، وقد عرف عنه إعراضه عن الهجرة إلى إيران رغم إصرار الشاه الصفوي على ذلك[2].

ألّف المحقّق الأردبيلي كتاب «مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان» وهو موسوعة فقهيّة كبيرة غير كاملة بلغت الخمسة عشر مجلّداً، وقد احتوى هذا الكتاب الذي كان شرحاً على «إرشاد» العلامة الحلّي، مجمل نظريات المحقّق الأردبيلي، إلاّ أنّ الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم ليس كاملاً أو لم يكمله المؤلّف، ويمكننا ـ إلى حدّ معين ـ اعتبار المحقّق الأردبيلي منعطفاً في تطوّر نظرية السنّة داخل مدرسة العلامة الحلّي، وذلك نتيجة عوامل نشرح عبرها مناهجه وأفكاره:

١ ـ ثقافة مخالفة المشهور

العامل الأوّل: امتاز الأردبيلي في ممارساته الاجتهاديّة الفقهيّة بعدم إيلائه أهميّة كبرى للمشهور، إلى جانب ـ كما قيل[3] ـ نزعة التسامح عنده المتمثّلة باعتقاده القوي بسماحة الشريعة وسهولتها ويُسرها، فقد خرج في فقهيّاته بالعديد من النتائج المخالفة للمشهور، وكان سبب ذلك أنّه كان على الدوام يمارس فعلاً نقدياً للاتجاهات السائدة في

---

[1] ـ راجع المسالك ٧: ٣٠٠، ٤٠٢، ٤٥٤، و٨: ٥٤، ١٠٦، و٩: ١٢٨، ٣٦٩، ٤٧١، و١٠: ١٢، ٢٨٢، و١١: ٣٨٩، ٤٦٩، ٤٨٢، و١٢: ٩٧، ١١١، ٣١٥، و١٣: ١٤٨، ٢٦٨، و١٤: ١٣، ٣٠٦، ٣٧٢، و١٥: ٤١٨ و...؛ انظر له أيضاً الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٥: ٢٣٣، و٦: ٣٩، و٨: ١٣١، و١٠: ١٧٤، ٢٦٦ و... .

[2] ـ شرح حال محقق أردبيلي: ٧ ـ ١١٢.

[3] ـ عدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة: ٣٢٢.

الفكر في عصره[١]، ولهذا السبب عينه لم يأبه المقدّس الأردبيلي كثيراً لإعراض المشهور أو عملهم برواية، لأنّ «المشهور» لم تكن عنده مقولة مهمّة حتى يبني على أساسها كثيراً، وقد صرّح بذلك في مواضع عدة[٢].

لكنّه في مواضع أخرى وجدناه يقرّ بالمشهور وجبره لضعف السند بشرط عدم الخلاف[٣].

من هنا، خرق الأردبيلي ـ جزئيّاً ـ صمّام الأمان الذي كان يسير عليه أمثال الشهيدين الأوّل والثاني من جبر الضعف بالمشهور أو ما شابه، مما خلق جوّاً جديداً في الأوساط العلمية الشيعية، إذ بهذه الخطوة انهارت ـ ربما ـ آخر تلك القرائن الحافّة التي يمكن أن تساند الخبر ولم يبق أمام الفقيه سوى السند معياراً نهائياً للرجوع إليه.

لا يمكن لنا التكهّن بحجم الآثار التي تركتها هذه المنهاجية الأردبيلية، إلاّ أنّ رصد تجربة الأردبيلي ومن بعده تلميذه صاحب المدارك ستعطينا وعياً أكبر بالتطوّرات التي حصلت.

والشيء البالغ الحساسيّة في مسألة عدم الاعتناء ـ ولو النسبي ـ بفكرة المشهور هو البعد النفسي الذي تتركه هذه الظاهرة، فإنّ سقوط هيبة المشهور من أحاسيس العالم أو الفقيه سوف يؤدّي بطبيعته إلى تحطّم حواجز نفسيّة كانت تحول دون تبنّي مواقف أو رؤى على خلافٍ مع السائد، ومن ثم فسياسة المحقّق الأردبيلي يمكن اعتبارها لبنةً أساسية في تغيير واقع بدل تكريسه، مهما كان تقويمنا لها ميدانياً وعلى مستوى النتائج.

٢ ـ الخبرة الرجاليّة

العامل الثاني: الاهتمام البارز جدّاً للمحقق الأردبيلي بأمر الأسانيد، وتقديمه الكثير من المعلومات الرجالية التي جمعها الباحث العراقي ماجد الغرباوي حتى بلغت ما

---

[١] لمزيد من الاطلاع يراجع: الجابلقي البروجردي، طرائف المقال ٢: ٤٠٢؛ ومؤتمر المقدس الأردبيلي، المجلّد الثالث، المقالات العربية، مقالة آية الله الشيخ مصطفى أشرفي الشاهرودي، تحت عنوان «أضواء على بعض آراء المقدّس الأردبيلي»: ٢٨١ ـ ٣٠٥؛ والمجلّد الثاني، مقالة محمد علي برزنوني تحت عنوان «بعض الآراء الخاصّة للمحقق الأدربيلي»؛ ومقالة مصطفى النوراني الأردبيلي، تحت عنوان: بعض الآراء الفقهية الخاصّة للمحقق الأردبيلي: ١١ ـ ١١٢؛ وعدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة: ٣٣٣؛ ومدّرسي طباطبائي، زمين در فقه إسلامي ١: ٦٨.

[٢] أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١: ٨٩، و٢: ٢٢٦، و٤: ٦٥، و٨: ٩١، ١٤٢، و٩: ٩٣، و١٤: ١٥، نعم لديه مواضع يأخذ فيها بعنصر الشهرة مثل ١: ٢٤٧ ـ ٢٦٢، لكنّها موارد محدودة هناك مجال للنقاش في بعضها.

[٣] مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٧٦.

يقارب الثلاثمائة صفحة(١)، مما يشير إلى حجم المساهمات الرجالية الكبيرة التي قام بها الأردبيلي قياساً بالفترة المعاصرة له، سيّما وأنّ هذا النتاج كان ـ بهذا الحجم ـ مبثوثاً في مطاوي الدراسات الفقهيّة، وهو مؤشّر دالّ ومهم في الوقت عينه.

وهذا التطوّر الرجالي، والأهم الحضور الرجالي الفاعل في الممارسات الاجتهادية مردّه إلى إيمان الأردبيلي ـ من جهة ـ بأخبار الآحاد، وعدم أخذه كثيراً ـ من جهة أخرى ـ بالعناصر الحافّة ولا بالشهرة الفتوائية أو.. مع كونه معتقداً بالتنويع الرباعي.

٣ ـ مواصلة تنشيط التنويع الرباعي

العامل الثالث: اهتمام الأردبيلي بأمر الأسانيد كثيراً بما يحفظ التنويع الرباعي الجديد للحديث، ومن نماذج تعرّضه لذلك نذكر عينات ونشير في الهامش إلى موارد أخرى:

أ ـ في مناقشته روايةً في باب الصلاة على الميت يقول: «وفي الثانية طلحة وهو بتري، وقيل: عاميّ»(٢).

ب ـ وفي باب القصاص يناقش روايةً بالقول: «ولا يخفى أنّ الأولى ضعيفة بعمّار الساباطي، فإنهم قالوا: إنه فطحي، فتأمّل»(٣).

ج ـ وفي الباب نفسه يقول: «رواها بطريقين: أحدهما ضعيف بالقول في معاوية بن حكيم بأنّه فطحي..»(٤).

لكننا في سياق بحثنا وجدناه يأخذ بالموثّق في العديد من المواضع، ويذره في العديد أيضاً، وتبرير ذلك إما القرائن أو أنّه يأخذ الموثق حيث لا يعارضه الصحيح كما هو محتمل جداً(٥).

٤ ـ تربية جيل هام من علماء الرجال

العامل الرابع: تربية الأردبيلي جيلاً مميزاً من العلماء كان له دور هام في منهاج

---

(١) ـ مؤتمر المقدس الأردبيلي، البحوث الرجالية والكلامية والأصولية في مجمع الفائدة والبرهان وزبدة البيان: ٥ ـ ٢٩١.

(٢) ـ أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٤٦٣.

(٣) ـ المصدر نفسه ١٤: ١٥.

(٤) ـ المصدر نفسه: ٤٩.

(٥) ـ راجع: مجمع الفائدة والبرهان ٥: ٢٩ ـ ٧٢ ـ ١٠٠، و٨: ٦٢، ١٠٦، ١٩٧، ٣٠٥، و٩: ١١٥، ٣٢٣، ٣٢٤، و١٠: ٢٦٢، ٤٧٩، و١٢: ١١٢، ٥٠٠، و١٤: ٣٢٣، ٤٢٩.

التعامل مع أسانيد الأخبار ومساهمات حديثية ورجاليّة أساسيّة وأبرز هذه الشخصيات:

١ ـ زكي الدين عناية الله القهبائي (ق١١هـ)، كانت له مساهمات رجالية هامة جداً أبرزها «مجمع الرجال» الذي حوى الأصول الرجالية القديمة مع رجال ابن الغضائري، والحاشية على نقد الرجال للتفرشي، وله حاشية أيضاً على منهج المقال للاسترآبادي، وهذا كلّه في الرجال.

٢ ـ المولى عبدالله التستري (١٠٢١هـ)، وقد كانت له حاشية على رجال ابن داوود.

٣ ـ الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ)، وسيأتي الحديث عنه، وقد كان له في الحديث والرجال كل من «التحرير الطاووسي» و «منتقى الجمان» و..

٤ ـ السيد محمد بن علي العاملي (١٠٠٩هـ)، الذي سيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

٥ ـ الميرزا محمد الاسترآبادي (١٠٢٨هـ) الباحث الرجالي المعروف، صاحب كتاب الرجال الكبير المسمّى بـ«منهج المقال في علم الرجال»، والرجال المتوسط المعروف بـ «تلخيص الأقوال في معرفة الرجال»، والرجال الصغير المعروف «بالوجيز» أو «توضيح المقال»(١).

٦ ـ مير فيض الله التفرشي (١٠٢٥هـ)، وقد كان له كتاب في رجال الشيعة.

ونلاحظ من خلال طبيعة التلامذة ومصنّفاتهم أيضاً أنّ علم الرجال قد تنامى مع تلامذة الأردبيلي بشكل ملفت جداً، ممّا يشي بدور أفكار الأردبيلي في تنامي التركيز على رجالات السند كما نؤكّده دوماً.

إنّ هذه الشخصيات ـ لا سيما منها صاحبي المعالم والمدارك ـ لعبت دوراً كبيراً في الوصول بمدرسة العلامة الحلّي إلى أعلى مستوى ممكن، حيث شكّلت الجيل الأخير لهذه المدرسة قبل انفجار قنبلة الأخبارية في الحياة الشيعية.

الشيخ حسن (١٠١١هـ) والتركيز المضاعف على مقولتي الإيمان والعدالة

ساهم الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ) في معركة تعريف الأنواع الأربعة

---

١ ـ رغم ذلك، يشير محمد أمين الاسترآبادي إلى أن الميرزا هذا كان له دور في تكوين قناعاته الأخباريّة، فراجع: الفوائد المدنية: المقدّمة لآل عصفور البحراني، حيث ينقل نصّاً باللغة الفارسية عن كتاب «دانشنامه شاهي» للأمين الاسترآبادي يصرّح فيه بذلك، لكن الشيخ السبحاني يتردّد في هذا الأمر، معتبراً أنه من المستغرب أن يكون الميرزا الاسترآبادي داعياً للأخبارية التي تقول بيقينية الكتب الأربعة وهو من أكبر علماء الرجال، ويختم السبحاني كلامه بالقول: «وعلى أيّة حال فالنفس لا تقنع بما نقل»، انظر له: تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره: ٢٨٧.

للحديث، وسجّل هناك تأكيداً وإصراراً على شرطين أساسيين في الراوي هما: الإيمان والعدالة، فلم يكتفِ الشيخ حسن بوصف الإسلام في الراوي كما فعله العلامة الحلّي من قبل، بل أضاف وصف الإيمان، معتبراً أنّ المشهور بين الأصحاب هو اشتراطه(١). ومعنى ذلك أنّ أخبار غير الشيعة ستكون محل علامة استفهامٍ كبيرة إلاّ إذا جاء ما يسعفها من مثل عمل الأصحاب أو ما شابه.

وهكذا أضاف الشيخ حسن شرط العدالة، ناسباً إياه إلى المشهور أيضاً(٢)، ومن هنا أخذ بنفي الواسطة بين الفسق والعدالة مما جعله يرفض روايات مجهول الحال(٣). ويرى الشيخ حسن أنّ وصف العدالة يكفي عن وصفي الإسلام والإيمان، لأنّ الكافر وغير الإمامي كلاهما عنده غير عادلين، فالعدالة لا ربط لها باعتقاد الفاعل حتّى يقال: إنه إذا أقدم على ذنبٍ معتقداً كونه معصية سقط عنه وصف العدالة، أما لو ارتكبه مع عدم اعتقاد المعصية فلا يكون بذلك هابطاً إلى رتبة الفسق الموجبة لعدم قبول خبره بنصّ آية النبأ(٤).

وهكذا تقدّم الشيخ حسن خطوةً على والده الذي استغرب ـ أي الشيخ حسن ـ من ادّعائه ربط العدالة بالاعتقاد بالمعنى الذي أسلفناه(٥)، وبذلك فتح صاحب المنتقى الباب على مصراعيه لعملية تطهير واسع في الأحاديث إن صحّ التعبير، وذلك لأنّ آية النبأ تنصّ على عدم الأخذ بخبر الفاسق، وعندما يرى الشيخ حسن عدم الواسطة بين العدالة والفسق، فمعنى ذلك لزوم إحراز العدالة للأخذ بالخبر، وحيث كانت العدالة عنده شاملةً لمفهومي الإسلام والإيمان كان معنى ذلك عدم جواز الأخذ بالخبر الموثّق بل الحسن إلاّ مع اعتضاده بقرينة، ولا يراها الشيخ حسن قليلة(٦).

ويمكن معرفة حجم الروايات المقصاة ـ طبقاً لنظرية صاحب المعالم ـ بمراجعة كتابه «منتقى الجمان» الذي جمع فيه الروايات المعتبرة عنده، وإن لم يسعفه العمر لإكماله إلى آخر أبواب الفقه الإسلامي.

---

١ ـ الشيخ حسن، المعالم: ٢٠٠.

٢ ـ المصدر نفسه.

٣ ـ المصدر نفسه.

٤ ـ الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ٥.

٥ ـ المصدر نفسه.

٦ ـ المصدر نفسه: ٤.

صاحب المدارك (١٠٠٩هـ) وقمّة التشدّد السندي(١)

السيد شمس الدين محمد بن السيد علي بن أبي الحسن بن الحسن العاملي الجبعي الموسوي (١٠٠٩هـ) أحد أسباط الشهيد الثاني، صاحب الكتاب الشهير «مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام»، يعدّ العاملي من فروع مدرسة العلامة الأردبيلي (٩٩٣هـ) هو والشيخ حسن، وقد كان دقيقاً في أمر الأحاديث حتّى قيل: إنّ من ميزاته نقله الرواية بكاملها مع الدقّة في نقلها، ولأجل ذلك اعتبر كتابه «المدارك» من الكتب المعتمد عليها في نقل الروايات(٢).

برز تشدّد صاحب المدارك في أمر الأسانيد جليّاً حينما دافع ـ حتّى النهاية ـ عن عدم حجية الخبر الموثق، أي ذاك الذي يرويه غير الإمامي الاثني عشري، حتى لو كان شيعياً، فقد طبّق العاملي ذلك في كتابيه «المدارك» و «نهاية المرام»، وكانت لهذا التطبيق مضاعفات كبيرة، انطلاقاً من كثرة الروايات المروية عن الواقفية والفطحيّة والغلاة وأهل السنّة.

وأمثلة ذلك من كتابيه هذين كثيرة جداً، ففي بحثه حول مقدار الكرّ يواجه السيد العاملي روايةً عن أبي بصير، إلاّ أنّه سرعان ما يقول: «وهي ضعيفة السند بأحمد بن محمد بن يحيى فإنّه مجهول، وعثمان بن عيسى فإنّه واقفي..»(٣)، كما يردّ روايةً في باب نزح البئر معتقداً ضعفها بعليّ بن أبي حمزة لأنّه واقفي(٤)، كما يطرح روايةً في مباحث الأسآر لضعف سندها «باشتماله على جماعة من الفطحيّة»(٥).

وهكذا أكثَرَ صاحب المدارك من ردّ الروايات التي في سندها رجال من الواقفية(٦)، والفطحيّة(٧)، وأهل السنّة(٨)، والغلاة(٩)، والزيديّة(١٠)، أو أشار إلى وجود حزازةٍ فيها في

---

١ ـ أخّرنا صاحب المدارك عن الشيخ حسن رغم أنّ وفاته تسبق وفاته، لأجل اشتهار أمره في التشدّد، فأردنا جعله بمثابة قمّة التشدّد قبل ظهور الأخباريّة، مع فارق بسيط بين الوفاتين.

٢ ـ السيد العاملي، مدارك الأحكام ١: ٣٧، مقدّمة التحقيق، السيد جواد الشهرستاني.

٣ ـ العاملي، مدارك الأحكام ١: ٤٩.

٤ ـ المصدر نفسه ١: ٨٢.

٥ ـ المصدر نفسه ١: ١٣٢، وانظر ص١٦٢.

٦ ـ لاحظ ردّه الروايات لوجود الواقفية في طريقها في المدارك ٣: ١٦، ٤٣، ١٧٦ ـ ١٧٧، و٤: ١٥٨ ـ ١٥٩، ٤٨٤، و٧: ١٠٧، ٢٢٠ ـ ٢٢١، و٨: ١٨٠، ٢٤٨، ٤٣٥؛ ونهاية المرام ١: ١١٣، و٢: ٦٨، ٩٦، ٢٥٨.

٧ ـ العاملي، مدارك الأحكام ١: ١٣٢، ٢٤٣، و٢: ١٧، ٣٠٢، و٣: ٣٥٢، ٤٢٧، و٤: ٨٩، و٥: ١١١، ٢٥٢، ٢٧٧، و٦: ٢٣٢، و٧: ٣٠٦، و٨: ١١٧، ١٥٥، ٤١٦، ٤٢٥؛ ونهاية المرام ١: ٣٤٥، و٢: ٥٣، ٣٦٦.

٨ ـ مدارك الأحكام ١: ١١١، و٤: ١٥٦، ٣٨٩، و٧: ٤٢٤؛ ونهاية المرام ٢: ١٠٢، ٣٥٧.

٩ ـ مدارك الأحكام ٢: ٢٦٥.

١٠ ـ المصدر نفسه ٢: ٨٥، و٤: ٣٢٩.

ذاتها...

ولكي نضع القارئ الكريم في حجم الصورة التي ستتركها تطبيقات صاحب المدارك، بوصفها عصارة ما وصلته مدرسة العلامة والشهيدين، والتي كانت سبباً في قلق الأخباريين فيما بعد، نقدّم هذه الأمثلة، فسهل بن زياد الذي يصفه صاحب المدارك بأنّه «عامي»(١) جاءت له في الكتب الأربعة فقط ٢٣٠٤ روايات(٢)، وأما علي بن أبي حمزة البطائني الذي أسلفنا أنّ صاحب المدارك يراه واقفياً فله في الكتب الأربعة ٥٤٥ رواية(٣)، وهكذا كانت للحسن بن فضّال في هذه الكتب ٣٢١ رواية(٤)، أما زرعة فكانت له ٣١٨ رواية(٥)، ومحمد بن الحسن بن شمّون ١٤٠ رواية(٦)، ولداوود الرقي المغالي ٦٦ رواية(٧)، وأمّا المفضل بن عمر الذي اعتبره الكثيرون غير إمامي فله فيها ١٠٦ روايات(٨)، وهكذا الحال في سماعة حيث كانت له ٢٢٢ رواية(٩)، وأمّا محمد بن سنان فكانت له ٧٩٧ رواية(١٠)، ولإسحاق بن عمّار الفطحي ٩٨٩ رواية(١١)، ولعلي بن الحسن بن فضال الفطحي ٥١٠ روايات(١٢)، ولعبد الله بن بكير الفطحي ٢٣٤ رواية(١٣)، ولزياد بن المنذر أبي الجارود الزيدي ٩٢ رواية(١٤)، وللسكوني العامي ١٠٦٧ رواية(١٥)، إلى ما شاء الله من التقديرات الأوليّة التي جعلناها في خصوص الكتب الأربعة، فما ظنّك بمجموع المصادر الحديثية؟!! مما يدلّ على أنّ منهج صاحب المدارك سوف يؤدّي ـ بالتأكيد ـ إلى طرح الآلاف الكثيرة من النصوص نظراً لكثرة الرواة غير الإماميين، هذا فضلاً عن ردّ الكثير من الروايات بالإرسال أو عدم توثيق بعض الرجال وجهالة حالهم وغير ذلك ممّا هو كثير؛ حتى قال السيد البروجردي

---

١ ـ المصدر نفسه ٧: ٤٢٤.

٢ ـ أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٨: ٣٤١ ـ ٣٤٢.

٣ ـ المصدر نفسه ١١: ٢٢٧.

٤ ـ المصدر نفسه ٥: ٧٩، ٥٠.

٥ ـ المصدر نفسه ٧: ٢٥٨، ٢٦٣.

٦ ـ المصدر نفسه ١٥: ٢٢٤.

٧ ـ المصدر نفسه ٧: ١٣٥.

٨ ـ المصدر نفسه ١٨: ٢٩٠.

٩ ـ المصدر نفسه ٨: ٣٠١.

١٠ ـ المصدر نفسه ١٦: ١٣٨، ومحمد بن سنان ضعيف عند صاحب المدارك كما جاء في المدارك ١: ٥٠.

١١ ـ الخوئي، معجم رجال الحديث ٣: ٥٤.

١٢ ـ المصدر نفسه ١١: ٣٣٨.

١٣ ـ المصدر نفسه ١٠: ١٢٦.

١٤ ـ المصدر نفسه ٢١: ٧٧.

١٥ ـ المصدر نفسه ٣: ١٠٨، و٢٢: ١٠٣.

(١٣٨٠هـ): إن الأخذ بنظرية صاحب المدارك يساوي القول بعدم حجية شيء من أخبار الآحاد الموجودة بين أيدينا اليوم(١).

هذا، وقد انتقد المحدّثُ البحراني (١١٨٦هـ) صاحبَ المدارك بأنّه اضطرب في منهجه، فتارةً يردّ الرواية لوجود رجال غير إماميين في سندها، وأخرى يأخذ بروايات رغم أن فيها رواة غير إماميين(٢).

والذي يبدو أنّ هذه الملاحظة، لم تركّز على الأسباب التي كانت تدعو صاحب المدارك للأخذ ببعض الروايات رغم وجود رجال غير إماميين في سندها، ومنها وجود عمل المشهور بها أو عدم وجود مخالف لها من القواعد الشرعيّة أو ما شابه ذلك من القرائن الموجبة لقبول الرواية حتّى عند صاحب المدارك نفسه(٣)، وإن كانت ميزة صاحب المدارك أنه لم يستحضر هذه المقولات المساعدة كثيراً، كما فعل السابقون عليه، سيما مع ما نُسب إليه من عدم القول بحجية الإجماع المنقول(٤)، لكنّ مع ذلك واجهنا نحن مشكلة الاضطراب في مصادر هذا الفريق من الشهيد الثاني بل والعلامة الحلّي كما تقدّم وحتى صاحب المدارك، وربما يمكن إيجاد حلّ له، لكنّه يستدعي ملاحقة الموارد برمّتها وهي كثيرة جداً، يخرج استعراضها عن طاقة هذه الدراسة وإطارها العام، وإن كان اعتقادنا بأنّ بعضها ربما يستعصي عن الحلّ كما هو الحال في بعض النماذج التي ذكرناها سابقاً عن العلامة الحلّي، والله العالم.

نعم، يبدو أنّ هذا الجيل وإن ركّز ـ كما شرحنا سابقاً ـ على الأسانيد بشكل بالغ، غير أنّه لم يلغ عناصر أخرى من الحساب، وإن ارتفعت نسبة تشدّده تارةً كما مع صاحب المدارك أو انخفضت أخرى في عالم التطبيق كما مع الشهيد الأوّل والعلامة الحلّي نفسه. ومن هذه العناصر ـ حسب ما ظهر لنا من مجموع ما ذكرناه في الهوامش ـ ما يلي:

١ ـ الشهرة المؤيّدة.

٢ ـ وجود إجماع على الأخذ برواية شخص مع عدم وجود الخلاف.

٣ ـ عمل الأصحاب برواية مع عدم خلاف.

٤ ـ وجود قرائن حالية توجب الوثوق بالرواية.

٥ ـ ورود الرواية في غير موارد الإلزام.

---

١ ـ البروجردي، نهاية التقرير ٢: ٣١١.

٢ ـ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين: ٤٥.

٣ ـ راجع: السيد العاملي، مدارك الأحكام ٢: ١٧، ٨٥، و٥: ٢٧٧ ـ ٢٧٨؛ ونهاية المرام ١: ١٣٩، ٢٨٤، و٢: ٣٥٧.

٤ ـ البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٢٨٧ ـ ٢٩٠.

إلى غير ذلك من موارد وجدناها حاضرةً بصورة متفرقة هنا أو هناك في كلمات هذا الجيل العلمائي، وهذا ما سوف نعود إليه عند مناقشة بعض مقولات التيار الأخباري إن شاء الله تعالى.

وهكذا ظهر هذا الخطّ السندي في الساحة الشيعية منهاجاً قوياً، احتاج إلى قرابة قرون ثلاثة منذ زمن العلامة (٧٢٦هـ) وشيخه ابن طاووس (٦٧٣هـ) وحتى زمن الشيخ حسن (١٠١١هـ) وصاحب المدارك (١٠٠٩هـ)، ليشيد معاول النقد في الأسانيد ويفتح طريقاً للتعامل مع السنّة المحكية. سنجد ردّات الفعل العنيفة عليه مع التيار الأخباري نهايات القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر الهجري.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الرابع

الأخباريّة
والعصر الذهبي لنظريّة السنّة

(ق ١١ - ١٣هـ)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

القسم الأول:

تكوّن الاتجاه الأخباري
وولادة مبدأ يقينيّة السنّة

ماهي المدرسة الأخباريّة القديمة والحديثة؟

ينتمي مصطلح الأخباري والأخبارية[1] إلى مادة «خبر»، والسبب في ذلك أنّها تركّز على الأخبار، وقد دخل هذا المصطلح مجالين اثنين هما:

١ ـ علم التاريخ، الذي كان يسمّى أيضاً بعلم الأخبار.

٢ ـ علم الحديث، وما يتعلّق بالسنّة الشريفة عند المسلمين.

ويبدو أن المصطلح في مجاله الأوّل، لا ينتمي إلى الإسلام، بل يسبقه، بمعنى أنّه لم يولد نتيجة إطار إسلامي، على خلاف المصطلح الثاني الذي ولد داخل مناخ إسلامي ونتيجة إطار ديني.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

وهناك فارق آخر يميّز بين هذين المجالين، فعلم الأخبار أو الأخباري بمعنى المؤرّخ مصطلح راج قديماً إلاّ أنّه أخذ بالأفول تدريجياً بمرور الزمان، ليحلّ مكانه ما يشتق من مادة «أرخ»، ولهذا نجد في المصادر القديمة مصطلح أهل الأخبار أو علم الأخبار أو الأخباري في الدلالة على مجال التاريخ[2]، بشكل أكبر مما نجده اليوم في واقعنا المعاصر، على الخلاف من المصطلح عينه في المجال الثاني، فإنّ إطلاق مصطلح الأخبارية والأخباري على المشتغل في أمر الحديث راج أكثر فأكثر في الحقبة المتأخّرة أي منذ حوالي القرون الأربعة الأخيرة، فيما راج مصطلح المحدّث وأهل الحديث وأهل الأخبار في الحقبات القديمة، ربما تمييزاً آنذاك بين المشتغل بالحديث عن المشتغل بالتاريخ كما يراه المحقق الكاظمي (١٢٣٧هـ)، والدكتور صبحي الصالح (١٩٨٦م)[3].

---

[1] ـ المفترض في النسبة أن تكون للمفرد وهو الإخبار، فيقال: إخباري، لكننا نميل هنا إلى النسبة للجمع «أخبار» فنقول: أخباري، لأنهم منسوبون للأخبار، لا للإخبار إذا تأمّلنا الأمر، على أن النسبة للجمع ثمة نقاش في بطلانها، فقد استخدمت كما في «الدوانيقي» و... فلتراجع دراسات اللغة.

[2] ـ سمّى ابن النديم المؤرخين في فهرسته بالأخباريّين، انظر: الفهرست: ١٠١.

[3] ـ المحقق الكاظمي، كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع: ٢٠٢؛ وصبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: ١٢١.

وعلى أيّة حال، فالأخبارية اتجاه كان له اهتمام خاص بأمر الحديث، أو فلنقل: هم «المعتمدون في استنباط الأحكام على الأخبار فقط»(١)، سمّوا بذلك إمّا لعملهم بمختلف أنواع الأخبار بما فيها الموثّق والضعيف، أو لإنكارهم غيرَ دليل السنّة من مصادر الاجتهاد كما ينقله غلام رضا القمي (١٣٣٢هـ) عن أستاذه الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) شفاهاً(٢)، أو لأن أكثر الأحكام مستنبطة عندهم من الأخبار كما يذهب إليه في صورة مخفّفة فرج العمران (١٣٩٨هـ)(٣).

وقد قيل: إن هناك ـ في الوسط الشيعي ـ أخبارية قديمة وأخرى حديثة كما يسمّيها الشيخ المظفّر(٤)، ويستند هذا الفريق إلى جملة نصوص عن المفيد والمرتضى والطوسي تحكي عن الجدل بين المدرسة الكلامية والمدرسة الحديثية في الوسط الشيعي، وهي نصوص سبق أن درسناها في الفصل الثاني.

لكنّنا وجدنا نصّاً من أقدم النصوص الشيعية على تقسيم يقوم على ثنائي الأخباري والأصولي(٥)، وهو نصّ يعود للعلامة الحلّي (٧٢٦هـ) في «نهاية الوصول» حيث يقول: «أمّا الإماميّة فالأخباريّون منهم مع أنّ كثرتهم في قديم الزمان ما كانت إلاّ منهم لم يقولوا في أصول الدين وفروعه [إلاّ] على أخبار الآحاد المرويّة عن الأئمة عليهم السلام، والأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي رحمه الله وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم من اعتقاد الضرورة...»(٦).

وإلى جانب هذا النص، ثمّة نصوص غير شيعيّة أكّدت هذا التقسيم للداخل الشيعي، وهي نصوص لعضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ) في المواقف(٧)، وللشريف الجرجاني

---

١ ـ محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهيّة الميسّرة ١: ٥٥٥؛ وانظر: حسن الأمين، الأخباريّون، دائرة المعارف الإسلامية الشيعيّة ٢: ٢٢١.

٢ ـ غلام رضا القمّي، قلائد الفرائد ١: ٥١.

٣ ـ فرج العمران، الأصوليّون والأخباريّون فرقة واحدة: ١٢٣.

٤ ـ محمد رضا المظفر، جامع السعادات ١: (و)، المقدّمة.

٥ ـ المقابلة بين الأصوليّة والأخبارية كمصطلح موجودة في كتاب النقض المعروف بـ «بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض» من تأليف نصير الدين أبو الرشيد عبدالجليل القزويني الرازي (ق٦هـ)، وقد صنّف كتابه هذا قريب عام ٥٦٠هـ، فيكون مصدراً شيعياً سابقاً على العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، وقد جاءت كلماته هذه في الصفحات: ٣، ٢٨٢، ٤٥٨، ٥٢٩، ٥٦٨، ٥٦٩، وفُهم منها في دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٧: ١٦٠، دلالتها على هذا التقسيم تلك الحقبة، ونصّ الكتاب باللغة الفارسية، وأشعر بتردّد في أن يكون مقصوده أخباريةً شيعية، لأنني لاحظت أن سياق بعض كلماته يوجب كون مقصوده الحشوية من أهل السنّة وأمثالهم، ولهذا تردّدت في جعله أقدم مصدر شيعي.

٦ ـ العلامة الحلي، نهاية الوصول: ٢٩٦.

٧ ـ عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام: ٤٢٣.

(٨١٦هـ) في شرح المواقف[١]، وأقدمها ذاك النصّ الذي كتبه عبدالكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ) في الملل والنحل حيث يقول: «فصارت الإماميّة بعضها معتزلة: إما وعيديّة، وإمّا تفضيليّة، وبعضها أخبارية: إمّا مشبهة، وإما سلفيّة..»[٢].

هذه الشواهد تؤكّد وجود تيارين في الوسط الشيعي منذ قديم الأيام[٣]، ومن ثم فالأخباريّة ليست ظاهرة محدثة بل ممتدّة في التاريخ، وهو ما سعى رجال الأخبارية دوماً لتأكيده في مصنّفاتهم، فقد ذكر الأمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) ـ على سبيل المثال ـ نصاً يدلّ على هذه المحاولات الأخبارية حينما قال: «..عند قدماء أصحابنا الأخباريين قدس الله أرواحهم كالشيخين الأعلمين الصدوقين [الشيخ الصدوق ووالده] والإمام ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني...»[٤] ونحوه اعتبارُ المحدّث يوسف البحراني (١١٨٦هـ) القميّينَ وغيرهم أساطين الأخباريين، بل الطوسي نفسه عند البحراني أصوليّ في مثل كتاب الخلاف والمبسوط وأخباريّ في مثل كتاب النهاية والتهذيب والاستبصار[٥]، وهكذا كان الكليني والصدوق أخباريين عند الكركي[٦]، لا بل إن النبي ﷺ وآل بيته عليهم السلام هم رؤساء الأخباريّين عند الحرّ العاملي؛ لأنهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد[٧].

وفي قبال وجهة النظر هذه، هناك رأي يذهب إلى أنّ الأخبارية ظاهرة جديدة في الكيان الشيعي أتت مع الأمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، وأنّ محاولات الأخباريّة إيجاد نفسها في التراث الشيعي غير موفّقة، ومن أبرز أنصار وجهة النظر هذه السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) متابعاً محمد تقي الإصفهاني (١٢٤٨هـ) صاحب الحاشية على المعالم، إذ يردّ على توظيف الأخباريين لنصّ العلامة الحلّي المشار إليه بأنّ هذا النصّ لا يشير إلى حركة ذات اتجاه محدّد بقدر ما يشير إلى مرحلة من مراحل الفكر الفقهي كانت تتّسم بالبدائية كما فهمنا من نصّ مقدّمة المبسوط سابقاً[٨].

---

[١] ـ الشريف الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٣٩٢.

[٢] ـ عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٤٦ ـ ١٤٧.

[٣] ـ حول هذين التيارين ورجالهما ومعالم فكرهما المتمثّلة في مدرستي قم وبغداد في العصر البويهي انظر: علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإثنا عشرية: ١٩٨ ـ ٢٢٠.

[٤] ـ الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ٩١.

[٥] ـ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٢٦٦، و٢٤: ٣٧. وقد عدّ الصدوق رئيسَ الأخباريين في كشكوله ٢: ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

[٦] ـ الكركي، هداية الأبرار: ٥١.

[٧] ـ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسيّة: ٤٤٦.

[٨] ـ محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ١٠٢ ـ ١٠٣؛ وانظر: مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، محمد عبدالحسن محسن الغراوي: ٥٤.

ويحاول السيد الصدر أن يستند لدعم رأيه هذا إلى كلام الشيخ محمد تقي الإصفهاني (١٢٤٨هـ) صاحب «هداية المسترشدين» يقول فيه: «فإن قلت: إنّ علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين: أخباري، وأصولي، كما أشار إليه العلامة في النهاية وغيره.

قلت: إنّه وإن كان المتقدّمون من علمائنا أيضاً على صنفين، وكان فيهم أخبارية يعملون بمتون الأخبار، إلا أنّه لم يكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء، بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الأصولية إلا في سعة الباع في التفريعات الفقهيّة، وقوّة النظر في القواعد الكلّية، والاقتدار على تفريع الفروع عليها... وأنت إذا تأمّلت لا تجد فرقاً بين الطريقتين إلا من جهة كون هؤلاء أرباب التحقيق في المطالب، وأصحاب النظر الدقيق في استنباط المقاصد، وتفريع الفروع على القواعد، ولذا اتّسعت دائرتهم في البحث والنظر، وأكثروا من بيان الفروع والمسائل، وتعدّوا عن متون الأخبار إلى ما يستفاد منها بالفحوى أو بطريق الالتزام أو غيرهما، وأولئك المحدّثون ليسوا غالباً بتلك القوّة من الملكة وذلك التمكن من الفنّ، فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات ولم يتعدّوا غالباً عن ظاهر مضامينها، ولم يوسّعوا الدائرة في التفريعات على القواعد، وأنّهم لمّا كانوا في أوائل انتشار الفقه وظهور المذهب كان من شأنهم تنقيح أصول الأحكام التي عمدتها الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة، فلم يتمكنوا من مزيد إمعان النظر في مضامينها، وتكثير الفروع المتفرّعة عليها، ثم إنّ ذلك إنّما حصلت بتلاحق الأفكار في الأزمنة المتأخرة، ولا زالت تتزايد بتلاحق الأعصار وتزايد الأفكار»⁽¹⁾.

وهو نصّ بليغ يؤكّد إلى حدّ جيد مقولة الصدر في المراحلية المشار إليها.

وتبدو محاولة الشيخ جعفر السبحاني المعاصر استكمالاً لخطوة السيّد الصدر، إذ يرى أن نصوص الشهرستاني والإيجي إنما تدلّ على وجود انقسام شيعي في دائرة الكلاميات، وأنّه هل يمكن الرجوع فيها إلى الأخبار أم لا؟ لا أنّ هذا الانقسام دخل مجال الفرعيّات كما هو الحال مع أنصار الاسترآبادي، حتّى يقال بقدم المدرسة الأخباريّة، والكلام نفسه يجري ـ عند السبحاني ـ في نصّ العلامة الحلّي المتقدّم⁽²⁾.

والذي يبدو لنا أنّ التباساً قد حصل في معالجة هذه المسألة، ذلك أنّ معيار وجود مدرسة في العمق التاريخي غير واضح، فالفريق الأوّل يرى أنّ اهتمام جيل من القدماء

---

١ ـ محمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٢: ٦٨٧ ـ ٦٨٨.

٢ ـ جعفر السبحاني، لمحات الأصول للإمام الخميني، المقدّمة: (يز) و (يح)؛ وله أيضاً: تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره: ٣٩٠ ـ ٣٩١.

بالأحاديث وإعطائها ـ في اهتمامهم ـ الأولوية العليا يعني أنّ المدرسة الأخبارية ممتدّة في العمق التاريخي، ومن ثم يمكن تقسيمها إلى أخبارية قديمة وأخرى حديثة، أما الفريق الثاني فكأنّه يحاول أن يطابق مجمل نظريات الأخبارية الحديثة مع أفكار مثل الكليني والصدوقين، ولمّا لم يجد هذا التطابق ـ ولن يجده حسب الظاهر ـ حكم بأن المحدّثين القدامى ليسوا أخباريين، ولنا هنا ملاحظات:

الملاحظة الأولى: لا يمكن سلب صفة الأخبارية عن بعض المحدّثين القدامى لمجرّد أنّهم لا يقولون بأفكار الاسترآبادي، فإنّ المدارس الفكريّة في طور تكوّنها تكون ببعض معالمها مختلفةً عن معالمها نفسها في طور التكامل أو الاكتمال، وهذا أمرٌ طبيعي، فمجرّد أن بعض النظريات تطوّرت أو أخذت في الحقب اللاحقة مظاهر مختلفة لا يعني القطيعة التامّة، فعلم أصول الفقه القديم لا ريب أنّه يختلف عن علم أصول الفقه الجديد، ولا يعني ذلك أن الأصوليين الجدد ليسوا استمراراً للأصولية القديمة.

نعم، تحصل القطيعة حينما تقع اختلافات جوهرية فيما بات يُعرف اليوم بالهندسة المعرفية، فإذا ظهر فريق تختلف أصوله ومناهجه و.. عن الماضي يمكن القول بأنّه على قطيعة مع التراث بهذا المعنى، والمقصود بالهندسة المعرفية مجمل أضلاع العلم بدءاً بالمنهج والمصادر المعرفية مروراً بالموضوع والهدف وصولاً إلى اللغة والخطاب و.. كما هو الحال فيمن يدّعي اليوم القطيعة بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد⁽¹⁾، وهو أمرٌ يبعد جداً أن نؤكّد حدوث أمر من نوعه بين الكليني والبحراني مثلاً.

الملاحظة الثانية: إنّ ما قيل عن أنّ الأخبارية القديمة مرحلة لا حركة، يمكن المناقشة فيه، لأن القرنين الرابع والخامس ـ سيما الأوّل منهما ـ شهدا معركة حقيقيّة بين تيار الحديث وتيار الكلام على ما أسلفنا سابقاً، وقد برزت هذه المعركة في الجدل الذي وقع بين المفيد (٤١٣هـ) والصدوق (٣٨١هـ)⁽²⁾، أو بين ابن الجنيد الإسكافي وابن أبي عقيل العماني ومخالفيهما، فذلك الجدل يدلّ على أن الأخبارية القديمة وإن ظهرت في بدايتها بوصفها حالة ومرحلة، إلاّ أنّ التحوّل من مرحلةٍ إلى أخرى استمرّ قرناً من الزمان

---

١ ـ يراجع حول مسألة الهندسة المعرفية، أحد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد: ١٠٩ ـ ١٥٩.

٢ ـ كتب المفيد: «تصحيح اعتقادات الإمامية» بعد وفاة الصدوق، حيث يترحّم عليه ويترضّى عدة مرات في كتابه، بل ينص ص٢٨ على تاريخ وفاته، لهذا لم تكن المواجهة مباشرة مما قد يجعل هذه القرينة بمجرّدها ضعيفة، لاحتمال أنّ النقد جاء في المرحلة اللاحقة، مما يؤكد فكرة المراحل التي طرحها الصدر، غير أنّ شِدّة تعابير الكتاب ـ كما مرّ سابقاً ـ توحي بوجود جدل حيّ؛ ولاحظ شدّة تعابير جماعة العقل والكلام في حقّ أهل الأخبار في النصوص التي نقلها الكاظمي في «كشف القناع»: ٢٠٣ ـ ٢٠٦؛ وانظر الطوسي في العدّة ١: ١٣١، ١٣٥.

على الأقل، وهذا معناه انقسام المجتمع الشيعي إلى قسمين في مرحلة الانتقال هذه، وهذا الانقسام شاهد واضح على أنّ ما يسمّيه السيد الصدر بالمرحلة قد تحوّل فعلاً إلى حركة لها نمطها الخاصّ من التفكير.

وبعبارةٍ ثانية، لم يتمّ الانتقال من مرحلة إلى أخرى بشكل عفوي وسلمي حتى يتحدّث عن مرحلة، بل استطال قرابة القرن من الزمان صاحبته خلافات حقيقيّة في المنهج، وهذا معناه أنّ ما نسميه مرحلة قد غدا تياراً، حتى لو تلاشى بعد ذلك، فإن مجرّد تلاشيه وانتقال العقل الشيعي إلى مرحلة جديدة لا يعني أنّ ما سبقها لم يكن يعرف تياراً يشابه التيار الذي ظهر فيما بعد مع الأمين الاسترآبادي.

وقد لا نكون بحاجة إلى برهنة تاريخيّة على انقسام المجتمع الشيعي في هذا الأمر، وإنما يكفينا التحليل التاريخي ـ الاجتماعي للمجتمعات الدينية عموماً، فإنّ طبيعة الأشياء والفرضية الأكثر منطقيّةً هو حدوث انقسام في بدايات مرحلة التحوّل والانتقال من مرحلة إلى أخرى، إذ خروج مجتمع ديني يعتمد النص والتعبّدية بشكل تام من هذه المرحلة إلى مرحلة إعمال العقل ونقد النصوص وتمحيصها، وممارسة تأويلات معتزلية فيها، يستدعي بطبيعته أن يهبّ تيار محافظ يستصرخ للحفاظ على الموروث، تماماً كما هو الحال في التجربة المعتزليّة عموماً في المناخ الإسلامي العام، وهذا ما تؤكّده تجارب الأديان المختلفة، بل وواقعنا المعاصر أيضاً، ونهوض تيارٍ محافظٍ قلقٍ علماء الدين من شأنه طبيعةً أن يحدث انقساماً في المجتمع وجدلاً وتجاذباً، فإذا كان تأليف كتاب فقهي على غير لغة الأخبار والروايات بل بلغة فقهية جديدة موجباً لاستيحاش العلماء كما تقدّم في نصّ الطوسي في المبسوط، ممّا يستدعي من الطوسي نفسه التنويه إلى ذلك، فإن تحوّلاً في المنهج سوف يتطلّب ليس استيحاشاً فحسب، بل رفضاً، أو صرخةً على المستوى العام، وهو ما يؤكّد لنا أنّه لا توجد مراحلية بدون ظهور حركات ذات خصوصيات، ومواقف، ذات انتماءات.

بل يتعزّز كلامنا بما قاله الشهرستاني (٥٤٨هـ) نفسه في «الملل والنحل»: «وبين الإخبارية منهم والكلامية سيف وتكفير..»[1]، فإنّ هذا النص مهما بدا لنا مبالغاً فيه، يدلّ على صراع كان قائماً بين الفريق النصّي والفريق العقلي، كما شرحنا ذلك أيضاً نهاية الفصل الثاني فراجع، ولا نعيد.

الملاحظة الثالثة: إن حكاية العلامة والشهرستاني والإيجي والجرجاني عن انقسام في الإمامية إلى فريقين، لا يصحّ الفرار منه بدعوى أنّه مخصوص بأصول الدين، ذلك أنّ وجود تيار في الوسط الشيعي أخباريّ في باب الأصول، يعطي دلالة أكثر وضوحاً على وجود

---

[1] ١ ـ الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٥٤.

أخباريّةٍ في الحقبة الماضية، سيّما حينما يقول الشهرستاني أن من أخبارية الشيعة تيار تشبيهي، مما يعني جموداً قويّاً على النصوص وتعطيلاً نافذاً لحركة العقل والتأويل، كما مارسته المعتزلة، لأنّ الأخبارية في الأصول تمثل مزيداً من التطرّف لصالح الأخبار عمّا إذا كانت في الفقه والأخلاق، واختلاف الأخباريّة القديمة عن الجديدة في الدائرة والمجال أي الأصول والفروع لا يضرّ أبداً، بعد أن كان الهدف التفتيش عن أخباريّة في تلك الأزمنة، فإذا لمسناها في مجال الأصول، فمعنى ذلك أنّ هناك تياراً قديماً في الوسط الشيعي كان مفرطاً ـ بحسب تقييمنا ـ في الأخذ بالأخبار على حساب العقل أو نحوه، وهذا خير شاهدٍ على وجود نمط تفكير من هذا النوع في الفترات السابقة.

ولا نريد القول بأنّ تلك الأخبارية كانت تأخذ بكل رواية في مصادر الشيعة، بل إنّ تعبّدها بأخبار الآحاد التي هي في الحقيقة المعركة الواقعية في المصادر المعرفية في أبواب أصول الدين، وصيرورة هذا التعبّد مانعاً عن ممارسة نقد للنصوص هو ما يشي في واقعه بنزعة أخباريّة قديمة.

إن المشكلة الرئيسية في التقويم هي تصوّر ضرورة المماهاة التامّة بين الطرفين، وهذا ما يفترض أن لا يمارسه أيّ دارس للتاريخ، لأنه سوف يرى حينئذٍ أن المدارس الفكرية تقع على قطيعة مع حقبها الزمنيّة غالباً.

الملاحظة الرابعة: إنّ الحديث عن امتداد تاريخي للأخبارية في بعض مدارس الحديث القديمة لا يعني صواب ما يطرحه الاسترآبادي، حيث يجعل هذا الامتداد دليلاً على شرعيّة أفكاره، ولعلّ هذه النقطة هي التي حدت بمثل السيد الصدر والشيخ السبحاني لإنكار الأخباريّة القديمة.

إنّ ما نراه هو أنّ معالم الأخبارية القديمة لا تصحّ مستمسكاً للاسترآبادي في دعاويه، إلاّ في حالات قليلة، ذلك أنّ مظاهر الأخبارية الحديثة لا يمكن تحميلها على الأخبارية القديمة لوجود تمايز واضح جداً، ومن ثم فمجرّد العثور على ظاهرة في الأخبارية القديمة لا يعني أن الوعي الأخباري القديم قد تطابق مع الوعي الأخباري الجديد، ومن ثم بإمكاننا الجمع بين القول بصحّة وجود أخبارية قديمة والقول بعدم كون مظاهر تلك الأخبارية متطابقة أو مشرعنةً للأخباريّة الجديدة إلاّ في حالات محدودة، فلا ينبغي الخوف من الإقرار بوجود أخبارية قديمة فراراً من إلزامات الأخبارية الجديدة.

والذي نراه أنّ بعض مدارس الحديث القديمة تمثّل مظاهر للأخبارية لكنها صورة مخففة، أقل عمقاً، وأبسط مضموناً، من الأخبارية الجديدة التي ظهرت مع الأمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ).

الملاحظة الخامسة: إنّ ما يذكره صاحب «هداية المسترشدين» من مسألة براعة فريقٍ في التفريع دون فريق، يمكن المناقشة فيه من زاوية أنّ فريق المحدّثين لو كانت القضيّة عنده مجرّد عدم رغبة في التفريع أو عجز عن ممارسته، لكان ينبغي له أن يدوّن المصنفات الحديثية، لا أن يجعلها مرجعاً ويتصدّى بنفسه لشؤون مرجعية الشيعة كما حصل بالخصوص مع الكليني (٣٢٩هـ) والصدوق (٣٨١هـ)، بل كان يفترض به أن يحيل شأن الفقه إلى المجتهدين، وهو ما لا نجده أبداً، كما لا يمكن الحديث عن طاقات شخصية، فطاقات الكليني وأمثاله لا تقلّ عن طاقات المرتضى وأمثاله، أضف إلى ذلك أنّ اتهام مثل ابن الجنيد بالقياس ـ كما سيأتي قريباً ـ قد يصلح مؤشراً على رفض نزعة الاجتهاد، إذا أثبتنا أنّ الرجل إنما كان صاحب نظر وتحليل لا عاملاً بالقياس كما زعم، فهذا يؤكّد وجود الحساسية من ممارسة فعل تفريعي أو عقلي في المجال الفقهي ونحوه كما أشرنا إليه آنفاً، وإن كان هذا الاحتمال الأخير في ابن الجنيد ضعيفاً، حيث كان أوّل الطاعنين فيه الشيخ المفيد في المسائل السروية والصاغانية على ما سنشير إليه قريباً؛ مؤلّفاً كتاب «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»[1]، أو «الجنيدي، رسالة إلى أهل مصر» حسبما يسمّيها الطهراني في الذريعة[2]، وإن بقي احتمال أن يكون المفيد مخبراً لنا ـ ومتبنّياً ـ عن وجود رفض سابق عليه أيضاً، خصوصاً إذ صحّت الرسالة الجنيديّة للشيخ الصدوق[3].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الصراع والتمايز بين الأخباريّة والأصوليّة

وعلى أيّة حال، فقد ظهرت المدرسة الأخبارية الحديثة أوّلاً في إيران[4] ثم في

---

[1] ـ النجاشي، الرجال: ٤٠٢.

[2] ـ الطهراني، الذريعة ٥: ١٧٠.

[3] ـ ذكر الطهراني في الذريعة ١١: ١٠٨، أنّ للصدوق «رسالة إلى حمّاد بن علي الفارسي في الردّ على الجنيديّة»، لكنّني لم أجد الرسالة بهذا العنوان في فهرست الطوسي ورجال النجاشي، بل جاء عنوان «رسالة إلى أبي محمد الفارسي في شهر رمضان» في رجال النجاشي: ٣٩٢، وهي الرسالة التي نصّ الطهراني على أنّها غير الرسالة الأولى، وقد جاء اسم الرسالة الأولى في كتاب «رسائل الشريف المرتضى» ٢: ٢٩؛ إلا أنّنا لا نعرف عن مضمون الرسالة شيئاً حتى نتأكّد من أنّها تقع في سياق معركة المجتهدين والمحدّثين قبل حقبة المفيد، لا بل إنّ ذكر المرتضى لها لدى بحثه في الرسالة العددية والتي يدور محورها حول شهر رمضان يعزّز أن الرسالتين ليستا سوى رسالة واحدة، يهدف منها إثبات مسألة عدد أيام شهر رمضان، فتكون منفصلةً عن بحثنا، والله العالم.

[4] ـ يذكر الشيخ محمد مهدي الآصفي أن بداية الحركة الأخبارية كانت عام ٩٨٥هـ. راجع له تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام مقدّمة على رياض المسائل ١: ١٠٣.

البحرين ثم في كربلاء، ووقع الصراع بينها وبين مدرسة أصول الفقه، ولم يكن هذا الصراع عادياً، بل كان أشدّ ما يكون الصراع عليه من الاحتدام، كما تشهد به النصوص المنيفة والعاصفة في طرفيه جميعاً(١)، وتؤكّده الفتوى التي قيل: إنّ السيد محمد المجاهد (١٢٤٢هـ) المعروف أيضاً بصاحب المناهل، وهو ابن السيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ) صاحب كتاب «رياض المسائل»، هو من أصدرها ـ ومعه جماعة من الفقهاء ـ ضدّ الميرزا محمد الأخباري، الذي يعدّ واحداً من أكثر الأخباريين تشدّداً، وقد دخلت ـ إثر هذه الفتوى ـ جماعةٌ منزل الميرزا المذكور في بغداد لتقتله عام (١٢٣٢هـ) مع ولده وأحد تلامذته(٢)، بعد تحريض الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) القبائل العربية ضدّه، ومحاولة قلب شاه إيران القاجاري عليه، وهي محاولات مؤسفة تذكّرنا بالانتحار التاريخي الذي وقع فيه المعتزلة ـ رموز التحرّر الفكري ـ في تحالفهم مع السلطة العباسيّة وممارستهم القمع والتنكيل بحقّ معارضيهم كما هو معروف تاريخياً.

وهكذا بانت للفريقين معالم ميّزت المدرستين عن بعضهما البعض، ولمّا لم يكن بحثنا مركّزاً حول ذلك أحببنا الإشارة فقط إلى بعض معالم الفرق بينهما ضمن دائرة دراستنا خاصّة، ملفتين إلى أنّ مسألة الفروق بين الأخبارية والأصولية مسألة عالجها أكثر من باحث، فقد لاحظنا وجود فريق مفرط في بيان الفروق، فقد عدّ محمد بن فرج في كتابه «فاروق الحقّ» ستّةً وثمانين فرقاً(٣)، فيما أوصلها الشيخ عبدالله السماهيجي البحراني في كتابه «منية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين» إلى ثلاثة وأربعين فرقاً(٤)، أما محمد باقر الخوانساري فقد أتى في «روضات الجنات» على ثلاثين فرقاً(٥)، كرّرها

---

١ ـ راجع على سبيل المثال جعفر كاشف الغطاء، الحق المبين: ٢٦ ـ ٢٧، ٣٦، ٤٣؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ١٥٣ ـ ١٥٤؛ والميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ١٢٢ ـ ١٢٣؛ وعبدالنبي الكاظمي، تكملة الرجال ١: ٢٥؛ ومحسن الأعرجي، وسائل الشيعة: ١ ـ ٢، ٥، ٧، ٨، ١٥، ١٦، ٦٣؛ وله أيضاً: شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم: ٣؛ والعلوي العاملي، مناهج الأخيار ١: ٢، ٦؛ والخوانساري، روضات الجنات ١: ١٢٠ ـ ١٣٩؛ ومحمد حسين كاشف الغطاء، العبقات العنبرية: ٨٦ ـ ١٠٣، ١٨٣ ـ ١٨٧؛ وغيرها الكثير الكثير عند الأصوليين، وقد ذكرنا الكثير من كلمات الأخباريين المنيفة في هذا الكتاب، فلتلاحظ.

٢ ـ الميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ١٢٣؛ ومحسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ١٧٣؛ وحسن الأمين وجودت القزويني: الأخباريون، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٢٥، ٢٣٣ ـ ٢٣٤؛ ودائرة المعارف الإسلامية الكبرى، (الفارسية) ٧: ١٥٧ ـ ١٥٨؛ ومحمد حسين كاشف الغطاء، العبقات العنبرية: ١٨٧.

٣ ـ محمد بن فرج، فاروق الحق.

٤ ـ عبدالله السماهيجي، منية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين.

٥ ـ محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات ١: ١٢٧ ـ ١٣٠.

الدكتور علي رضا فيض أيضاً[١]، وأتى آخرون على ذكر الفروقات كذلك[٢].

وقد سعى المحدّث البحراني لتقليص هذه الفروق إلى ما دون العشرة[٣]، ومثله ما حاوله المحدّث الأخباري نعمة الله الجزائري في كتابه «منبع الحياة»، حيث جعل مسائل الخلاف إحدى عشرة مسألة[٤]، ولعلّ أبرز من قلّصها هو الشيخ فرج العمران القطيفي (١٣٩٨هـ) في رسالة «الأصوليّون والأخباريون فرقة واحدة»[٥]، والسيد محمد سعيد الحكيم في كتابه «الأصوليّة والأخبارية بين الأسماء والواقع»[٦].

كما وقع خلاف بين الدارسين في أهم الفروق وأكثرها جوهرية، هل إنكار الأخباريّ دليل العقل كما يراه الباحث في تاريخ الفقه حسين مدرسي طباطبائي[٧]، أو عدم قول الأخباريين بحجية ظواهر القرآن كما يراه المحدّث البحراني[٨]؟ أو غير ذلك...

وقد أبدى الباحثون الغربيّون ـ كما يرى بعض الباحثين ـ اهتماماً كبيراً بالحركة الأخباريّة منذ بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، ودوّنوا العديد حول الفروق ما بين الأخباريّة والأصوليّة، كان من أبرزهم: إسكارشا (١٩٥٨م)، ومادلونغ (١٩٨٠م)،

---

١ ـ علي رضا فيض، ويزكيهاى اجتهاد وفقه پويا: ٦٩.

٢ ـ راجع: جعفر كاشف الغطاء، رسالة الحق المبين: ٩ ـ ٩٤؛ وأحمد النراقي، رسائل ومسائل ٣: ٨٢ ـ ٨٣؛ ومحمد صادق بحر العلوم، دليل القضاء الشرعي: ٣، من القسم الأوّل: ١٨؛ ومحسن الأعرجي، وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة: ١٦؛ وجعفر خليلي، موسوعة العتبات المقدّسة، ج٧ من قسم النجف الأشرف ٢: ٦٧ ـ ٧١؛ والأمين، أعيان الشيعة ٣: ٢٢٣ ـ ٢٢٤؛ ورشيد الصفار في مقدّمته على ديوان الشريف المرتضى ١: ٧٤ ـ ٧٥؛ وأبو القاسم كُرجي، تاريخ فقه وفقها: ٢٤٠ ـ ٢٥١؛ ومحمد مهدي الآصفي، مقدّمة رياض المسائل حول تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام ١: ١٠٦ ـ ١٠٨؛ وينسب الطهراني في الذريعة ٦: ٣٩٣، كتاباً للميرزا الأخباري المقتول اسمه: «حرز الحواس عن وسوسة الخنّاس»، يذكر فيه فروق الطرفين، فيبلغ بها تسعةً وثلاثين فرقاً؛ كما ينسب حسين مدرّسي طباطبائي رسالةً مخطوطةً في الفرق بين الأخباريّة والأصوليّة لمحمد باقر بن مرتضى الطباطبائي اليزدي (١٢٩٨هـ)، انظر له: مقدّمه بر فقه شيعه: ٤١٦، وكتاباً آخر لرضا بن محمد علي القزويني، مخطوط، راجع المصدر نفسه: ٤١٨، وغيرهم الكثير.

٣ ـ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ١٦٧ ـ ١٦٩؛ والدرر النجفية ٣: ٢٨٧ ـ ٣٠١.

٤ ـ نعمة الله الجزائري، منبع الحياة: ٤٠ ـ ٨٣.

٥ ـ فرج العمران، الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة: ١١٧، ١١٩ ـ ١٢٠؛ نعم، لاحظت أنّ مثل الشيخ فرج العمران والسيد محمد سعيد الحكيم ينزعون نزعة توفيقيّة لرأب الصدع اجتماعياً، كما ظهر لي من دراستيهما.

٦ ـ محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، الأصوليّة والأخباريّة بين الأسماء والواقع: ٩.

٧ ـ حسين مدرسي طباطبائي، مقدمة بر فقه شيعه: ٥٨.

٨ ـ يوسف البحراني، الدرر النجفيّة ٣: ٢٩٠ و٣٠٠.

وكولبرغ (١٩٨٥م)(١).

ولسنا بصدد معالجة هذه المسألة، فبرأينا الفرق حقيقي بين المدرستين وليس صورياً أو شكلياً، وفاقاً لمثل العلامة المامقاني(٢)، لكن لا بالمعنى المفرط للفروق كما حاوله السماهيجي ومحمد بن فرج، بل ضمن الحدّ المعقول.

والمهم لدينا تحديد أبرز الاختلافات في نظرية السنّة مما يشكّل معالم المدرسة الأخبارية في هذا الموضوع، كما يشكّل معالم تطوّر نظرية السنّة مع الحركة الأخبارية.

وأبرز مقولات الأخباريين مقولتان:

الأولى: ما نسميّه يقينية السنّة، حيث ذهب فريق من الأخباريين إلى القول بقطعيّة الكتب الأربعة، وتعدّى بعضهم إلى ما هو أزيد منها، وخالف في ذلك غالب الأصوليين.

الثانية: ما نسميه نظرية السنّة فقط، حيث أنكر جماعة من الأخباريين ظهورات القرآن الكريم ومدلولاته العرفية دون رجوع إلى السنّة، فيما أطبق الأصوليون على الاعتراف بمرجعية النص القرآني دون رجوع إليها.

وهذان الموضوعان هما ما سنعالجه في هذا الفصل بالذات مقدّمين دراسة موجزة عن عوامل تكوّن التيار الأخباري لما لها من دور في فهم الرؤية الأخبارية حول السنّة.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

---

١ ـ دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى (فارسي) ٧: ١٦٢.

٢ ـ عبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٨٧ ـ ١٧٩.

الحركة الأخباريّة وعوامل الظهور والتكوّن

الحقبة الأخبارية ـ كما نحبّ تسميتها ـ إحدى أهمّ مفاصل تاريخ نظريّة السنّة، بل وتاريخ المذهب الشيعي عموماً، لقد صعدت الأخباريّة بالسنّة إلى أوجها، وقدّمت السنّة على بقيّة مصادر التشريع ومنابع المعرفة الدينية.

لم تولد الأخباريّة ـ بوصفها تياراً قوياً حكم المناخ الشيعي قرابة قرنين من الزمان ـ من العدم، بل كان لنشوئها أسباب وعوامل عديدة، لابدّ من المرور عليها لفهم طبيعة تكوّن هذه المدرسة الكبيرة.

ويمكن رصد بعض أهم عوامل تكوّن التيار الأخباري(1) ـ مدخلاً لدراستنا لموقف هذا التيار من نظريّة السنّة ـ عبر نقاط عدة:

التقارب الشيعي السني وتيّار الذات

كان الفكر الشيعي النظري حتّى عصر المفيد والمرتضى، فضلاً عن الكليني والطوسي، يمتاز ويتخارج عن الاتجاهات الفكريّة التي كانت سائدةً في الوسط السنّي، سواء في ذلك تلك الاتجاهات العقائدية أو الفقهية... لقد كان هذا الواقع طبيعياً إلى حدّ كبير، فقد كان الداخل الشيعي في طور التكوّن، وكانت مدرسة بغداد على مواجهة مع المذهب السنّي إبّان الحكم البويهي (٣٢١ ـ ٤٤٧هـ)، لقد كان الشيعة عازمين على بناء مذهبهم بناء نظرياً بمعزل عن النتاج السنّي، لأنّ النزعة النصيّة التي سبق أن تحدّثنا عنها في الفصل الأوّل كانت ما تزال مسيطرةً على المناخ الشيعي، الأمر الذي يفرض حَجْراً ومنعاً قاطعاً من تعدّي دائرة المأثور عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، مما يجعل القطيعة أكثر شدّة مع التيارات الأخرى، وإذا أخذنا بمقولة الشيخ البهائي (١٠٣١هـ) في «مشرق

---

(1) ـ ثمة باحثون تعرّضوا لموضوع عوامل نشوء الأخبارية، راجع: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٩٨ ـ ١٠٢؛ ومحمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهيّة الميسّرة ١: ٥٥٩ ـ ٥٦٠؛ ومحمد مهدي الآصفي، دور الوحيد البهبهاني في تجديد علم الأصول، مقدّمة كتاب الفوائد الحائرية: ٢٢ ـ ٣٣ و٤١ ـ ٤٢؛ وله أيضاً: مقدّمة رياض المسائل حول تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام ١: ١٠٣ ـ ١٠٥؛ ودائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢، عنوان أخباريون و...؛ وجعفر السبحاني، تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره: ٢٨٦ ـ ٣٩١.

الشمسين» وغيره من العلماء، والحاكمة بأن السياسة الشيعية عصر الحضور كانت تقضي بممارسة قطيعة ـ حتّى اجتماعية ـ مع التيارات الشيعية المنشقّة كالواقفية والفطحيّة و..(١) فهذا يعني أنّ المجتمع الشيعي كانت له خصوصيّته التي تفصله عن المجتمع السنّي على الأقل.

وقد وجد الفكر الشيعي نفسه أمام فسحةٍ من أمره مع تيار الاعتزال، فتعاطف معه حتّى درجةٍ معينة كما هو المعروف لدى بعضهم عن السيد المرتضى كما تقدّم، وقيل عن الشيخ الطوسي فيما قيل عن ميوله الاعتزالية التي كان عليها قبل هجرته من بلاد خراسان إلى بغداد سنيّ شبابه الأولى(٢)، وبقطع النظر عن بعض المفردات المناقش فيها لدى بعض، فإنّ التقارب الشيعي الاعتزالي كان واضحاً في القرنين الرابع والخامس الهجريين(٣)، وكان هذا التقارب مسموحاً به حتّى مقدار معيّن انطلاقاً من التعاطف الاعتزالي النسبي مع الشيعة في مسألة الإمامة، لا أقلّ مما يمكن أن نسميه اعتدالاً اعتزالياً إزاء هذا الموضوع، حيث كان المشرب العقلي النقدي للمعتزلة متّجهاً نحو نقد الصورة النمطية التي كان يصنعها التيار السنّي التقليدي وإلى جانبه السياسة الحاكمة.

وعلى أيّة حال، لسنا بصدد تحليل العلاقة التاريخية بين التشيّع والاعتزال، بقدر ما نريد التأكيد على حالة من شبه القطيعة ما بين الفكر الشيعي والسنّي، لقد كان التصادم حاكماً وكان الاختلاف الكلامي والمنهجي أكثر حضوراً من غيره.

وقد كان مجيء ابن الجنيد الإسكافي والحسن بن أبي عقيل العماني في القرن الرابع الهجري بمثابة انطلاق للفقه المؤسّس أكثر على العقل، ويبدو أنّ هذين الرجلين كانا على تماس أكبر مع الفرق الإسلامية الأخرى، وفي الوقت عينه كان العماني على مسافة تفصله عن مركز الثقل الفكري الشيعي سواء في قم أو في بغداد، من هنا ظهرت لديهما أفكار ومناهج تتمايز عمّا هو المألوف آنذاك في الوسط الفكريّ الشيعي، حتّى قيل بعمل ابن الجنيد بالقياس، وتأثّره بنظم التفكير السنيّة آنذاك(٤).

---

١ ـ البهائي، مشرق الشمسين: ٥٨ ـ ٦١.

٢ ـ ثامر العميدي، حول تراث الشيخ الطوسي، مجلّة علوم الحديث العدد ٦: ١٣٢، نقلاً عن الدكتور محمود الخضري، في مجلّة رسالة الإسلام العدد ١ من السنة السابعة في مقالٍ تحت عنوان: الشيخ الطوسي مؤسس المركز العلمي بالنجف.

٣ ـ سجّلنا الكثير من هذه الشهادات حول هذا الموضوع عند الحديث عن السيد المرتضى والعلامة الحلي وغيرهما، فلتراجع.

٤ ـ لعلّ أوّل من نسب العمل بالقياس لابن الجنيد هو الشيخ المفيد في المسائل السروية: ٧٢؛ كما نسب إهمال جماعة لكتب ابن الجنيد والإنكار عليه بالعمل بالقياس في المسائل الصاغانية: ٥٨ ـ ٥٩؛ ثم تتالى الأمر من بعد المفيد فنقل النجاشي في رجاله: ٣٨٨ أنّ مشايخنا الثقات كانوا يقولون: إنه كان

وبظهور كتابي «المبسوط» و «الخلاف» للشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) بدأ الوضع يختلف، لقد أراد الطوسي في الكتاب الأوّل إثبات أن الشيعة لديهم في الموروث الخاصّ بهم استيعاباً لمفردات الفقه الإسلامي وصوره وفرضياته ونوازله، لقد أراد ردّ التهمة الموجّهة إلى الإمامية من أنّه لا فقه لها، فأسّس المبسوط على أساس ذلك(١).

ولم تكن أمام الطوسي ـ فيما يبدو ـ عيّنات شيعية ليحذو حذوها في تأليفه للمبسوط، من هنا أخذ الفروع التي طرحها أهل السنّة في مصنّفاتهم، وحاول أن يعطي مواقف شيعيّة لها، وعبر هذا الطريق دخلت الأفكار والمقولات والفروض والخلافات السنّية إلى الداخل الشيعي، فبعد أن ألّف الطوسي «الخلاف» على أساس الفقه المقارن، وأغرق الساحة الشيعية بآراء الفقه السنّي ومناقشتها على نطاق شمل الفقه من أوّله إلى آخره، مكّنه ذلك من تقديم تجربة المبسوط بشكل بارع.

وهكذا شعر الفكر الشيعي أنّه بات مطالباً بمتابعة الخلافات والفكر السني في جزئياته ومناهجه بصورة أكبر من خلال متابعته كتاب المبسوط، الذي فتح لمرحلة جديدة، وهذا ما أثار حفيظة بعض الفقهاء كابن إدريس الحلّي، على ما أسلفنا سابقاً.

إلاّ أنّ مجيء العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) غيّر الأوضاع قاطعاً الطريق على منتقدي تجربة الشيخ الطوسي رغم مظاهرها المحافظة، فقد خاض العلامة إطار الفكر السنّي على نطاق واسع، وتعلّم بشكلٍ متميّزٍ العلوم الدينية عند السنّة حتى تلمّذ على بعض علمائهم(٢).

ونحن نوافق علماء المدرسة الأخباريّة في أنّ العلامة كان قد تأثّر بجملة مقولات عند أهل السنّة، لكن لا يعني ذلك نقطة سلبيّةً عليه أبداً خلافاً لما قاله الأخباريّون، فإنّ اقتباس أفكار من الجانب السني ليس جرماً عندما يكون في إطاره الفكري والعلمي الصحيح.

لقد أدّت تجربة العلامة إلى تجارب مماثلة في الانفتاح على الفكر السنّي، ظهرت

يعمل بالقياس، وجزم بهذه النسبة الطوسي في الفهرست: ٣٩٢؛ والاسترآبادي في الفوائد المدنية: ٧٨؛ وقد بذلت محاولات لتفسير ظاهرة ابن الجنيد وتبريرها أبرزها محاولة السيد بحر العلوم، فانظر له: الفوائد الرجالية ٣: ٢٠٥ ـ ٢٢٢، وغيرها.

١ ـ أبو جعفر الطوسي، المبسوط ١: ١٤، المقدّمة.

٢ ـ درس العلامة الحلّي عند بعض علماء السنّة مثل: الشيخ نجم الدين علي بن عمر الكاتب القزويني الشافعي، والشيخ برهان الدين النسفي الحنفي، والشيخ تقي الدين عبدالله بن جعفر بن علي بن الصباغ الحنفي الكوفي... راجع مصادر ترجمة العلامة، كأعيان الشيعة ٥: ٤٠١ ـ ٤٠٢؛ وأمل الآمل ٢: ٨١؛ وريحانة الأدب ٤: ١٧٨؛ ومجالس المؤمنين ١: ٥٧١؛ وينقل ذلك في لؤلؤة البحرين عن صاحب «محبوب القلوب»، فراجع اللؤلؤة: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

مع الشهيدين الأوّل والثاني[١]، إلى حدّ جلب الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) علم الحديث من أهل السنّة، ولم يكن معروفاً ـ على حالته هذه ـ بين الشيعة من قبل، كما أسلفناه، كما قد يقال: إنّ الشهيد الأوّل كوّن علم القواعد الفقهيّة لأوّل مرّة في التاريخ الثقافي الشيعي تحت تأثير الاتجاه القواعدي الفقهي عند أهل السنّة في القرنين السابع والثامن الهجريّين، ممّا يدلّ على تنامي التفاعل الإيجابي بين السنّة والشيعة في تلك المرحلة.

ومن الممكن أن يكون للتفوّق الشيعي الذي جاء مع الجايتو محمّد خدابنده (٧١٦هـ) عصر العلامة دوراً في خلق إحساس الأمان عند الشيعة من فتح علاقة ثابتة ومتينة ونقدية مع الطرف الآخر، كما أنّ من الممكن جداً أن يكون الوضع الشيعي في بلاد جبل عامل والشام عموماً زمان الشهيدين الأوّل والثاني قد دفع هذين العالمين وطلاب مدرستهما للتفاعل مع المحيط السنّي الذي كانوا يعيشون فيه، سيّما في العصر الصفوي، الذي شهد حرباً مع العثمانيين، وذلك منهم لحفظ أوضاع الشيعة في بلاد الشام.

وهكذا تركّز النشاط الفكري الشيعي أكثر على أساس التفاعل مع المحيط السنّي، فشرح عدد كبير من العلماء الشيعة بعض كتب أصول الفقه السنّية ككتاب العضدي، وابن الحاجب، وغيرهما أو شرحوا وعلّقوا على شروح وحواشي جاءت على مصادر أهل السنّة الأصوليّة[٢]، كما كتبوا حواشي وتعليقات عليها، أو صنّفوا على نسقها كما فعل البهائي في

---

١ ـ درس الشهيدان الأوّل والثاني عند جماعة من مشيخة أهل السنّة، فقد نُقل عن الأوّل في بعض إجازاته القول بأنّه درس عند أربعين شيخاً من شيوخ أهل السنّة، وكان من مشايخه شمس الدين محمد بن يوسف القرشي الشافعي، كما يذكر ذلك كلّه الأمين في الأعيان ١٠: ٥٩، ٦٢؛ وانظر حول ذلك: الحر العاملي، أمل الآمل١ : ١٨١؛ والزركلي، الأعلام ٧: ٣٣٠؛ والقمي، فوائد الرضوية: ٩٤٥ ـ ٩٤٦؛ أمّا الشهيد الثاني فقد قرأ على تسعة عشر شيخاً من مشايخ أهل السنّة ذكرهم الأمين في الأعيان ٧: ١٥٤؛ وانظر حول ذلك: الحر العاملي، أمل الآمل ١: ٨٥، ٨٩؛ والبحراني؛ لؤلؤة البحرين: ٣١؛ والقمّي، فوائد الرضوية: ١٨٧.

٢ ـ للعلامة الحلي (٧٢٦هـ) كتاب «غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب». وله أيضاً «شرح غاية الوصول في الأصول» والذي يقع شرحاً لأحد متون الغزالي، وللأردبيلي (٩٩٣هـ) حاشية على شرح مختصر الأصول للعضدي، وللشيخ البهائي (١٠٣١هـ) «حاشية على شرح العضدي على مختصر الأصول»، ولسلطان العلماء (١٠٦٤هـ)» حاشية على شرح مختصر الأصول للعضدي»، وللآغا حسين الخوانساري (١١٠١هـ)» حاشية على شرح مختصر الأصول للعضدي»، وإن كان هناك كلام في صحّة نسبتها إليه، كما للآغا جمال الخوانساري (١١٢٥هـ) حاشية مماثلة، وفي أواخر الفترة الأخبارية كتب الوحيد البهباني (١٢٠٥هـ)» حاشية على حاشية الميرزاجان على مختصر العضدي»، و «حاشية على حاشية الميرزاجان على مختصر الأصول للحاجب»، وبعد الوحيد شاهدنا انحساراً بالغاً في هذه الظاهرة، راجع حول هذه المصنّفات: الطهراني، الذريعة ١٦: ٢٤، و١٣: ٣٧٥؛ والكنتوري، كشف الحجب والأستار: ١٧٤، ١٧٥، ١٨٠، ١٨١؛ والحرّ العاملي، أمل الآمل ١: ١٥٥؛ وراجع أيضاً: مهدي علي پور، در آمدي به تاريخ علم أصول: ١٦٢، ١٦٣، ١٩٤، ٢٥٢، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٨٨.

«زبدة الأصول» حيث تابع الغزالي وابن الحاجب في إيراد مختصرٍ حول مسائل المنطقيات في بداية كتابه الأصولي[1]، وتدلّنا بعض النصوص والوثائق التي جاءت في سياق المعركة الأخباريّة الأصوليّة[2] أن كتب أصول الفقه السنّي كان يروج تدريسها في الحوزات والمعاهد الدينية الشيعيّة أو كان يروج دراسة الشيعة في معاهد أهل السنة، ومن الطبيعي أن تترك ظاهرةٌ كهذه أثراً في التفاعل المعرفي بين السنّة والشيعة، ومن ثم استقاء الشيعة بعض المنهاجيات والمقولات من الطرف السنّي، كما أنّ العكس غير بعيد.

من هنا، وقع تقارب شديد في المنهج والآليات بين الطرفين رغم كلّ التباعد العقائدي وغيره، وكانت تجارب الفقه المقارن التي أوسعها العلامة بسطاً وتفصيلاً في كتابه الشهير «تذكرة الفقهاء» قد ساهمت أكثر فأكثر في تداول المقولات وكل ما هو نتيج للفكر السنّي في الوسط الشيعي.

وكان من الطبيعي ـ إذا ما تنامت هذه الظاهرة ـ أن تقف على الهامش تيارات صغيرة معارضة لهذا التقارب غير المعلن، إن طبيعة الأمور في ظلّ مناخات مذهبيّة تقتضي تولّد تيار معارض لهذا الواقع، ومن الطبيعي أيضاً أن يشتدّ تطرّف أو تشدّد هذا التيار المعارض كلّما تنامى هذا التقارب، كما نلاحظه أيضاً في واقعنا المعاصر، بقطع النظر عن تقويم معياري لأدائي تيار التقارب ومعارضيه.

وهذا ما حصل بالفعل، إذ أدّى الواقع المشار إليه إلى ظهور تيار معارض، سرعان ما تحوّل إلى صيحة كبيرة عندما بلغ تيار مدرسة العلامة مبلغه مع الشهيد الثاني وصاحبي المنتقى والمدارك.. وهذا ما يفسّر ـ كما سنلاحظ مفردات ذلك ـ ذلك الانبعاث للخصوصيّة الشيعيّة في العقل الأخباري، فأخبارنا غير أخبار السنّة، ورجالنا غير رجالهم، وهمومنا الفكرية تغاير همومهم، وحاجاتنا المنهجية على قطيعة مع حاجاتهم، مقولات لطالما نطق بها العقل الأخباري الذي شكّل ركن هذه الصيحة، وهي كلمات سنلمسها على الدوام في طيّات مباحثنا القادمة.

من هنا، اعتقد الأخباري بلاجدوائية العقل، لأنّ العقل هو مفتاح التواصل أيضاً مع الآخر، واعتقد بلاجدوائية التنويع الجديد للحديث بل وعلم الدراية برمّته، لأنّه حاجة وجدها المجتمع السنّي، واعتقد بعبثية علم أصول الفقه، لأنّه نتاج سنّي في مكوّناته الأولى كما تصرّح بذلك كلّه نصوص الأخباريين أنفسهم، واعتقد بعبثية مقولة الإجماع لأنه أصل السنة وهم أصل له، وهكذا نحّى الأخباريّ مرجعية القرآن لأنّها لا تبدي الخصوصية عند

---

[1] ١ ـ أبو القاسم كُرجي، تاريخ فقه وفقها: ٢٢٥؛ وعدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة: ٢٣٧.

[2] ٢ ـ انظر على سبيل المثال: الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ١٧٣؛ والكركي، هداية الأبرار: ٩٥.

الآخر ما دام القرآن هو القاسم المشترك، بل وهذا ما حصل لدى بعض الأخباريين مع السنّة النبوية نفسها دون سنّة الأئمة عليهم السلام كما سيأتي(١)، واعتقد بقبح الاجتهاد لأنّه مصطلح ينتسب إلى المناخ السنّي في جذوره السابقة على المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)، كما اعتقد بقطعية الكتب الأربعة ويقينيّتها لأنّ حال رواياتنا يغاير حال روايات أهل السنّة..

ذلك كلّه، يؤكّد تحليلنا للظاهرة الأخبارية، خصوصاً في موقفها من السنّة، ذاك الموقف الهامّ والحساس للغاية، وفي هذا السياق بالذات يجب أن نفهم موقف الأخبارية من الحديث والأخبار؛ ولعلّ هذا ما يفسّر أيضاً بقاء المحقق الكركي (٩٤٠هـ) بمعزل عن حملات الأخباريين المنيفة إلى حدّ نسبي، ربما لأنّه ساهم في الدولة الصفوية على نشر وتشييد المقولات المذهبية المتشدّدة، كسبّ رموز الصحابة ولعنهم وما شابه ذلك، رغم أنّه مجتهد أصوليّ بحت.

المدّ العقلاني وقلق الإيمان

لا شك ـ فيما يبدو ـ في أنّ المنهج العقلي الذي شاده المفيد (٤١٣هـ) والمرتضى (٤٣٦هـ)، وسار عليه من بعدهما، قد تنامى على بعض الجهات على الأقل، فقد تطوّر علم الكلام الشيعي في السياق الذي دخله علم الكلام عموماً، ومن المعروف بين الدارسين لتاريخ علم الكلام الإسلامي، أنّ علم الكلام قد امتزج بالفلسفة ذات المنهج العقلي مع الفخر الرازي (٦٠٦هـ) ونصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ)(٢)، وقد أدّى هذا الامتزاج إلى تنامي المنزع العقلي للدراسات العقديّة الدينية، وقد شاهدنا هذا المنزع بشكلٍ واضح مع العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في بحوثه الكلامية، حتى المتصل منها بالنص كموضوع الإمامة، كما يلحظ بمراجعة «الألفين» و«نهج الحق» و«كشف المراد» وغيرها من مصنّفاته، سيّما وأن العلامة كان تلميذاً لنصير الدين الطوسي في العقليات(٣)، حتّى وصفه ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) في «الدرر الكامنة» بالشيعي المعتزلي(٤) كمؤشّر على نزعته العقلية النقديّة.

---

(١) ـ يرى بعض الباحثين أنّ سبب تنحية الاسترآبادي مرجعيّة القرآن هي رغبته في تنحية العقل، انظر: علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإثنا عشرية: ٢٨٩، لكننا نعتقد بأنّ الأمر أكبر من تنحية العقل كما أشرنا أعلاه.

(٢) ـ عبدالكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت: ٦٨.

(٣) ـ الحرّ العاملي، أمل الآمل ٢: ٨١؛ ومحمد علي المدرّسي التبريزي، ريحانة الأدب ٤: ١٧٨؛ وانظر: ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية ١٤: ١٤٤.

(٤) ـ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٢: ٧١.

وقد أدّى تنامي الحياة الفلسفية في المناخ الشيعي ـ بعد هذا التوافق الكلامي مع الفلسفة ـ إلى ظهور اهتمامات فلسفية وكلامية عقلية عند الشيعة أكثر من ذي قبل، الأمر الذي فسح المجال للنزعة العقلية للحضور الفاعل في الحياة الشيعية.

من جهةٍ أخرى، اضطرّت السياقات الجدلية الكلامية والأصولية علماء الشيعة إلى الدخول في مناخ عقلاني، ذلك أنّه هو المناخ الأقدر على مخاطبة الآخر، ولّما كان العلامة الحلّي يقوم بإحلال التشيع في بلاد إيران، وكان الشهيدان الأول والثاني يقومان بالحفاظ على التشيع في بلاد الشام السنية في إطار نقاش عقلاني، كان من الطبيعي أن يمارس هذا الجيل فعلاً عقلانياً لتشييد التشيع في البلاد الجديدة، لأنّ نشاط هذا الفريق لم يكن ثورةً في الداخل الشيعي ـ كما كان الحال مع الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) ـ بل كان إقامةً للتشيع في مناخ سنّي، مما جعل الخطاب العقلاني، واللغة المقارنة القائمة على المشترك، أكثر حضوراً من الخطاب الداخلي المنغلق على ذاته، لأنّ أيّ جماعة ترى نفسها بحاجةٍ إلى خطاب داخلي عندما تشكل في مجتمعها المتكامل ـ جغروسياسياً ـ الأغلبية الساحقة، أمّا عندما تمثّل الأقليّة في محيط مغاير، أو تريد إقامة ذاتها في محيط جديد فإنّ من الطبيعي أن تستخدم خطاباً يقوم على المشترك قدر الإمكان، ويعوّم كل ما يمكن أن يكون مقبولاً على حساب الخصوصيات التي قد يرتدّ الآخر عليها إذا ما سمعها.

وهذا كلّه أمرٌ طبيعي، من هنا وجدنا الخطاب العقلاني واللغة العقلية أقوى حضوراً من لغة النص، ولغة النص المشترك أقوى حضوراً من لغة النص الخاص، الأمر الذي أدّى إلى بعث مناخ يعطي العقل مزيداً من القيمة، مما جعل الجوّ الشيعي يتقبّل على نطاق واسع اللغة المقارنة منذ «تذكرة» العلامة الحلّي.

وقد نفذ المنحى العقلي إلى علم الفقه أيضاً سيما مع المحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ) والمحقق الكركي (٩٤٠هـ)، فظهرت أشكال من المماحكات العقلية، ترافق ذلك مع تطوّر طبيعي في علم أصول الفقه.

وقد تعزّز المنحى العقلاني بدخول الفقهاء مجال السياسة في العصر الصفوي، الأمر الذي أغضب الأخباريين فيما بعد، كما يذهب إليه بعض المؤرّخين[١]، وربما تشهد له حالة التعاطف التي حظي بها الشيخ إبراهيم القطيفي (٩٤٤هـ) من جانب بعض رجالات الأخبارية[٢] في موقفه الرافض لتلقّي هدايا الشاه الصفوي أو الانغماس في الحياة السياسية فوق الحدّ الممكن، كما فعل الكركي (٩٤٠هـ) في تجربته السياسية ـ الفقهية المعروفة.

---

[١] ـ جودت القزويني، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٢٨.

[٢] ـ البحراني، الكشكول ١: ٢٩٠ ـ ٢٩١.

كان هذا التنامي لمرجعيّة العقل والتي صاحبها ـ كما تقدّم وسيأتي ـ نقد لمرجعية النصّ بدرجة من الدرجات، بمثابة إنذار ترافق مع نقد موسّع لمقولات السلف سيما الشيخ الطوسي[1]، لقد شعر التيار المؤمن بأنّ هذا التطوّر قد أفرط في إعطاء العقل المرجعيّة على حساب النص والتراث، مما أحدث حالةً من القلق على الدين والمذهب، ارتدّ ارتكاساً حادّاً على العقل نفسه لصالح النصّ الذي مورس النقد عليه سيما من قبل صاحب المعالم والمدارك، فظهر التيار الأخباري يحارب العقل محاربةً لا هوادة فيها ويناصر نصّ السنّة، ذلك النصّ الذي تعرّض بالخصوص للنقد السندي قرابة قرونٍ ثلاثة.

نقد السنّة المحكيّة والخوف على الموروث

أشرنا إلى أنّ العلامة الحلّي قد شرع بتصنيفٍ جديد للحديث، وسرعان ما تحوّل هذا التصنيف إلى مرجعيّة مستوعبة، وقد لاحظنا التطوّر التطبيقي لهذا التصنيف تدريجياً مع الشهيد الأوّل والثاني ثم مع الأردبيلي وتلميذيه الشيخ حسن وصاحب المدارك.. وقد رصدنا كيف بدأت عملية الإقصاء المنظّمة لجملة من النصوص تحت ستار أنّها من الموثّق بل الحسن بل الصحيح غير الأعلائي حتّى بلغت مبلغاً من حيث حجم التطبيق مع جماعة برز منهم صاحب المدارك، لقد كانت عملية نقد النصوص سندياً وإقصاء الواحد منها تلو الآخر، مخيفةً لتيارات عدّة في الداخل الشيعي، كان حساب هذه العملية أكبر مما يتصوّر، وقد أعطينا سابقاً أنموذجاً لهذا الحساب سيؤدّي إلى الإطاحة، ودفعةً واحدة، بالآلاف المؤلّفة من النصوص، مما سيترك آثاراً بالغة على مجمل الصورة الفكريّة عند الشيعة سيما بعد الميزات السالفة الذكر التي كان يتمتّع بها المحقق الأردبيلي.

وهنا، كان الخوف على الذات وعلى التراث والموروث حاضراً مرّةً أخرى في لاوعي التيار المحافظ، المنتصر للخصوصية، وهنا بالذات، ظهر التيار الأخباري، ولاحظنا مدى تشدّده لصالح الأحاديث[2]، حتّى قال بيقينيّتها وبقطعيّتها جميعاً في الكتب الأربعة بل وما يزيد عنها، أو قال باعتبارها في لغةٍ مخفّفة.

---

[1] ـ يعتبر حسين مدرسي طباطبائي أن ظاهرة نقد الموروث شملت عدّة أعلام من بينهم: الشهيد الثاني، والحسين بن عبدالصمد العاملي، وعبدالنبي بن سعد الجزائري، وميرزا حبيب الله الصدر، والمقدّس الأردبيلي، وصاحب المدارك، وملا عبدالله الشوشتري، وصاحب المعالم، معتقداً أنّ الأخبارية كانت ردّاً على هذا النقد، انظر: مقدمه بر فقه شيعه: ٥٧ ـ ٥٨.

[2] ـ يشبّه محمد صادق بحر العلوم بين الأخبارية والحنابلة في موقفهم من الحديث وتمسّكهم به، من بعض الوجوه، فراجع له: دليل القضاء الشرعي، أصوله وفروعه ق١، ج٢: ٢١.

يجب أن يُفهم التيار الأخباري في سياقه التاريخ ـ علمي، كما يفترض فهمه في سياق الاجتماع ـ السياسي، إنّ هذا السياق الذي أشرنا إليه يمكنه أن يفسّر مجمل الظاهرة الأخبارية، فتنحية العقل كانت قلقاً على الذات، وتنحية النص القرآني أو علم أصول الفقه أو الإجماع أو.. كان انتصاراً للخصوصية نفسها، ولهذا لاحظنا أنّ تركيز الأخباريين دار حول نص السنّة، لأنّه النص الخصوصي الوحيد الذي تعرّض لتعرية من جانب مدارس العلامة والشهيد الثاني والمحقق الأردبيلي، فظهرت الموسوعات الحديثيّة الكبرى للسبب نفسه، وتطوّر الحديث ـ كما سنرى ـ تطوّراً مذهلاً في العصر الأخباري للسبب نفسه أيضاً.

الدولة الصفويّة وتنامي الذات ونفي الآخر

ثمّة من يقول بأنّ للدولة الصفوية في إيران (٩٠٥ ـ ١١٣٥هـ) دوراً في تنامي التيار الأخباري، لقد تنامى نفوذ رجال الدين في الدولة الصفوية، حتّى بلغ مع المحقق الكركي (٩٤٠هـ) حدّ التنظير بمبدأ ولاية الفقيه[1]، وهو مبدأ ينذر بأصالة رجال الدين في الاجتماع السياسي وتنحية رجال السياسة الذين كان منهم وجوه السلالة الصفويّة، وكان هذا النفوذ مصدر قلقٍ كبير لزعماء هذه الدولة، من هنا حاولوا إشغال علماء الدين بصراع داخلي يضعف قوّتهم ويبدّد سلطانهم، فساهموا في تكوين التيار الأخباري لكي يصادم تيار العقل المتمثل بأمثال الكركي[2].

ولا يبدو أنّ هناك أدلّةً أو شواهد تدعم هذه المقولة، وإن كانت محتملة، لكنّها غير قادرة على تفسير ظهور التيار الأخباري، بقدر ما يمكنها أن تنسجم مع الفترة اللاحقة على ظهوره كما يفهم من بعض من تبنّى هذه الرؤية[3]، فمن الممكن جداً أن يكون الزعماء الصفويّون قد استفادوا من هذا الصراع، إلاّ أنّ حديثنا فعلاً يدور حول عوامل تكوّن هذا التيار، والتي يفترض وجودها قبل بروز الظاهرة نفسها، لا بعد ظهورها،

---

[1] ـ المحقق الكركي، جامع المقاصد ٢: ٣٧٥؛ وله أيضاً: رسالة قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج: ٤٨٩؛ ورسالة الجمعة: ٢٦٣، حيث ذكرت هذه النصوص موقفاً مؤيّداً من الكركي لولاية الفقيه العامّة.

[2] ـ انظر: علي الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية: ٢٨٠؛ ومحمد مهدي الأصفي، مقدمة الفوائد الحائرية: ٤١ ـ ٤٢؛ وله أيضاً: مقدّمة في تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام في رياض المسائل ١: ١٠٣ ـ ١٠٤، حيث ينقل ذلك عن الدكتور جودت القزويني ويؤيّده، ولم أفهم هذا الكلام بوضوح من القزويني في إحدى دراساته المنشورة في دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٢٧ ـ ٢٢٦.

[3] ـ يفهم من الأصفي في مقدّمة الفوائد ـ فيما يفهم منه ـ أنّه عامل لظهور الأخبارية في مقدّمة الرياض فليراجع ١: ١٠٣ ـ ١٠٤.

والشيء الذي يُلفتنا أيضاً أن الأمين الأسترآبادي (١٠٣٦هـ) قد ظهر بمقولاته في مكّة والمدينة، ولهذا سمّى كتابه الذي شاد فيه معالم المدرسة الأخبارية «الفوائد المدنيّة»، مما يعني أنّه كان بمنأى عن مركز الدولة الصفوية، كما عن كبرى المراكز العلمية الشيعية في النجف وكربلاء وإصفهان و.. الأمر الذي يجعل احتمال دخوله في سياق مؤامرة ـ ولو لم يشعر هو نفسه بها ـ غير واضحٍ ولا مدعّم بدليل محكم.

نعم، هناك أمر آخر لابدّ من وَعْيه، وهو أنّ ظهور الدولة الصفويّة، وصراعها المحتدم طائفياً مع الدولة العثمانية، أدّى إلى تنامي النزعات الطائفية والمذهبية، حتّى قيل: إن الصفوية كانت حركة خالية من كلّ تسامح(١)، ونحن لا نتردّد في الجزم بأن التيار الأخباريّ كان مظهراً بارزاً من مظاهر المذهبية الشيعية، خصوصاً إذا أخذنا بالعلاقة المفترضة بين الأخبارية من جهة وحركات مثل الشيخية من جهةٍ أخرى(٢)، فإنّ هذا يؤكّد أن التيار الأخباري وجد نفسه في المناخ الذي خلقه الصراع الصفوي ـ العثماني، وهذا ما يمكن أن يكون أحد الأدوار ـ على الأقلّ ـ التي لعبتها الدولة الصفوية في ظهور التيار الأخباري، سواء كان هذا الدور الصفوي عن سابق إصرار وترصّد من سلاطين الدولة الصفوية أم لم يكن، كما ويمكن أن يكون للسياسة التسامحيّة المعتدلة لنادر شاه الذي حكم بين عهدي الصفوية والقاجاريّة دوراً في القضاء على التيار الأخباري(٣).

من هنا، لا نستبعد العلاقة بين الصفوية والأخباريّة من هذه الزاوية بالذات، ولو ـ على الأقلّ ـ في فترة من فترات العهد الصفوي، التي جعلت مقولات الأمين الاسترآبادي ذات نفوذ في الداخل الإيراني.

ولعلّ هذا هو ما يفسّر لنا الامتداد الكبير الذي حظيت به الأخبارية في أوساط علماء الشيعة في الشام وجبل عامل، لأن الظروف التي عاشها هؤلاء العلماء في بلادهم، وضرورات الهجرة التي فرضها الصراع العثماني ـ الصفوي أيضاً، واستقرارهم في بلاد فارس، حيث عدّوها الملجأ الذي يمكن لهم العود إليه.. ساهم في تعزيز الحسّ الخصوصي

---

١ ـ رونلدسن، عقيدة الشيعة: ٢٩٧.

٢ ـ جودت القزويني، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٣٢؛ وانظر: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (فارسي) ٧: ١٥٨، ١٦٢؛ وعدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة: ٤٣٣ ـ ٤٣٤؛ وإحسان قيصري، مسلك أخباريه در شيعه: ٢٢٤ ـ ٢٥٥.

٣ ـ حول سياسة نادر شاه التقريبية راجع: رسول جعفريان، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤، مقال نادر شاه ومشروع التقريب المذهبي، ويذهب محمد رضا المظفر إلى أن تدهور الوضع السياسي والاجتماعي في تلك الفترة، واندلاع حربي إيران مع كلّ من الدولة العثمانية والأفغان ساعد في ظهور حركتي الأخبارية والتصوف، راجع مقدّمة جامع السعادات ج١: هـ . كما يرى أن الأخبارية جاءت ردّاً على التطرّف الصوفي آنذاك، ص: و.

ـ كما نسمّيه ـ عندهم انطلاقاً من المكانة التي حظوا بها في الدولة الصفويّة. وهذا ما يفسّر لنا أنّ علماء جبل عامل هم أبرز من ناصر امتدادات مدرسة العلامة مع الشهيد الأول والثاني والشيخ حسن، وصاحب المدارك وغيرهم، وهم من أبرز من ناصر التيار الأخباري فيما بعد، وشنّ أعنف الهجمات على الجيل العاملي السابق عليه مع الحر العاملي والكركي و... وليس لذلك من تفسير ـ فيما نظن ـ إلاّ تلك العلاقة التي ربطت أيضاً بين علماء جبل عامل والدولة الصفوية، ودخول هؤلاء العلماء عبر ظاهرة الهجرة العاملية في سياق الصراع الصفوي والعثماني، فالذين ناصروا الأخبارية كان أغلبهم ممن هاجر إلى إيران، أما مثل الشيخ حسن وصاحب المدارك والشهيدين فلم تكن لهم هجرة، ولا ندّعي أنّ كل من هاجر صار أخبارياً فهذا ما تدحضه الشواهد مثل المحقق الكركي والشيخ البهائي، وإنما نقول: إن عند المهاجرين ظاهرة ما عرفها غيرهم ممّن تعايش ـ ولو قهراً ـ مع المحيط السني في بلاد الشام.

الأخباريّة والمذهب الحسّي

يذهب بعض العلماء والباحثين إلى احتمال وجود علاقة بين المذهب الحسّي الذي ظهر في أوروبا على يد فلاسفة من أمثال جون لوك (١٧٠٤م) وبين المذهب الأخباري الذي ظهر مع الأمين الأسترآبادي (١٠٣٦هـ) [١]، ويرفض فريقٌ آخر هذا القول [٢].

وليس لدينا ما يؤكّد أو ينفي هذه المقولة، ودراستها تحتاج إلى مجال آخر خارج عن هذه الدراسة ترصد فيه حركة التثاقل الفكري، أو أسفار العلماء، أو ظواهر ترجمة قامت بها السلطات أو المؤسّسات العلمية أو غير ذلك، ويبقى الاحتمال قائماً ولو كنا نراه ضعيفاً.

ويعزّز ضعف الاحتمال المذكور ما يقوله بعض الباحثين المعاصرين من أنّ تاريخ وفاة الاسترآبادي ميلادياً هو ١٦١٦م أي قبل حوالي التسعين سنة من وفاة جون لوك مؤسّس المدرسة الحسيّة، نعم، عاصر الاسترآبادي فرانسيس بيكون (١٦٢٦هـ)، الذي مهّد لظهور المذهب الحسي، لكن من البعيد انتقال أفكار بيكون إلى الاسترآبادي الذي كان

---

[١] ـ مرتضى مطهري، تعليم وتربيت در إسلام: ٣١٠ ـ ٣١١، وينقل ذلك عن السيد حسين البروجردي، أما السيد الصدر فقد نسب له هذا القول، لكن مراجعتنا لكلماته أكّدت لنا أنّه كان يريد أن يبيّن وجود منحى حسّي عند الأخبارية يشابه المذهب الحسي الغربي، لا تكوّن الأول من الثاني، إذ يصرّح بالتأخر، انظر له: المعالم الجديدة للأصول: ٦٠ ـ ٦٢.

[٢] ـ منهم الشيخ محمد علي الأنصاري كما سيأتي، وأبو أحمد آل عصفور البحراني في مقدّمته على الفوائد المدنية: ١٣.

آنذاك في شبه الجزيرة العربية[1].

ولعلّ الاحتمال المطروح في دائرة المعارف الإسلامية الشيعيّة من تأثّر الاسترآبادي بالاتجاهات الظاهريّة السنية التي برزت في شبه الجزيرة العربية آنذاك وأدّت إلى ظهور الحركة السلفية الوهابية[2]، أقرب منطقياً من احتمال التأثّر بالمذهب الحسّي وإن كنا لا نجزم بذلك، ونترك البت به لمجال آخر تُعنى به ـ بشكلٍ أكثر سعةً ـ دراسةٌ من نوع آخر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

[1] ـ محمد علي الأنصاري الشوشتري، مقدّمة تاريخ حصر الاجتهاد لآغا بزرك الطهراني: ٥٠.

[2] ـ حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٢٦.

مبدأ يقينيّة السنّة وإعادة بعث الموروث الحديثي

السنّة الشريفة بين اليقين والظن

يقينيّة السنّة، البداية والتكوّن

إذا تجاوزنا المرحلة التي سبقت العلامة الحلّي ـ مما أسلفنا الحديث عنه في الفصول السابقة ـ تواجهنا مقولة قطعية الروايات ويقينيّتها، والذي لاحظناه أنّ أوّل من أطلق هذه المقولة كان الأمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، لقد حمل الاسترآبادي حملةً عنيفة على الجيل الأخير ـ منذ العلامة وحتى صاحب المدارك ـ واتّهمه صراحة بخلط الأوراق بين السنّة والشيعة.

يؤسّس الاسترآبادي مفهومه في البداية على أنّ مصطلح الصحيح عند القدماء مغاير له عند المتأخرين، إذ كان يعني عندهم «ما علم علماً قطعياً وروده عن المعصوم ولو كان من باب التقيّة»[1]. معتبراً أنّ مصطلح المتأخرين ـ وأوّلهم العلامة ـ جاء على وفق اصطلاح أهل السنّة[2].

ولكي تكون انطلاقة الاسترآبادي مبنيةً على سدّ منافذ الطرف الآخر، يعلن صراحةً أنّ خبر الثقة يعدّ فرداً من أفراد الخبر المحفوف بالقرينة الموجبة للعلم والقطع «وكأنّ هذه الدقيقة كانت منظورةً لقدمائنا في العمل بخبر الواحد الثقة، وغفل عنها العلامة»[3].

وهكذا يحدّد الاسترآبادي الإطار مصادراً التراث الشيعي القديم، مؤكّداً على أن هذا المعنى لمصطلح الصحيح قد عمل به المرتضى، كما عمل به الصدوق في مقدّمة الفقيه، والكليني في مقدّمة الكافي، والطوسي في العدّة والاستبصار، بل المحقق الحلّي كما يظهر من المعتبر[4].

---

[1] ١ ـ محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٠٩.

[2] ٢ ـ المصدر نفسه.

[3] ٣ ـ المصدر نفسه: ١٠٧.

[4] ٤ ـ المصدر نفسه: ١٠٩ ـ ١١٢.

وعبر ذلك يؤسّس التيار الأخباري نظريّته على تحديد مفهوم العلم، فالأخباريّون يعتقدون أن كلمة العلم في اللغة العربية تطلق على ما يشمل الاعتقاد الجازم النافي للخلاف كما يشمل ما يجعل احتمال الخلاف بعيداً، وتخصيص اليقين بهذا الاصطلاح المنطقي الأرسطي المعروف مسألة جديدة حادثة، لا يمكن قياس اللغة عليها، وليس الأمر أمر لغةٍ فحسب، بل إنّ العلم المعتبر شرعاً هو كلا هذين الأمرين، بل إنّ تتبّع كلمات المتكلمين والأصوليين يعطي هذا المعنى الواسع للعلم، فتكون العبرة به بعد أن سار عليه الصحابة وأصحاب الأئمة أيضاً[1].

بل يترقّى التيار الأخباري في تكوينه لمفهوم العلم إلى حدّ ذهاب مثل الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) للقول بأنّ الفرض النادر والاحتمال البعيد لا ينافي العلم، ولو نافاه لانعدم وجود العلم أساساً، فإنّ اليقينيات المنطقية الستّة هي نفسها لا تخلو من احتمالٍ مخالف ولو ضعيف[2].

وعندما يشعر أخباريّ مثل الكركي (١٠٧٦هـ) بأن مفهومه للعلم هذا قد يسري إلى مسائل أصول الدين، يحاول سدّ الثغرة بالقول: إنّ اليقين في أصول الدين يجب أن يكون برهانياً ينفي احتمال الخلاف مطلقاً، أما في فروع الدين فيكفي اليقين الشامل للأمرين المتقدّمين معاً[3]، دون أن يرشدنا الكركي إلى سبب هذه التفرقة ما دام النصّ القرآني الذي يتحدّث عن العلم يستخدم المفردة نفسها في المجالين السالفي الذكر!.

وهكذا تتسع دائرة العلم لتطابق تقريباً مفهوم اليقين الاستقرائي المعاصر وفق ما أوضحه الشهيد الصدر في «الأسس المنطقية للاستقراء» وغيره[4]، فلم تعد تلك القاطعية البرهانية مطلوبة في اليقين وتكوّنه، بل صار يكفي حتى مع وجود ذاك الاحتمال الذي لا يعتدّ العقل به وإنّما يتجاوزه نحو قفزة ذاتية تفضي إلى سكون النفس واستقرارها.

يقول الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) ـ مؤسّساً نوعاً من التشكيك والرتبيّة في العلم نفسه ـ : «ثمّ لا تظنّنّ أنّ العلم بصدق مضمون أخبار المعصومين عليهم السلام لابد أن يكون كالعلم بوجودهم في الوضوح والإنارة والقوّة، أو تواترها كتواتره، وإلاّ فهي أخبار آحاد لا تفيد إلاّ ظنّاً، كلا، كيف ولو زعمت ذلك فما أراك تستيقن بإمامتهم... أكثر الأخبار الأحكامية ليست في القوّة بأقلّ من أخبار الإمامة متناً وسنداً، فكلّ ما اطمأنّت إليه النفس

---

[1] ـ الكركي، هداية الأبرار: ١٢ ـ ١٤.

[2] ـ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ٥٣٣.

[3] ـ الكركي، هداية الأبرار: ١٥.

[4] ـ محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٢٢ ـ ٣٢٧؛ وانظر له: دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٦٦ ـ ١٦٨.

من الأخبار تعمل به، وكلّ ما لم تسكن إليه النفس فذره في سنبله»(١).

من هنا، ظهرت فكرة العلم الشرعي لتميّزه عن العلم المنطقي، كما جاء في تعبير المحدّث الأخباري الشيخ نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) رادّاً على صاحب المدارك(٢).

وهذه الخطوة الأخبارية المماهية للمنطق الاستقرائي اليوم لها دلالاتها، كونها تشكّل مفتاحاً رئيسياً لإدخال احتمالات قوية كثيرة في دائرة العلم، ومن ثم تكثّر مفردات اليقين في الخارج، وتولّد تلقائياً قطعاً له تطبيقات أكبر كما حصل مع الأخباريين، حيث قطعوا بأمور كثيرة في دائرة السنّة، حتى قال الحرّ العاملي: إن هناك أكثر من عشرة آلاف مسألة من الأصول والفروع نصّ العلماء على تواتر أخبارها(٣)، بل يزيد بأنّ أكثر المطالب تجاوز حدّ التواتر المعنوي واللفظي(٤).

ويحاول الأخباري الفرار من ضغط لزوم إصابة اليقين للواقع الحقيقي، بذهابه إلى القول بأننا نريد اليقين بصدور هذا الحكم من المعصومين حتى لو حصل لنا ظن أنّه حكم الله، نتيجة احتماله التقية أو غيرها، لا اليقين بأنّه الحكم الواقعي الإلهي(٥).

وهكذا تكوّنت يقينيّة السنّة، لا أيّ خبر، فالكركي يصرّح علناً بنصّ هام يحدّد معنى قول الأخباريين بصحّة الروايات ويقينيّتها إنّه يقول: «إنّنا لا ندّعي صحّة كل خبر في الدنيا، كما يتوهمّه كثير ممن لا يفهم مقاصدنا، بل ندّعي بأنّ الأخبار المنقولة في كتب أئمة الحديث الموجودة الآن، خصوصاً الكافي ومن لا يحضره الفقيه، وما عمل به الشيخ [الطوسي] في كتبه كلّها صحيحة، وما فيها من اختلاف فهو للتقيّة غالباً»(٦).

بهذا تنأى الأخبارية عن أن تكون حشويةً مفرطةً كما تفيده كلمات مثل صاحب الميزان(٧)، فتحدّد دائرة السنة اليقينيّة، لكن مع ذلك، لاحظنا اختلافاً داخل هذه الدائرة التي طرحها الكركي هنا(٨)، فظاهر كلمات بعضهم يقينية خصوص الكتب الأربعة، وظاهر

---

[١] ـ الفيض الكاشاني، الحقّ المبين في تحقيق كيفيّة التفقّه في الدين: ٨، ٩.

[٢] ـ نعمة الله الجزائري، كشف الأسرار في شرح الاستبصار ٢: ١٠٦ ـ ١٠٧.

[٣] ـ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ٢٦١.

[٤] ـ المصدر نفسه: ٢٧٠، ٥٣٥، وراجع: ٢٧١.

[٥] ـ انظر: نعمة الله الجزائري، منبع الحياة: ٦٤.

[٦] ـ الكركي، هداية الأبرار: ١٧.

[٧] ـ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٤٠، حيث يصرّح بأنّ بعض الأخباريين وأصحاب الحديث والحروريّة وغيرهم أخذوا بكل رواية منقولة كيفما كانت.

[٨] ـ يلاحظ وجود التذبذب في فهم دائرة الأخباريين هل خصوص الكتب الأربعة أو ما هو أوسع منها. راجع ـ كأنموذج ـ : أبو الحسن الشعراني في تعليقته على شرح أصول الكافي للمازندراني ٢: ٢١١، الهامش: ١؛ والملا علي كني، توضيح المقال: ٣٦.

آخرين الوثوق والاطمئنان بها(١)، وظاهر فريق ثالث القطع بما يشمل هذه الكتب والمصادر الحديثية الشيعية المعتمدة الأخرى، والفريق الأخير وجدناه يمثل الأخبارية، حيث كان من أعلامه البحراني، والحرّ العاملي(٢)، وقد لاحظت من تبدو على كلماته آثار التردّد في نسبة يقينيّة السنّة إلى الأخباريين(٣).

أدلّة يقينيّة السنة

وانطلاقاً من هذين الإطارين يقوم الأخباريون بسرد جملةٍ من الأدلّة لا نبالغ إذا قلنا ـ كما سيرى القارئ في الهوامش الآتية ـ : إنّها ظلّت حاضرةً في النتاج الأخباري، بل وما تزال حتى اليوم كذلك(٤).

ونظراً لأهميّة هذه الأدلّة في تشكيل نظرية يقينيّة السنّة نحاول استعراض أهمّها، مع تسجيل تعليقات ضرورية عليها تحليلاً أو نقداً كاشفين ببعض هذه التعليقات عن القراءة النقدية التي مارسها العقل الأصولي والرجالي لنظرية يقينية السنّة، ونحاول بعد ذلك تحديد معالم النظرية وحدودها ودائرتها لتكون على صورةٍ أوضح.

١ ـ جهود الحقبات الأولى أو مقولة السلف المقدّس

الدليل الأوّل: وهو ما يعتبره السيد الخوئي أقوى حجة للأخباريين(٥). «إننا نقطع قطعاً عادياً بأنّ جمعاً كثيراً من ثقات أصحاب أئمتنا.. صرفوا أعمارهم في مدّة تزيد على ثلاثمائة سنة في أخذ الأحكام عنهم عليهم السلام، وتأليف ما يسمعونه منهم عليهم السلام، وعرض

---

(١) ـ ظاهر كلام النوري التركيز على الكافي كما في خاتمة المستدرك ٣: ٤٨٠.

(٢) ـ الحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ١٦٩؛ والبحراني، الحدائق ١: ٢٥ ـ ٢٦؛ وقد نسب السيد محسن الأعرجي لهم قطعية كل الجوامع وغيرها من كتب الشيخ الطوسي والصدوق وغيرهما، فانظر وسائل الشيعة في أحكام الشريعة: ٨ ـ ٩ و١٦؛ كما نسب مثل ذلك إليهم الشيخ جعفر كاشف الغطاء في الحق المبين: ٣١.

(٣) ـ محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٠٦؛ وهكذا يكتفي الشيخ مرتضى الأنصاري بنسبة ذلك لهم على ما حكي، راجع له: فرائد الأصول ١: ١٠٩؛ ومثله المظفر في أصول الفقه ٢: ٧١؛ ولعلّه يفهم من السيد الخوئي في مصباح الأصول ٢: ٤١٤.

(٤) ـ سيلاحظ القارئ المصادر الأخبارية التي دافعت عن نظريّة يقينية السنّة واعتبارها في الهوامش القادمة، وهناك مصادر أخرى لم نعثر عليها لكنها ذكرت في كتب المصنفات مثل كتاب «حجيّة أخبار الكتب الأربعة خاصّة» والذي نسبه آغا بزرك الطهراني لبعض الأخباريين دون أن يسمّيه، وقال: إنّه ذكر فيه تسعة أدلّة على نصرة الأخباريين في هذا الموقف، رادّاً الاعتراضات عليهم، ناصّاً ـ الطهراني ـ على رؤيته لهذا الكتاب في مكتبة (الصدر)، راجع: الذريعة ٦: ٢٧١.

(٥) ـ الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٢.

المؤلّفات عليهم، ثم التابعون لهم تبعوهم في طريقتهم، واستمرّ هذا المعنى إلى زمن الأئمة الثلاثة [الكليني والصدوق والطوسي]»(١).

وتزداد هذه الصيغة عمقاً وانفعاليّةً مع المحدّث البحراني (١١٨٦هـ) في الحدائق حيث يقول: «.. إنّ هذه الأحاديث التي بأيدينا، إنّما وصلت إلينا بعد أن سهرت العيون في تصحيحها وذابت الأبدان في تنقيحها، وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان، وهجروا في تنقيتها الأولاد والنسوان، كما لا يخفى على من تتبّع السير والأخبار، وطالع الكتب المدوّنة في تلك الآثار، فإنّ المستفاد منها ـ على وجه لا يزاحمه الريب ولا يداخله القدح والعيب ـ أنه كان دأب قدماء أصحابنا المعاصرين لهم عليهم السلام إلى وقت المحمّدين الثلاثة في مدّة تزيد على ثلاثمائة سنة ضبط الأحاديث وتدوينها في مجالس الأئمة عليهم السلام، والمسارعة إلى إثبات ما يسمعونه خوفاً من تطرّق السهو والنسيان، وعرض ذلك عليهم، وقد صنّفوا تلك الأصول الأربعمائة المنقولة كلّها من أجوبتهم عليهم السلام، وأنّهم ما كانوا يستحلّون رواية ما لم يجزموا بصحّته... وكانوا عليهم السلام يوقفون شيعتهم على أحوال أولئك الكذّابين، ويأمرونهم بمجانبتهم، وعرض ما يرد من جهتهم على الكتاب العزيز والسنّة النبويّة، وترك ما خالفهما»(٢).

ولكيّ نحلّل هذا الدليل الذي نعتقد أنّه الإطار الايستمولوجي للتيار الأخباري، وهو ـ عادةً ـ الإطار المعرفي للتيارات السلفية والنصّية، يجب أن ندرك أن السلف والماضي في الوعي الديني مقدّس دائماً، فالوعي الديني ينتابه عادةً اعتقاد أو إحساس بأن قمة التطوّر الإنساني كانت في الماضي وأنّ البشرية تسير نحو الانحدار والتهاوي، فالعلماء الماضون مقدّسون، وهم في قمّة التسامي، والنقد دائماً ينصب على الواقع العلمائي الحالي، والإيمان قديماً عارم أما اليوم فمتلاشي، والفسق محدود سابقاً أمّا اليوم فقد عمّ الفساد وازداد، وهكذا تتسع دائرة المقدّس الإنساني في العقل الديني من نطاق رجالات الدين الأوائل، أعني الأنبياء وأوصياءهم، إلى المحيطين بهم فيغدو الصحابي مشمولاً للقداسة التي أحاطت النبي محمد صلى الله عليه وآله نفسه، ويغدو أصحاب الأئمة عليهم السلام مقدّسون على مقربةٍ من قداسة أشخاص الأئمة عليهم السلام.

هذا الإطار في وعي التاريخ والرجال، وهذا التعميم لمفهوم المقدّس، قد يدخل في العقل الديني دائرة النظرية كما حصل مع نظرية عدالة الصحابة في الوسط السنّي، التي

---

١ ـ الاستراَبادي، الفوائد المدنيّة: ٣٧١؛ وله أيضاً الحاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة رقم: ١٢.

٢ ـ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٩ ـ ١٠؛ وراجع هذا الدليل أيضاً عند الحر العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٥٢؛ وهداية الأمّة ٨: ٥٧٩؛ والكركي، هداية الأبرار: ٦٣، ٨٢ ـ ٨٤؛ والفيض الكاشاني، الوافي ١: ١٣ ـ ١٤؛ والنمازي الشاهرودي، الأعلام الهادية: ١٤٣ ـ ١٤٤.

أخذت تبريراتها من أدلّة الكتاب والسنّة وغيرهما، وقد لا يدخل دائرة النظرية لكنه يبقى حاضراً في الوعي دوماً، كنظريّة قداسة العلماء المتقدّمين، ففي الوقت الذي نسخر فيه نحن الشيعة مثلاً من نظريّة عدالة الصحابة ومن تقديس القاتل والمقتول، وندعوا إلى واقعية في فهم التاريخ والرجال، ونحن على حقّ في ذلك، ترانا نمارس الأمر نفسه أحياناً في تعاطينا مع رجالات تراثنا غير المعصومين منهم، فإذا ما حاول أحدنا نقد شخصية عظيم من عظمائنا في دائرة السلوك العام قامت عليه الدنيا ولم تقعد، فهل يجرؤ أحد مثلاً أن يقول: إنّ ابن طاووس (٦٦٤هـ) قد ارتكب خطأ تاريخيّاً في تعاطفه مع المغول وقطيعته مع الدولة العباسية؟ وهل يمكن القول: إنّ هذا الفقيه أو ذاك كان صاحب أفقٍ ضيق في وعي الواقع السياسي كما توحيه بعض القراءات لشخصية السيد محمّد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ)؟

إنّ الموقف التبجيلي من التراث والسلف هو الإطار المعرفي الذي يشتمل داخله عادةً التيارات السلفية والنصيّة، وهذا ما حصل بالضبط مع التيار الأخباري، إنّ اعتبار رجال الحديث والرواة المتقدّمين مصفاةً سليمةً من جميع العيوب هو نتاج هذا الإطار المعرفي، وإلاّ فلو أعدنا تكوين الإطار بشكل نقدي لربما ظهرت أمامنا صور مختلفة تعدم هذا اليقين وتبدّده، وتذره عرضة لعصف الرياح.

إنّ حشد التأثيرات العاطفية في تكوين هذا الإطار أمرٌ أساسي جداً، فإنّ الإطارات السلفية عادةً ما تقوم ـ فيما تقوم عليه ـ على حشدٍ من هذا النوع، يؤدي في تقديري إلى حالة استلاب مبرمج، تمنع العقل حتّى عن التجرؤ ـ وهو مختلٍ بذاته ـ على ممارسة نقد أو مطالعة ظاهرة بحريّة عالية.

من هنا، أعتقد بأن وضع الأمين الاسترآبادي ـ وغيره من رادة الأخباريين ـ هذا الدليل على رأس قائمة الأدلّة لم يكن صدفة، بل انطلق من الخلفية المعرفية ـ النفسيّة التي سيّرت العقل الأخباري، وسيلاحظ القارئ أنّ أغلب الأدلّة الأخبارية قائم في عمقه على هذا الإطار المعرفي، أي على اعتبار السلف معياراً غير قابل للنقد في إطارٍ أو آخر، والإطار الحالي هنا هو إطار تصحيح الأحاديث، واعتبار تجربة السلف في تصفيتها وتقويمها تجربة رائعة، بحيث لا ينقدح بعد اليوم في ذهن أحدٍ القول بأنّ تجربة السلف في رعاية أمر الحديث كانت فاشلة أو منقوصة، وأنّه كان بالإمكان أن تتخذ سياسة أخرى أنجح في ضبط الحديث والتعامل معه.

من هنا، يبدو العقل الأصولي أكثر تحرّراً في قراءة تجربة الماضين، كما سنشاهده بوضوح مع الوحيد البهبهاني ومن جاء بعده.

هذا، وقد انتقدت المدرسة الأصولية هذا الدليل وسجّلت عليه ملاحظات عدة نوجز أبرزها:

أولاً: إنّ أوضاع التقية حالت دون نشر الحديث علناً، فكيف بلغت النصوص حدّ التواتر(١)؟

لكنّ الأخباري لا يجد نفسه في حرج من مثل هذه المناقشة كونه لا يدّعي القطع نتيجة التواتر خاصّة دائماً، بل يسرّيه إلى القرائن الحافّة بالنص أو الكتاب الحديثي كلّه كالكافي، ومن ثم لا تكون هذه المناقشة من السيد الخوئي شاملةً لكلّ مفاصل النظرية الأخباريّة.

ثانياً: إن أقصى ما يستفاد هو تواتر نسبة الكتب إلى أصحابها، لكن ليس كل أصحاب الكتب والأصول كانوا ثقاتاً كما هو المعروف(٢).

ثالثاً: لو سلّمنا أنّ صاحب الأصل أو الكتاب لم يكذب ولم يخطئ ولم يسهُ، لكن هذه الاحتمالات تجري في من نقل الأصل لنا(٣).

والأخباريون انتبهوا إلى مثل هذا النقد، فتحدّثوا ـ كما تقدّم وسيأتي ـ عن تواتر نسبة هذه الكتب إلى مؤلّفيها، ومن ثم فالطريق الذي يريد أن يربطنا بهذه الكتب لسنا بحاجة إليه لأنه لمحض التبرّك، فلا معنى لاحتمال الكذب والخطأ والنسيان و.. فيه.

كما أنّ احتمال سهو الراوي في بعض الألفاظ أو الخصوصيات(٤) وعاه الأخباريون منذ الاسترآبادي، حيث أجابوا عنه ـ ليؤكّدوا يقينية الدلالة أيضاً ـ بأنّ بعض المعايير يمكنه أن يساعدنا في تبديد هذا الاحتمال مثل تعاضد الأخبار، وتطابق السؤال والجواب، وتناسب أجزاء الحديث وتناسقها و.. وأمّا احتمال إرادة المتكلّم خلاف الظاهر فينفيه الأخباريّون بأنّ الحكيم في مقام بيان أفكاره لا يريد خلاف الظاهر، إلاّ أنّ الأخباريين يحصرون الجواب المذكور عن إرادة خلاف الظاهر بالأئمة عليهم السلام، أمّا النص الإلهي أو النبوي فيرونه محتملاً الوجوه ومشوباً بنظام الناسخ والمنسوخ(٥) على ما سيأتي بحثه عند

---

١ ـ الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٢ ـ ٢٣.

٢ ـ البهبهاني، الرسائل الأصولية: ١٢٣ ـ ١٢٧؛ والشهرستاني، غاية المسؤول: ٤٠٧؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٣.

٣ ـ البهبهاني، الرسائل الأصوليّة: ١١٨ ـ ١١٩، و١٣٢، ١٣٤؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٤.

٤ ـ ممن سجل هذا النقد عليهم الملا علي كني، توضيح المقال: ٥٧ و٥٨؛ وانظر حول نقاش الأصوليين للأخباريين في ظنية الدلالات الشيخ جعفر كاشف الغطاء، الحق المبين: ٢٧ ـ ٣١؛ ونحوه الميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ١٣٦.

٥ ـ راجع: الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٧٨ ـ ١٧٩؛ والحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٧١؛ والكركي، هداية الأبرار: ١٠١؛ نعم، المحدث البحراني يرفض قطعية الدلالات، ويخصّص الدرّة التاسعة عشرة من الدرر النجفية لرد نظرية الاسترآبادي في ذلك، انظر له: الدرر النجفية ٢: ١٠ ـ ٢٥.

الحديث عن «مرجعية السنّة فقط» في الفكر الأخباري إن شاء الله تعالى.

رابعاً: اختلاف نسخ الكتب والأصول الواصلة إلى المحمّدين الثلاثة قراءةً أو سماعاً أو مناولةً، ولهذا ذكروا طرقهم إلى الأصول والمصنّفات المعاصرة لحضور المعصومين عليهم السلام(١).

خامساً: إنّ هناك روايات في الكافي لا يمكن التصديق بصدورها لمخالفتها أموراً ثابتةً يقينيّة، لا يتصوّر صدور مخالفها عن أهل البيت عليهم السلام(٢).

٢ ـ نظريّة اليقين ودورها في تصحيح النصوص

الدليل الثاني: لقد كانت هناك أصول لأصحاب الأئمة عليهم السلام قطعاً، وذلك إلى عصر المحمدين الثلاثة، أي محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ) ومحمد بن علي الصدوق (٣٨١هـ) ومحمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) مؤلفو الكتب الأربعة، وقد برهنّا في مكان آخر على أنّهم ما كان يجيزون أو يقبلون بغير اليقين في أمور الدين، كما أنّه كان بإمكانهم عرض الأحاديث على الإمام المعصوم عليه السلام لتصويبها أو تقويمها، وهذا معناه أن تلك الأصول والروايات قد وصلت المحمدين الثلاثة بصورة يقينية لا لُبس فيها، وحيث تواترات نسبة الكتب الأربعة لمؤلّفيها عنى ذلك أنّ ما وصلنا منها يقيني الصدور عن أهل البيت عليهم السلام(٣).

وهذا الدليل يؤكّد لنا ما أسلفناه في موضوع الإطار المعرفي الأخباري، ذلك أنّ بالإمكان إثارة سؤال لم يقفز إلى ذهن الاسترآبادي نظراً لذاك الإطار الإبيستمي السالف الذكر، من قال: إنهم لم يخطئوا في النقل؟ ومن قال: إنهم لم يلتبس عليهم أمر أحد الرواة؟ ومن قال: إن النسخة التي وصلت المحمدين هي عين النسخة التي عرضت على الإمام عليه السلام؟ ومن قال: إنهم جميعاً عرضوا كتبهم على الإمام عليه السلام وكانت قاطبتهم منضبطة إلى هذا الحدّ؟ إنّ مجرّد الاحتمال لا يؤدّي إلى شيء.

---

١ ـ الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٤ ـ ٢٥.

٢ ـ جعفر كاشف الغطاء، الحق المبين: ٣٢؛ وله أيضاً: كشف الغطاء ١: ٢٢٠؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٣٦؛ وحول وجود نصوص متروكة عند الشيعة في مصادر الحديث راجع: عبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٨٠. لكن الأخباريين يحاولون تفسير ذلك بالتقية، كما في هداية الأبرار: ٢٢ ـ ٢٣؛ أو بتوجيهات مختلفة بحسب الروايات كما فعل النمازي الشاهرودي في الأعلام الهادية: ١٩٣ ـ ٢٠٤.

٣ ـ الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ٣٧١ ـ ٣٧٢؛ وله أيضاً الحاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة رقم: ١٣؛ ومحمد تقي المجلسي، لوامع صاحبقراني ١: ١٠٢؛ والحرّ العاملي، هداية الأمّة ٨: ٥٧٩؛ والنمازي الشاهرودي، الأعلام الهادية: ١٢٩ ـ ١٣١.

٣ ـ الحكمة الإلهيّة والتوظيف الأيديولوجي

الدليل الثالث: إنّ مقتضى الحكمة الإلهيّة والشفقة بالشيعة أن لا تضيع الأجيال اللاحقة التي ستأتي عصر الغيبة الكبرى، فلهذا مهّدت لهم أصول مؤكّدة يعتمدون عليها في ذلك العصر، وإلاّ لضاعوا وتاهوا(١).

وإذا حلّلنا هذا الدليل وجدناه:

أولاً: يستعين بمفاهيم أيديولوجية لممارسة قراءة تاريخية، شبه ما فعله أبو جعفر الطوسي في نظرية الإجماع حينما شادها على أساس قاعدة اللطف(٢)، بل لعلّ تحليل البنية المعرفية الكلامية لهذا الدليل تصبّ في إطار قاعدة اللطف الكلامية، لأنّ المراد باللطف هو ما يقرّب لا عن إلجاء كما عرّفوه(٣)، وهذا الدليل يبتني على التقريب، وإلاّ فما معنى الشفقة بالشيعة كي لا تضيع أجيالهم؟!

ولسنا نعارض إدخال المعطيات الأيديولوجية في البحث التاريخي معارضة مطلقة بل نقبل بذلك ضمن إطار سبق أن عالجناه في دراسةٍ أخرى(٤)، لكن توظيف هذا المعطى الأيديولوجي هنا يواجه مشاكل(٥)، ذلك أنّه ينطلق من النقطة التي أجيب عنها في الفكر الشيعي بخصوص غيبة الإمام المهدي عليه السلام، حيث قيل هناك: إنّ السبب هو عصيان الناس، فلماذا لا يعاد تطبيق تلك المقولة هنا؟ على تقدير أن نسلّم أنّ على الله تعالى التدخّل لحفظ المسيرة في حالات من هذا القبيل، وهذا معناه انتقاء في توظيف المعطى الأيديولوجي، إذ كيف يمكن تفسير ضلال أغلبية البشرية وفق المنطق الديني المدرسي وإفشال مخططات الأنبياء جميعاً إفشالاً نسبياً ولا يمكن تفسير ضياع النصوص نتيجة ظلم الظالمين وانحراف المنحرفين؟!

٤ ـ الوثائق التاريخيّة أو نصوص كبار رجال الحديث المتقدّمين

الدليل الرابع: وهو من أهمّ الأدلّة الأخبارية، مقدّمات الكتب الأربعة، حيث فهم

---

١ ـ الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ١٢٦، ٢٧٢؛ وله أيضاً الحاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة: ١٢ و٩٧؛ والحر العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٥٣؛ وهداية الأمّة ٨: ٥٧٩ ـ ٥٨٠؛ ويوسف البحراني، الحدائق ١: ١١.

٢ ـ محمد بن الحسن الطوسي، العدة ٢: ٦٣٢ ـ ٦٣٣.

٣ ـ راجع: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٤.

٤ ـ مجموعة من الباحثين، مشروع إعادة كتابة التاريخ الإسلامي مقاربات نقدية، دراسة للكاتب تحت عنوان «تأملات منهجية في قراءة التاريخ الإسلامي»: ٣٢ ـ ٣٨.

٥ ـ راجع: الميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ١٣١؛ والشهرستاني (درس الأردكاني)، غاية المسؤول: ٣٩٩ ـ ٤٠٠؛ وأبا الحسن المشكيني، وجيزة في علم الرجال: ٢١.

منها أنّها تريد تصحيح روايات هذه الكتب، ونظراً لأهميّة هذا الدليل ـ كما سنلاحظ ـ نبسط بعض الشيء القول فيه.

قال الكليني (٣٢٩هـ) في مقدّمة الكافي: «وذكرتَ [يخاطب من وصفه سابقاً بالأخ] أنّ أموراً قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها، لاختلاف الرواية فيها، وأنّك تعلم أنّ اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنّك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممّن تثق بعلمه فيها، وقلتَ: إنّك تحبّ أن يكون عندك كتاب كافٍ يجمع [فيه] من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلّم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام، والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنّة نبيّه ﷺ، وقلت: لو كان ذلك رجوت أن يكون ذلك سبباً يتدارك الله[تعالى] بمعونته وتوفيقه إخواننا وأهل ملّتنا، ويقبل بهم إلى مراشدهم.

فاعلم يا أخي أرشدك الله، أنّه لا يسع أحداً التمييز بشيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه، إلاّ على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: «اعرضوها على كتاب الله، فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»، وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد في خلافهم»، وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلاّ أقلّه، ولا نجد شيئاً أحوط، ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: «بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم».

وقد يسّر الله ـ وله الحمد ـ تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخّيت، فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيّتنا في إهداء النصيحة، إذ كانت واجبة لإخواننا وأهل ملّتنا، مع ما رجونا أن نكون مشاركين لكلّ من اقتبس منه، وعمل بما فيه في دهرنا هذا..»(١).

وقال الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في مقدّمة التهذيب: «وأذكر مسألةً مسألة، فأستدلّ عليها إمّا من ظاهر القرآن، أو من صريحه، أو فحواه أو دليله أو معناه، وإمّا من السنّة المقطوع بها من الأخبار المتواترة أو الأخبار التي تقترن إليها القرائن التي تدلّ على صحّتها، وإمّا من إجماع المسلمين ـ إن كان فيها ـ أو إجماع الفرقة المحقّة، ثم أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك..»(٢).

---

١ ـ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٨ ـ ٩.

٢ ـ محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٣.

وقال في مقدّمة الاستبصار: «.. وسألوني تجريد ذلك وصرف العناية إلى جمعه وتلخيصه، وأن ابتدي كلّ باب بإيراد ما أعتمده من الفتوى والأحاديث فيه، ثم أعقب بما يخالفها من الأخبار وأبيّن وجه الجمع بينها على وجه لا أسقط شيئاً منها ما أمكن ذلك فيه، وأجري في ذلك على عادتي في كتابي الكبير المذكور [تهذيب الأحكام]..»(١).

وقال الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في مقدّمة «كتاب من لا يحضره الفقيه»: «..صنّفت له هذا الكتاب بحذف الأسانيد، لئلا تكثر طرقه، وإن كثرت فوائده، ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحّته، وأعتقد فيه أنّه حجّة فيما بيني وبين ربّي ـ تقدّس ذكره وتعالت قدرته ـ وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعوّل وإليها المرجع..»(٢).

هذه النصوص كانت معتمداً للمدرسة الأخبارية، وذلك لأمور نجمعها من متفرّقات كلماتهم(٣):

الأوّل: إن الكليني الثقة الجليل صرف ما يقرب من عشرين عاماً ـ كما يقول النجاشي(٤) ـ في تأليف هذا الكتاب وبذل قصارى جهده في التفتيش والتحقيق والتنقيب دون أن يقصّر بل كان ثقةً عند الإمامية، وقد تلقّى الشيعة كتابه بالقبول وتدارسوه وامتدحوه دون خلافٍ بينهم(٥).

الثاني: توفّي الكليني ـ كما ينصّ النجاشي ـ عام ٣٢٩هـ(٦)، العام الذي سمّي بعام تناثر النجوم، ولم يعرف بالضبط تاريخ ولادته، لكنّه من المؤكّد أنّه عاصر فترة الغيبة الصغرى، لأنّ نهايتها كانت عام وفاته، كما أنّه من الممكن أن يكون قد عاصر شطراً من إمامة الحسن العسكري عليه السلام، وهذا معناه أنّه ألّف الكافي في فترةٍ كان السفراء الأربعة أحياء فيها، وكان بإمكانه أن يعرض الكتاب عليهم، حيث أراده مرجعاً يرجع إليه وملاذاً يسترشد المسترشد به، فكان من المنطقي أن يفكّر في عرض الكتاب على الإمام المهدي عليه السلام عبر سفرائه، سيّما وأنّ الكليني قد عُرف بالسلسلي البغدادي، نسبةً إلى درب السلسلة في بغداد، حيث يقال: إنّه نزل بغداد عام ٣٢٧هـ، أي قبل وفاته بعامين،

---

١ ـ محمد بن الحسن الطوسي، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٢.

٢ ـ محمد بن علي الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢ ـ ٣.

٣ ـ هذه الصورة التي نذكرها هنا هي عصارة جملة من الكلمات موزّعة في مصادر الأخباريين وغيرهم وقد ضممناها إلى بعضها لتكوّن منها صورة أشمل للاستدلال، فربما لا تكون بعض أجزاء الصورة منسوبة لمن أدرجناهم في الهوامش أحياناً، فليلاحظ ذلك.

٤ ـ أبو العباس النجاشي، الرجال: ٣٧٧.

٥ ـ الكركي، هداية الأبرار: ٢٠؛ والنوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٤٦٤ ـ ٤٦٧، ٤٧٤.

٦ ـ أبو العباس النجاشي، الرجال: ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

أو قبل عام: ٣١٠هـ، فكان من المنطقي جداً لقاؤه بالسفراء، وعرض الكتاب، وهذا معناه أنّه إمّا عرض الكتاب وصحّح من قبل الإمام عليه السلام أو أمضي، وإما لم يعرضه لوضوح قطعه الجازم ويقينه الراسخ بصدور هذه النصوص، بحيث اعتبر عدم وجود حاجة للعرض على الإمام عليه السلام، مما يعني انجلاء أمر أحاديث الكافي انجلاء تامّاً كوضوح أمر النصّ القرآني(١).

والذي لاحظته أنّ أوّل من أثار هذه الفكرة بصورتها الأوّلية بخصوص أمر الكليني والعرض على الإمام عليه السلام هو السيد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس (٦٦٤هـ)، في كتابه «كشف المحجّة لثمرة المهجة»(٢)، ثم استفاد منها الأخباريّون فيما بعد كالحرّ العاملي والمحدّث النوري وغيرهما(٣)، رغم إصرار النوري على عدم صحّة الحديث الشائع والذي يقول: «الكافي كافٍ لشيعتنا»(٤).

وقد سرت هذه المقولة التي أسّسها ابن طاووس في الوعي الأصولي نفسه، وإن لم يوظفها الأصوليون في مجال التوظيف الأخباري عينه، فقد ذهب أمثال السيد مصطفى الخميني (١٣٩٨م) إلى أنّ عدم ردع المعصوم عليه السلام عن الكافي معناه وجود الصحيح فيه، ولو لم يكن صحيحاً بأكمله(٥)، إنه توظيف مختلف لفكرة واحدة، ولعلّ مثل هذا التوظيف هو الذي جعل مثل السيد مصطفى قائلاً بحجيّة ما في الكتب الأربعة وإن لم يقل بيقينيّتها، متمسكاً بالضرورة التي تفوق الإجماع، معتبراً عدم وجود حاجة لبحث مسألة الخبر الواحد بعد هذا الموقف من الكتب الأربعة، إلاّ مجاراةً للعلماء في مباحثهم حول موضوع الخبر كما أسلفناه سابقاً(٦).

وهكذا حاول بعض الباحثين المعاصرين إيجاد تلفيق يحقّق الهدف الأخباري مع تخفيفٍ في الصورة، بذهابه للقول بأنّ بعض الكافي عرض على الإمام المهدي عليه السلام فيما عرض البعض الآخر على سفرائه، وهكذا صحّح الكتاب بمجموعه(٧).

الثالث: إنّ الكليني يصرّح في هذه المقدّمة بأن المسترشد يريد أن يرجع إلى هذا

---

١ ـ راجع حول الترديد بين احتمال العرض واحتمال القطع: السيّد علي أبوالحسن، الانتصار لصحّة الكافي: ٨ ـ ١٠.

٢ ـ ابن طاووس، كشف المحجّة لثمرة المهجة: ٢٢٠.

٣ ـ الحر العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ والمحدث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٤٦٧ ـ ٤٦٩.

٤ ـ المحدّث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٤٧٠.

٥ ـ مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٤١٤.

٦ ـ المصدر نفسه: ٤١٥، ٤١٦ ولم نفهم منه هل يرى الحجية لكل روايةٍ من روايات الكتب الأربعة، مع أنّنا لاحظناه يضعف أحياناً بعض الروايات، أو أنّه يرى الاعتبار لخصوص الصحيح، كما في ص٤١٦؟!

٧ ـ الشيخ عبدالرسول الغفّار، الكليني والكافي: ٣٩٧.

الكتاب ليأخذ منه علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة، ومعنى الصحّة في كلمات المتقدمين ـ على ما تقدّم سابقاً ـ الثبوت والصدق الواقعي، وهذا معناه أنّ الكلينيّ كان جازماً ـ بعد أن قال بأن الله يسّر تأليف ما سألت ـ بصدور نصوص كتابه عنهم ﷺ، مما يعني لزوم صحتها، فإذا لم يكن الكليني مرجعاً لنا في تصحيح الأحاديث، فكيف كان هو وأمثاله مرجعاً لنا في توثيق الرواة وتضعيفهم؟! إذ التفريق بين المقامين مشكل من الناحية المنهجيّة، ومعه يلزم بطلان كتب الشيعة كافّة!!

الرابع: إنّ الكلينيَّ الرازي والصدوق والطوسي لم يضعوا في كتبهم، أيّ معيار لتمييز الصحيح من الروايات عن غير الصحيح، فلم نجد ـ بعد أن فتشنا الكتب كلّها ـ شيئاً من هذا القبيل، وعليه، كيف يمكن للكليني مثلاً أن يجعل كتابه مرشداً ومرجعاً في مختلف أمور الدين دون معيار يرفع الحيرة عن ذلك السائل إلاّ إذا كانت جميع رواياته صحيحة قطعيّة؟!! إذ يكون ناقضاً لهدفه ومعدماً للفائدة من وراء كتابه بالنسبة للسائل فضلاً عن غيره، بل هذه هي سنّة من يكتب كتاباً لغيره(١).

هذه هي عصارة الرؤية الأخبارية للكليني والكافي ومقدّمته وبقية الكتب الحديثية المعروفة(٢)، يختمها أحد رجالات الأخبارية بالقول: «ومن لم يفهم هذا منه، فلعدم اطلاعه على طريقة القدماء»(٣).

لكن هذه الرؤية تواجه ـ في نفسها وعند المدرسة الأصولية ـ مشاكل:

أولاً: إنّ الجميع يحترمون جهود الكليني والصدوق والطوسي، لا يرتاب في ذلك منهم مرتاب، لكنّ مجرد صرفهم عمرهم في نقد الأحاديث وتنقيبها لا يعني صواب ما توصّلوا إليه، فكم أفنى علماء من جميع الملل والمذاهب صادقين مخلصين أعمارَهم، دون أن يبلغوا الصواب في نتائجهم كافّة، وهذا الدليل إنّما يعطي المنصف ـ بحساب الاحتمال ـ صدق بعض روايات الكافي والتهذيب و... وهو أمر لا ينكره أحد على ما يبدو.

إذن، فيجب أن نفرّق بين مقام المدح والثناء مما ينتمي إلى المابنبغيات في دائرة العقل العملي، وبين مقام التصويب والتخطئة مما ينتمي إلى دائرة العقل النظري، إذ لا نقاش في الأوّل، إنّما النقاش في الثاني.

---

١ ـ الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١١١ ـ ١١٢، ١٢٨، ١٧٢، ١٧٥؛ وله أيضاً الحاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة رقم: ١٤ و١٠٣؛ والحر العاملي، الوسائل ٣٠: ١٩٦؛ وله أيضاً: هداية الأمّة ٨: ٥٦٥؛ والكركي، هداية الأبرار: ١٩، ٥٨ ـ ٥٩، ٧٤، ٧٥، ٨٤، ٨٥.

٢ ـ راجع لمزيد من الاطلاع، الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ٢٧٥، ٢٧٦؛ والحر العاملي، الوسائل ٣٠: ١٩٣ ـ ٢٠١، ٢٥٧، ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ وله أيضاً: هداية الأمّة ٨: ٥٦٤ ـ ٥٦٦؛ والنمازي الشاهرودي، الأعلام الهادية: ١٢٨ ـ ١٣٩، ١٤٧ ـ ١٥٧.

٣ ـ الكركي، هداية الأبرار: ٢٢.

ثانياً: إن مقولة عرض الكافي على الإمام المهدي عليه السلام تواجه تساؤلات، إذ لو كانت هذه الفكرة صحيحةً للزم أن ينصّ الكليني عليها في مقدّمة كتابه، إذ إيراد هذا النص من شأنه أن يرفع قيمة الكتاب إلى منتهى السموّ والرفعة، كما هو واضح، فلماذا لم يذكر الكليني ذلك فيه، ولم يشر إليه لا من قريبٍ ولا من بعيد؟!

وإذا فرضنا أن ضرورات الزمان والتقيّة على شخص الإمام عليه السلام وسفرائه كانت هي السبب وراء عدم ذكر ذلك في المقدّمة أو مطاوي الكتاب، فلا أقلّ من أنّ أمراً كهذا كان ينبغي شيوعه في أوساط الشيعة، نظراً لمرجعيّة الكافي وأهميّته، فكيف لم يحدّث بذلك أحد حتى القرن السابع الهجري حين جاء ابن طاووس وخمّن ذلك بصورة نظرية بحتة، دون أن ينسب هو نفسه مثل ذلك إلى السماع والتناقل، مما يعني أنّه مارس اجتهاداً في مقولته هذه.

وثمّة استفهام آخر هنا، وهو أنّ الكليني ـ على ما يقول بعض الباحثين(١) ـ لم يروِ في الكافي ـ بلا واسطة ـ عن أيّ من السفراء الأربعة، ممّا يعني أنّه لم يكن على اتصال بهم، أو أنّهم لم يكونوا على صلةٍ بأمر الحديث، حيث لا نجد لهم في الكتب الأربعة إلاّ ما يقرب من عشرة روايات فقط، بل إنّ الرواية التي تتحدّث عن إرسال الحسين بن روح النوبختي، أحد سفراء الإمام عليه السلام، كتاب التأديب إلى قم، لينظر فيه رجال حديثها ويصحّحوه، ثم عود الكتاب إليه مصحّحاً إلاّ من مسألة واحدة(٢)، شاهد ملفت ودالّ على أنّ علاقة السفراء بالإمام عليه السلام لم تكن تمسّ هذا الشأن.

ولعلّ هذا الواقع قد يعزّز مقولة التقيّة التي أحاطت عملهم، رغم أنّنا لا نفهم مَدَيَات هذه التقية ما دامت علاقتهم هذه إنّما هي مع رجال الشيعة الذين يعرفونهم سلفاً حسب الفرض! وما دام الارتباط في أمر السياسة والتنظيم يماثل الارتباط في الأمور الأخرى من حيث طبيعة المتطلّبات.

وأمّا مقولة «الكافي كافٍ لشيعتنا» فلعلّ أوّل من أتى على ذكرها هو الشيخ خليل بن غازي القزويني (١٠٨٩هـ) في القرن الحادي عشر الهجري(٣)، ولم تعرف في أوساط الشيعة قبل ذلك.

---

(١) ـ السيد ثامر هاشم العميدي، مع الكليني وكتابه الكافي، مجلة علوم الحديث، العدد الأوّل، ١٤١٨هـ، ص٢٢٣.

(٢) ـ محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الغيبة: ٣٩٠.

(٣) ـ انظر ترجمته في أعيان الشيعة ٦: ٣٥٥ وما بعد؛ ورياض العلماء ٢: ٢٦٠ وما بعد؛ وروضات الجنات ٣: ٢٧٠؛ وراجع: مع الكليني وكتابه الكافي، مقالة لثامر هاشم حبيب العميدي، مجلّة علوم الحديث ١: ٢٢٨.

ثالثاً: إذا التزمنا بأنّ الكلينيّ والصدوق و.. كانو قاطعين ـ ولو قطعاً عادياً ـ بصحّة روايات كتبهم، ودلّت مقدّمتهم على ذلك، فهذا لا ينفعنا شيئاً، وهذه نقطة مهمّة جداً في درس تجربة الماضين وتقويمها في العقل الأصولي، ذلك أنّ الأكثر يعتقدون بأن مصطلح الصحيح عند القدماء يعني الثبوت وما حصل علم ـ ولو عادي ـ به، وهذا معناه أنّ عناصر تكوّن العلم متعدّدة لا تنحصر بالسند أو وثاقة رجاله، فإذا أيقن الكليني والصدوق والطوسي وغيرهم بصحّة رواياتهم وثبوتها، فلا يعني ذلك أننا غدونا على يقين، فلعلّ العناصر التي أورثتهم اليقين لو بانت لنا اليوم في ظلّ تطوّرات العقل النقدي الأصولي والرجالي والحديثي لما أورثتنا ذاك اليقين، وهذا معناه أن شهادتهم بثبوت رواياتهم شهادة اجتهادية[1] حيث لم يسمعوا من الإمام مباشرةً حتى يكون نقلهم شهادةً حسيّةً، يلزمنا الأخذ بها لأجل لزوم الأخذ بخبر الثقة مثلاً، كما أننا لا ندري ما هو بالضبط منهجهم في مفردات تصحيح الروايات، ومجرّد مدحهم بالدقة والعمق وما شابه ذلك، لا يحدّد هذا المنهج ولا يحسم النزاع فيه، خصوصاً إذا أثرنا الفكرة التي نتبنّاها من أنّ أكثر كتب التراجم تسهب في المدح وإسقاط الأوصاف العظيمة في ثقافةٍ كانت رائجة سابقاً رواجاً عظيماً حتى عدّ خمسون في عصرٍ واحد بأن كل واحد منهم وحيد دهره وفريد عصره، وهذه الثقافة التبجيلية المفعمة بألفاظ المدح والثناء والتعظيم والتهويل تجعلنا لا نقف كثيراً عند مفرداتها، بل نقف عند المجمل العام لها فقط أو عند نصوص الوقائع فيها، أو بعض النصوص ذات الخصوصيّة.

وهكذا أراد التيار الأصولي والرجالي جعل نصوص القدماء اجتهاداً لا شهادة يجب العمل بها، انطلاقاً من النصوص الدينية التي ألزمت بالعمل بشهادة العدل[2].

وقد انتبه التيار الأخباري ـ كما لاحظنا ـ إلى مثل هذه الإشكاليّة، فحاول الانقلاب عليها أو الالتفاف بأنّ يقين المتقدمين كان على نحو البديهة لا النظر تارةً[3] وهو أمرٌ غريب حقاً، أو بتسجيل ملاحظة نرى متابعتها ضرورية هنا وهي:

إنّ هذه الإشكاليّة يفترض أن تنسحب على علم الرجال، فما هو المبرّر للأخذ بشهاداتهم هناك بوثاقة زيد أو القدح في عمرو أو حتّى تسجيل الوقائع حول الرواة، أما

---

[1] ـ صرّح باجتهادية شهادتهم بشكل واضح أبو القاسم النراقي في شعب المقال: ١٥.

[2] ـ الملا علي كني، توضيح المقال: ٦٣؛ وراجع حول هذه المناقشة الوحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية: ١٧٤؛ وجعفر كاشف الغطاء، الحق المبين: ٣٢ و٣٣؛ وله أيضاً كشف الغطاء ١: ٢١٩ و٢٢٠؛ والشهرستاني، غاية المسؤول: ٤٠٧؛ وعبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٨؛ وأبا الحسن المشكيني، وجيزة في علم الرجال: ٢٢؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٢٩.

[3] ـ محمد أمين الاسترآبادي، الحاشية على تهذيب الأحكام، مخطوط، الورقة رقم: ١٠٤ و١١٦.

هنا فتغدو شهادتهم بصحّة كتبهم عديمة الجدوى؟! فإذا قبلنا شهادتهم في باب الرجال كان من اللازم قبولها هنا، أما لو رفضناها هناك كان معنى ذلك ضياع التراث الشيعي إلى غير رجعة!!!(١)

وقد حاولت المدرسة الأصوليّة التخلّص من هذا الردّ بمحاولات تعيد الاعتبار للجرح والتعديل الرجاليين من نوع محاولة السيّد الخوئي اعتبار المواقف الرجالية حسيّةً لكثرة الكتب الرجالية في ذلك العصر، أو محاولة جعل الحكم الرجالي مبنيّاً على الوضوح فيما يبنى الحكم على الرواية على الاجتهاد، في صورة مقاربة أو متماهية مع رؤية الخوئي(٢)، أو إدخال الفعل الرجالي في سياق مرجعيّة أهل الخبرة أو محاولة البعض ـ كالعلامة المامقاني ـ اعتبار القول الرجالي من حيث إفادته الاطمئنان أو الظنّ الاجتهادي أو غير ذلك من المحاولات العديدة(٣).

ولسنا نريد الآن الدخول في جدل حول هذه المناهج المفترضة، وإنما نقتصر على ملاحظة وهي أن الإشكالية التي أثارها الأخباريّون صحيحة من وجهة نظرنا، لكنّها في الوقت نفسه لا تنتج ما قالوه، فنحن نقبل بسط الإشكال على علم الرجال، ونرفض دعوى الحسيّة التي طرحها أمثال الخوئي، لشواهد عديدة ليس مجالها هنا، لا أقلّ من ظاهرة التعارض المتدّة في المصادر الرجاليّة، لكنّ بسط الإشكال على علم الرجال لا يعني التهويل بضياع الموروث، بل نراه تهويلاً يشبه التهويل بأنّ القول بعدم حجية خبر الواحد فيه ضياع للسنّة، ومن ثم يجب التفكير بطريقة أخرى، فإن ضياع التراث ليس خطأ حينما لا توصلنا إليه الموازين المنطقية، فلا يجدر استخدام معايير نفسية لإشادة بنى فكرية، كما يحصل أحياناً في الوسط العلمي الديني.

وهذا معناه أنّ المطلوب هو أن نجمع القرائن التي تفيد العلم ـ ولو العادي ـ بالنتائج، سواء كانت نتائج رجالية أم حديثية.

ومن هنا، يمكننا ـ بعد ذلك ـ الجواب بسهولة عمّا أفاده بعض علماء الأخبارية من وجه قطعيّة الكتب الأربعة وبطلان التقسيم الجديد للحديث، وهو أنّ لازمه أن تكون أكثر مرويّاتنا غير صالح للاعتماد عليه، وهو ما تقضي العادة ببطلانه(٤)، فإنّ هذا الدليل إنما

---

١ ـ الحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٦١؛ وهداية الأمّة ٨: ٥٨٢؛ وانظر: الفيض الكاشاني، الوافي ١: ٢٤؛ والكركي، هداية الأبرار: ٥٤، ٥٩ ـ ٦٠؛ والبحراني، الدرر النجفية ٢: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

٢ ـ قال بذلك السيد محسن الأعرجي في شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم: ٣٢، ٣٥.

٣ ـ انظر محاولات تصحيح المستندات الرجالية عند حسن الصدر، نهاية الدراية: ١١٤ ـ ١١٥؛ والملا علي كني، توضيح المقال: ٧٥ ـ ٨٢؛ والكجوري الشيرازي، الفوائد الرجالية: ٥٥، ٦٢ ـ ٦٦؛ والعلياري الشيرازي، بهجة الآمال ١: ٢٢ ـ ٢٩، وأبي الحسن المشكيني، وجيزة في علم الرجال: ٢٥ ـ ٢٨.

٤ ـ الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ٣٧٥؛ والحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٥٦.

ينبع من اللاوعي المعرفي والنفسي، وإلاّ فمردّه إلى ذلك الإطار المعرفي الذي ركّزنا عليه فيما سبق ليس إلاّ، فإنك إذا قلت لهذا المستدل: وما المانع من ذلك؟ لربما وجدته يعيد تكرار الدليل الأوّل أو ما يتواشج معه معرفياً، وسيأتي مزيد كلام حول ذلك.

رابعاً: إن قدماء فقهاء الشيعة ـ كما يقول الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وغيره ـ ما كان يرضى الواحد منهم بتمام روايات الآخر، حتّى لو كان أستاذه أو شيخه، بل ما كانوا يعتمدون إلاّ على أحاديثهم الخاصّة، ويكثرون الطعن في أحاديث غيرهم، فإذا كان هذا هو حال القدماء فما الذي يجدر أن تكون عليه حال المتأخّرين(١)؟ بل إنّ تأليف الطوسي والصدوق كتب الأخبار شاهد على عدم اعتدادهم النهائي بكتاب الكافي(٢)، بل لقد وصف الطوسي بعض رواياته بالضعف تارةً والشذوذ أخرى(٣).

وبهذا يحمل البهبهاني على هذه المدرسة في شدة أخذها بالروايات بالقول: يعتقدون بعصمة الراوي حتّى لو كانت روايته تدلّ على عدم عصمة المعصوم!(٤)، وبهذه الملاحظة يدخل البهبهاني في السياق العقلاني لفهم التراث وإسقاط القداسة المطلقة والعصمة العاصمة عنه، فيغدو الرواة قابلين للخطأ والالتباس، بل والكذب والدسّ والافتراء.

لكن الكركيّ يحاول التخلّص من مسألة نقد القدماء لروايات بعضهم البعض بالقول: إن التضعيف نسبي، أي هم يرون وجود رواية معارضة أصحّ لهذا يضعّفون الأولى(٥)، وهو افتراض إذا صحّ أحياناً فلا دليل على صحّته في كثيرٍ من الأحيان.

خامساً: إن جلّ أخبار الكتب الأربعة ـ كما يقول الوحيد ـ لا يسلم من اختلال سندي أو متني أو غيرهما، فكيف يكون هناك يقين بتمام روايات هذه الكتب(٦)؟! وهذه

---

١ ـ الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٢٩٥ ـ ٢٩٦؛ وجعفر كاشف الغطاء، الحق المبين: ٣٢، ٣٥؛ وله أيضاً: كشف الغطاء ١: ٢٢٠؛ ومحسن الأعرجي الكاظمي، شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم: ٧؛ وعبدالنبي الكاظمي، تكملة الرجال ١: ٣ ـ ٤؛ والميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ١٢٠، ١٢٣ ـ ١٢٤؛ والملا علي كني، توضيح المقال: ٦٣؛ والشهرستاني، غاية المسؤول: ٤٠٦؛ ومحمد سند، بحوث في مباني علم الرجال: ٢٢ ـ ٢٦.

٢ ـ مرتضى العسكري، معالم المدرستين ٣: ٣٥٦.

٣ ـ أحمد العلوي العاملي، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار ١: ٦.

٤ ـ الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢٩٦؛ وانظر له حول تضعيف القدماء روايات أنفسهم وبعضهم البعض الرسائلَ الأصولية: ١٥٦ ـ ١٥٩، ١٧٥ ـ ١٧٦.

٥ ـ الكركي، هداية الأبرار: ٢٠ ـ ٢١.

٦ ـ الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢٩٥؛ وله أيضاً: الرسائل الأصوليّة: ٤٤ ـ ٤٩، ١٩٣؛ وراجع: الملا علي كني، توضيح المقال: ٥٩؛ ومحمد صادق بحر العلوم، المقدّمة لتكملة الرجال للكاظمي ١: ٢٧؛ والكاظمي نفسه في التكملة ١: ٢٥ ـ ٢٧.

الملاحظة التي يسجّلها الوحيد مهمة، سيما وأن المحدّث البحراني نفسه يصرّح بحقيقة خطيرة في هذا المجال ـ عن طريق العَرَض في أحد أبحاثه الفقهيّة ـ فهو يقول: «الظاهر أنّ هذه الزيادة [في إحدى الروايات] سقطت من قلم الشيخ [الطوسي] كما لا يخفى على من له أنس بطريقته، سيما في التهذيب، وما وقع له فيه من التحريف والتصحيف والزيادة والنقصان في الأسانيد والمتون، بحيث قلّما يخلو حديث من ذلك في متنه أو سنده، كما هو ظاهر للممارس»(١).

وليس المحدّث البحراني وحده من الأخباريين الذين أقرّوا بذلك، بل إنّ نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) يقرّ بهذا الواقع لا عن طريق العرض بل عند بحثه في نفس هذه المسألة، ويرى ذلك مضعّفاً لوجهة نظر الأخباريين في الموضوع، قال: «من تتبّع نُسخ التهذيب مثلاً يرى أنّ الحديث الواحد يختلف فيه ألفاظه على اختلاف النُسخ بما يتفاوت به المعنى، وكذلك بقيّة الأصول»(٢)، ذاكراً نماذج عدّة على كلامه، من أهمّها اختلاف ألفاظ الصحيفة السجّادية، واختلاف قراءات القرآن، مع أنّ أهميتهما لا تخفى على أحد(٣).

وهذه الحقيقة التي يعبّر عنها البحراني بكلمة «قلّما» يحسمها أحد الأعلام الرجاليين المعاصرين وهو آية الله السيد موسى الزنجاني فيما نقله عنه محمد رضا رضوان طلب، حيث يؤكّد على أن كلّ سطر في الكافي فيه هذا الارتباك، بالتعويض المخلّ بالمعنى(٤).

هذه المعطيات الميدانية، وحقائق عالم النُسخ والمخطوطات تجعل الجزم بصدور هذه النصوص جميعها بشكل سالم وسليم ضعيفاً.

ويعزّز الأصوليون موقفهم النقدي باختلاف الكتب الأربعة في بعض الروايات متناً وسنداً، بل اختلاف حتّى الكتاب الواحد نفسه عندما يذكر روايةً واحدةً مكرّرة، وأكثر هذه الكتب اختلافاً هو كتاب التهذيب للطوسي، فكيف يمكن ـ مع ذلك ـ التصديق بهذه الروايات جميعها على نحو اليقين؟!(٥).

---

١ ـ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ٤: ٢٠٩؛ نعم، يرى الباحث أبو الفضل البرقعي أن كلام صاحب الحدائق هنا صحيح لكنه يشتمل على بعض المبالغة، فراجع له: عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ٨٦٨.

٢ ـ نعمة الله الجزائري، منبع الحياة: ٦٥.

٣ ـ المصدر نفسه: ٦٥ ـ ٦٦.

٤ ـ محمد رضا رضوان طلب، خبر الواحد مستنده وحجيّته: ٥٤.

٥ ـ الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٥.

ولعلّ بإمكان الأخباري أن يناقش ـ للانتصار لخصوص يقينية الصدور ـ بمسألة تواتر القرآن الكريم، حيث ذكروا هناك أنّ تواتره يراد منه تواتر جسم الآية، بغض النظر عن نقاطها وتشكيلها وما شابه ذلك(١)، إذ ربما تخفّف هذه الإجابة من حجم الصورة التي يقدّمها الأصولي، إذا كانت تنفع في النص القرآني نفسه.

سادساً: لو كان مثل الطوسي جازماً بأمر رواياته لما اختلفت فتاواه هو نفسه أخذاً بهذه الرواية تارةً، وبتلك أخرى، فهذا معناه أنّه يريد بالصحّة الرجحان لا اليقين والثبوت الواقعي(٢)، ومن هنا لا معنى لليقين في الروايات جميعها بعد اختلافها هي نفسها، سيما وأننا نعلم أن مصنّفي الكتب الأربعة كان هدفهم جمع ما أحسنوا الظنّ به؛ خوفاً من اندراس الحديث، موكلين أمر التحقيق فيه إلى النقّاد والباحثين(٣).

وهذا الكلام الذي يذكره السيد نور الدين العاملي (١٠٦٨هـ) في نقده على الفوائد المدنية، لا يبدو ـ بهذه الصيغة ـ موفّقاً، فإن تغيّر الآراء ـ إذا لم يكن لتغيّر فهم معنى الحديث مما لا يضرّ باليقين بصدوره، كما هو الحال مع النص القرآني ـ فقد يقع من باب الترجيح، وهذا معناه اليقين بصدور روايتين مختلفتين، غاية ما في الأمر، أنّ واحدةً منهما ربما جاءت على نحو التقية فأخذ بها الطوسي غير ملتفت، ثم انتبه إلى ضرورة ترجيح الأخرى، وهذا ترجيح لا يقع بلحاظ السند، بل بلحاظ ما يسمّى في علم أصول الفقه: جهة صدور النص وأنه على نحو التقية أو ما شابه، نعم ربما كانت بعض المصاديق لا تتحمّل هذا التبرير، لكنه كان من المفترض بيانها، وأمّا سوق الكلام مساقاً عاماً فلا يعطي للأخباري نتيجة.

وأمّا الحديث عن أنّ أصحاب الكتب الأربعة كان همّهم جمع الحديث خوفاً من اندراسه، فهذا الكلام نقبله في الإطار العام للمحدّثين والمصنّفين ذلك العصر، بل ونعزّزه بأن الصدوق نفسه في مقدّمة الفقيه ـ كما مرّ ـ ينصّ على أنّه لا يقصد في كتابه هذا قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، وهذا معناه أنّ الحالة المتعارفة في ذلك العصر كانت جمع كل ما وصل للمحدّث وتدوينه في كتابٍ له كما يذكر السيد محسن الأعرجي(٤)، وهذا ما تؤكّده نصوص السيّد المرتضى المتقدّمة سابقاً عند حديثه عن المشتغلين بالحديث

---

١ ـ أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٥٦ ـ ١٥٧.

٢ ـ نور الدين الموسوي العاملي، الشواهد المكيّة: ٢٧٦.

٣ ـ المصدر نفسه: ١١٢، ١٢٤، ١٣١ ـ ١٣٢.

٤ ـ محسن الأعرجي، وسائل الشيعة في أحكام الشريعة: ٩؛ وله أيضاً، شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم: ٧؛ ويذكر الأعرجي استفهاماً: لماذا لم يستثن الصدوق من هذا التعميم الذي ذكره كتابَ الكافي؟!

مقابل المحقّقين وعلماء الكلام(١)، ومثلها نصوص الشيخ المفيد(٢).

لكنّ تطبيق هذه الظاهرة على أصحاب الكتب الأربعة وبعض المصنّفين الآخرين لا يمكن أن يمرّره الأخباري بهذه البساطة، لأنّ المفروض أنّه قد قدّم لنا نصوصاً صريحة في مقدّمات هذه الكتب، سيما منها نصّ الصدوق في الفقيه، فكيف يمكن الردّ عليه بإثبات مثل هذه الظاهرة العامّة، دون ملاحقة خصوصيات مصنّفي الكتب الأربعة؟! سيما وأنّ الكتب الأربعة كانت ذات طابع موسوعي ومرجعي، فاحتمال خروجها عن مسار الوضع العام، واتخاذها ظرفاً استثنائياً أمر وارد جداً ومحتملٌ بقوّة أيضاً حتى لو لم نقبل به في نهاية المطاف.

نعم، ظاهرة اختلاف الحديث بهذه الكثافة يبعد جداً معها التصديق بالصدور، وهذا أمرٌ ينبني عندنا على عملية نقديّة للتوفيقات التي سردها العلماء في شأن الأحاديث، سيما تجربة الاستبصار للطوسي، التي اشتملت على توفيقات غير واضحة في متانتها ومنطقيّتها.

لقد حاول الأخباريّون أن يصوّروا كلّ هذه الاختلاف العظيم في أمر الرواية نتاجاً لفعل عمدي من جانب الأئمة عليهم السلام ليقع انقسام في الواقع الشيعي، والسبب ليس هو ممارسة الإمام للتقية عندما يصدر نصاً، بل سعيه من وراء إيجاد هذا الافتراق في الحياة الشيعية أن يزهد الحكّام في أمرِ الشيعة فيذروهم وشأنهم، وهذه النظرية لاحت في كلمات الأمين الاسترآبادي، لكنّها خضعت لتنظير مركّز مع المحدّث البحراني في مقدّمات الحدائق(٣)، إلا أن اعتقادنا هو أنّ هذه الصورة ليست صحيحةً بكامل مفرداتها، ولا نطيل في سرد مناقشة هذه النظرية الهامّة فعلاً، والتي نعتبرها ـ وفاقاً للأعرجي الكاظمي(٤) ـ محاولة من الأخباريين لتبرير الأخذ بالنصوص جميعاً.

سابعاً: إنّ الصدوق يذكر أنّه اعتمد على الكتب المشهورة، وقد أدّى ذلك إلى تصوّر أنّه قد أخذ أحاديثه من مصادر معروفة النسبة لأصحابها مما يلغي الحاجة إلى البحث حول الأسانيد ونقدها، لكن السيد حسن الصدر رَصَد ـ في محاولة ملفتة ـ حركة روايات الصدوق في «الفقيه»، فلاحظ أنه أكْثَرَ الرواية عن ثلاثة وعشرين شخصاً، فيما روى معدّل ثلاثين حديثاً عن ثلاثة أشخاص، ومن واحد وعشرين حديثاً إلى خمسة وعشرين

---

١ ـ السيّد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٦ ـ ٢٧، ٢١١.

٢ ـ المفيد، المسائل السروية: ٧٣.

٣ ـ الاسترآبادي، المسائل الظهيرية: ٥٧١؛ والبحراني، الحدائق ١: ٥ ـ ١٤؛ وله أيضاً: الدرر النجفية ٢: ٣٢٥.

٤ ـ محسن الأعرجي الكاظمي، شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم: ٤.

روى الصدوق عن عشرة أشخاص، ومن سبعة عشرة إلى عشرين حديثاً روى عن عشرة أشخاص، وكان عدد الذين روى عنهم خمسة عشر حديثاً أو ستة عشر حديثاً ستة أشخاص، أما من روى عنهم ثلاثة عشر أو أربعة عشر حديثاً فكانوا تسعة أشخاص. وهكذا يبلغ السيد الصدر ثلاثة روايات أو أربع فيذكر أسماء ستين شخصاً، وأما من روى عنه الصدوق خبراً أو خبرين فيبلغ عددهم ثلاثة وثلاثين شخصاً، وأما أصحاب الخبر الواحد فعددهم حوالي ١٤٤ راوياً، ثم يقول الصدر: «وإذا وقفت على هذا الاستقصاء الذي يسّره الله جلّ جلاله بفضله وكرمه، يظهر لك أنّ الصدوق ﵀ لم يفِ بما وعده في أوّل كتابه، من أنّه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعوّل وإليها المرجع، لأنه روى عن جماعات غير مشهورين، ولا كتبهم مشهورة، وقد رأيت التقي المجلسي قد تفطّن لذلك..»[1].

ثامناً: إنّ تأليف كتاب للهداية لا يعني القطع بتمام ما فيه، فها هم علماؤنا على مرّ التاريخ يؤلّفون الكتب رغم قولهم بأنّ فيها أخبار آحاد ظنية، فأيّ ضير في ذلك؟![2]

٥ ـ الإجماع الشيعي على الرجوع إلى الكتب الأربعة

الدليل الخامس: إجماع علماء الإمامية على اعتبار الكتب الأربعة واعتمادها والعمل بها، والشهادة بكونها منقولةً عن الأصول الأربعمائة المجمع عليها، كما يقول الحرّ العاملي، بل إنّ هذا الأمر يصرّح به حتّى الشهيد الثاني والشيخ البهائي، فهو إقرار منهم[3].

يقول الشهيد الثاني: «وكان قد استقرّ أمرُ المتقدّمين، على أربعمائة مصنَّف، لأربعمائة مصنِّف، سمّوها: الأصول، وكان عليها اعتمادهم، ثم تداعت الحال إلى ذهاب معظم تلك الأصول، ولخّصها جماعة في كتب خاصّة، تقريباً على المتناول، وأحسن ما جمع منها: الكتاب الكافي لمحمّد بن يعقوب الكليني، والتهذيب للشيخ أبي جعفر الطوسي، ولا يستغنى بأحدهما عن الآخر..»[4].

---

[1] ـ حسن الصدر، نهاية الدراية: ٥٥٢ ـ ٥٦٩؛ وحول عدم وفاء الصدوق بما وعد به في بداية كتابه راجع: البهبهاني، الرسائل الأصوليّة: ١٥٩؛ وعبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٨، وقد نسب المامقاني هناك إلى المحدّث البحراني نفسه أنّه نصّ على عدم وفاء الصدوق في أربعين مورداً من كتابه «الحدائق الناضرة».

[2] ـ الميرزا أبو القاسم النراقي، شعب المقال في أحوال الرجال: ١٢.

[3] ـ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسيّة: ١٠؛ وراجع الكركي، هداية الأبرار: ٥٤؛ والبحراني، الدرر النجفية ٢: ٣٢٧ ـ ٣٣١.

[4] ـ الشهيد الثاني، الرعاية: ٦٤؛ وراجع: البهائي، الوجيزة: ١٥ ـ ١٨.

وهذا الدليل لا يراعي طبيعة تكوّن مفهوم ظنية الأسانيد والروايات عند أقطاب مدرسة العلامة الحلّي، فالإجماع إن قُصد به اتفاق الإمامية على أصل وجود روايات صحيحة في الكتب الأربعة مستقاة من الأصول الأربعمائة، فهذا ما لا ينكره أحد من الأطراف كافّة، وأما إن أريد انعقاده على تمام مرويات هذه الكتب فإن مثل العلامة حتّى لو أقرّ بهذا الإجماع لن يراه حجّةً عليه، لأن المفروض أنّ الإجماع قام في ظل انفتاح القرائن، واليوم قد تلاشت كما يصرّح الشيخ حسن والشيخ البهائي، فلا معنى للإجماع على الاعتبار التام نتيجة اليقين بالصدور الناتج من قرائن على شخص لم تقم عنده هذه القرائن، ويحتمل أنّها لو قامت لما أورثته اليقين، فالإجماع إنما انعقد على اليقين، وهو حالة نفسية لا يتمتّع بها مثل الأردبيلي وصاحب المدارك حسب رأيهم.

وهذه المناقشة تقوم على ما خرجنا به من نتائج في الفصل الثاني من هذا الكتاب، وربما نفع الاستدلال بالإجماع من باب الجدل إذا تمّ أن الشيعة كانت عاملةً بروايات الكتب الأربعة كافّة، وذلك في حقّ مثل العلامة الذي يؤمن بأنّ الخبر الظني كان حجّةً معمولاً به في القرون الأولى بعد الغيبة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٦ ـ ظاهرة التوجيه الديني أو الأمر بحفظ الحديث وتدوينه ورعايته

الدليل السادس: الأخبار المتواترة بنصح الأئمة عليهم السلام للشيعة بتدوين ما يسمعونه وضبطه ونشره، فإنّ ذلك يعني انصياع الشيعة عادةً لذلك، ومن ثم انتقال التراث إلينا دقيقاً مضبوطاً نتيجة هذا الاهتمام(١).

وهذا الدليل لم يقنع الأصوليين والرجاليين(٢)، لأنّ معنى حثّ الأئمة عليهم السلام هو ظهور حالة في المجتمع الشيعي، تُعنى بأمر الحديث وتدوينه، لكنّ هذا لا يعني صحّة كل ما وصل إلينا، لاحتمال دخول كذّابين على الخط، واحتمال اختلاط الأمور، فهذه الأدلّة إذا أريد لها أن تثبت شيئاً فإنّها تثبت وجود أحاديث صحيحة صادرة عن أهل البيت عليهم السلام في مصادر الحديث الشيعية، أمّا ما هو عددها وأين هي؟ فهو ما يحتاج إلى معايير للضبط والتمييز.

---

١ ـ الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٢٦، ١٣٧ ـ ١٣٩، ٢٧٣؛ وله أيضاً، الحاشية على التهذيب، مخطوط، الورقة رقم: ١٢ و٩٧ و١٠٠؛ والحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٥٣؛ وله أيضاً: هداية الأمّة ٨: ٥٨؛ والكركي، هداية الأبرار: ٨٥؛ والبحراني، الحدائق ١: ١١.

٢ ـ انظر عبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٨٠.

٧ ـ توفّر عناصر اليقين في العصر المتأخّر

الدليل السابع: إنّ قرائن القطع المتوفّرة حالياً توجب اليقين برواياتنا، وقد بلغ بها الحرّ العاملي ٢١ قرينة، كموافقة الكتاب، والسنّة المعلومة، وإجماع المسلمين، وإجماع الإمامية، والمشهور بين الإمامية، وكون بعض الرواة من أصحاب الإجماع، ووجود الخبر في الكتب الأربعة، وعدم احتمال الخبر للتقية و...[١].

ومن الواضح أن هذه جميعها ـ على ما بيناه سابقاً ـ قد تعرّضت لنقدٍ منذ زمن الشهيد الأوّل، فهي لا تفيد اليقين، إذ مجرّد موافقة الكتاب، لا يعني صدور الحديث دائماً فينبغي ممارسة عقلية نقادة في هذا المجال كما فعله الأصوليون، ولقد علّق الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) على ادعاء العلم هنا بالقول: «لا وجه له وإنكاره [أي إنكار ذلك الذي قلناه] مكابرة»[٢].

وبهذا ظهر أنّ المدرسة الأخباريّة حاولت الارتداد على نقد السنّة من جانب مدرسة العلامة بالتأكيد على يقينيتها، إلاّ أنّ هذه المحاولة ـ كما لاحظنا ـ تعرّضت لنقد شديد جداً من جانب المدرسة الأصوليّة والرجاليّة، دون أن تتلاشى هذه المقولة، والشاهد على عدم تلاشيها ـ علاوةً على وجود بعض القائلين بها حتّى عصرنا الحاضر[٣] ـ ما ينقله السيّد الخوئي (١٤١٣هـ) عن أستاذه الميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ) أحد أعلام الحركة الأصولية، وصاحب إحدى أكبر المدارس الأصولية الشيعية الحديثة، من أنّ النقاش في أسانيد الكافي وصحّته حرفة العاجز[٤]، فإن هذا النقل ـ وما يُنقل عن المحقق النراقي صاحب المستند من قطعية الكتب الأربعة[٥] ـ وكذلك ما قيل عن النزعة الوثوقية عند

---

[١] ـ الحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٤٣ ـ ٢٤٧؛ وله أيضاً: هداية الأمّة ٨: ٥٦٧، ٥٧٧ ـ ٥٧٨؛ وانظر: الكركي، هداية الأبرار: ٨٢ ـ ٨٩؛ وأتى على ذكر هذه القرائن الفيض الكاشاني، الوافي ١: ٢٢ ـ ٢٣.

[٢] ـ جعفر كاشف الغطاء، الحق المبين: ٣٥.

[٣] ـ من أمثال الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ) في كتابه: الأعلام الهادية الرفيعة في اعتبار الكتب الأربعة، حيث ذهب إلى اعتبار هذه الكتب.

[٤] ـ الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٨٧، لكننا لم نجد هذا الكلام مدوّناً في مكان من كتب النائيني، ولعلّ الخوئي سمعه منه مشافهةً كما هو ظاهر تعبيره، وإن كان للنائيني كلام يجعل من البعيد جداً القول بصحّة الكتب الأربعة جميعها، بل يرى أن هذا القول ما كنّا نتوقعه من المتأخرين، فراجع له فوائد الأصول ٣: ١٥٩.

[٥] ـ راجع: عبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٩، لكننا نقف عند هذا النقل إن أريد به قطعية الكتب، والذي وجدناه مؤيداً له هو جملة عابرة في كتاب المستند ١٧: ٢٣١، حيث يقول: «والإيراد عليها تارةً بضعف السند وهو ـ بعد وجودها في الكتب الأربعة ـ عندنا باطل»، إذ قد يدّعى أنّه يرى يقينيّة الكتب الأربعة، لكنه مردود، أولاً: باحتمال اعتقاده باعتبار الكتب الأربعة لا بيقينيّتها كما ذهب إليه مثل المجلسي والجزائري من الأخباريين، وثانياً: باحتمال إرادته ورود هذه الرواية في جميع الكتب الأربعة.

الشيخ الهمداني (١٣٢٢هـ)[1] لهما دلالاتهما التي تؤكّد أنّ المدرسة الأخبارية قد تركت آثاراً كبيرة حتّى على خصومها الرئيسيين ولو لم تكن الآثار على نحو المطابقة التامّة، بل يذهب الرجاليّ المعاصر مسلم الداوري إلى القول بأن الكثير من الأصوليين قالوا بصحّة الكتب الأربعة[2]، ولا ندري ماذا يقصد بالكثير.

وهي، رواية البصري حيث نقل هو نفسه قبل أسطر وجودها في الكافي والتهذيب والفقيه (والاستبصار أغلبه من التهذيب كما هو معروف)، فيكون ذلك قرينة اليقين عنده أو الاعتبار، لا أنّ الكتب الأربعة يقينية، فإنّ هذا الاحتمال نجده بعيداً منه، إذ كثيراً ما يتكلّم عن أخبار الآحاد وينظّر لها، فراجع العوائد ٤٣٩ ـ ٤٧٦، وهو مجتهد متمرّس، علاوة على أنّه صرّح في العائدة الواحدة والأربعين من عوائد الأيام: ٣٦٠ بالقول: «وأمّا الأخبار فمن الأمور الواضحة أنّه ليس في هذه الأزمان خبر متواتر أو محفوف بالقرينة العلمية على مطلب..» كما صرّح بظهور فساد دعوى القطعية أيضاً في عوائد الأيّام: ٣٥٦، ولم أعثر على كلامٍ له يؤيّد بصراحة ذهابه إلى مقولة الأخباريين، وإن كان وثوقه بالنصوص الروائية واضحاً. حتى أنه ذهب إلى أصالة الأخذ بالخبر إذا لم يقم على بطلانه شاهد. فراجع: عوائد الأيام: ٤٥٣، وتمام الفائدة الخامسة والأربعين: ٤٣٩ ـ ٤٧٦؛ ويؤيده في ذلك الطباطبائي في مفاتيح الأصول: ٣٣١، على نحو الميل.

[1] ـ يفهم السيد الخوئي من الشيخ رضا الهمداني ذهابه إلى عدم الحاجة لعلم الرجال للقطع بصدور أخبار الكتب الأربعة أو الاطمئنان، وذلك في كتاب الاجتهاد والتقليد من التنقيح: ٢٥ ـ ٢٦، ويستند الخوئي إلى نصّ للهمداني يقول فيه: «ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية على اتّصافها بالصحّة المصطلحة، وإلا فلا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عدالة رواتها على سبيل التحقيق لولا البناء على المسامحة في طريقها والعمل بظنون غير ثابتة الحجيّة، بل المدار على وثاقة الراوي، أو الوثوق بصدور الرواية، وإن كان بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدوّنة في الكتب الأربعة أو مأخوذة من الأصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها، وعدم إعراضهم عنها..» (مصباح الفقيه ٩: ٦٠)، ويقول الهمداني في موضعٍ آخر في ردّ بعض الروايات: «مضافاً إلى عدم صلاحية مثل هذه الأخبار الغير المدوّنة في الكتب الأربعة لإثبات حكم شرعي ما لم يتضد بعمل الأصحاب..» (مصباح الفقيه ١٤: ١١٠).

لكننا نعتقد ـ وسيأتي في الفصل القادم إن شاء الله ـ إنّ مثل المحقق الهمداني غير قائلين بيقينية الكتب الأربعة أو الاطمئنان بصدور جميع رواياتها، وإن كانوا أقلّ تشدّداً من مثل مدرسة الخوئي نفسه، وإنّما يذهبون إلى نظرية الوثوق المتعدّدة العوامل غير المقتصرة على السند، وكون الرواية في الكتب الأربعة مقوّ لها لا موجب لحسم النـزاع دائماً فيها، كما أن خروجها عن نطاق الكتب الأربعة مفقدُها درجةً من القوّة، وهذا ليس أخذاً بنظريّة الأخباريين، وإنما أخذٌ بحال المدرسة السابقة على العلامة الحلّي على نطاق مخفّف، وسيأتي.

واستشهادنا الموجود في المتن أعلاه قائمٌ على ما قيل، وإلا فنحن نتحفّظ على أكثره، إلاّ إذا قصد الاشتراك مع الأخبارية في نزعة الوثوق العامّة.

[2] ـ مسلم الداوري، أصول علم الرجال: ٣١؛ وفي غاية المسؤول للأردكاني بتقرير الشهرستاني: ٤٠٠، تصريح بذهاب بعض الأصوليين إلى قطعية الكتب الأربعة.

كما أنّ الأخبارية حاولت الالتفاف على نقد أدلّتها بالقول: إن بعضها وإن كان ضعيفاً إلاّ أن مجموعها يوصل إلى النتيجة(١).

وقبل أن نختم هذا المقطع من البحث من المناسب جداً أن أنقل نصاً معبراً للشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، إنّه نصّ يحاول أن ينقضّ على توظيف الأخباريين مقولة الاحتياط لنصرة مذهبهم، وهي مقولة كثيراً ما نجد المتمسّكين بالنصوص الرافضين لحركة العقل يرجعون إليها ويشلّون انطلاقة التفكير والوعي بها، يقول كاشف الغطاء: «وهذا [أي أن سبيل الأخباريين موافق للاحتياط] من الاشتباه الظاهر، فإنّ الآخذين بالاحتياط هم المتأمّلون المتدبّرون فيما يصلهم من الأخبار، ولا يعملون عليها إلا بعد أن ينقدوها نقد الدرهم والدينار، ولا يسمعون كلام كلّ ناظر، ولا يصغون إلى كلّ ناعق، وهم المجتهدون الذين أشغلوا أنفسهم في الليل والنهار، وصرفوا أعمارهم بنقد الأخبار، وعرضها على كتاب الله وسنّة النبيّ المختار صلوات الله عليه وآله الأخيار»(٢).

التراجع الأخباري من اليقين إلى الظنّ المعتبر شرعاً

ثمّة كلمات كثيرة حول تراجع في الموقف الأخباريّ في موضوع يقينية السنّة، فقد ذكر أنّ الأخباريين بعد قولهم بيقينيّة ما في الكتب المعتمدة أو لا أقل الكتب الأربعة، تراجعوا إلى القول بأنّ ما فيها من روايات معتبرٌ بأجمعه وإن لم يكن يقينيّ الصدور، وقد لاحظنا بعض الكلمات تنسب إليهم القولين دون تصريح بالتراجع(٣)، فيما يصرّح بعضها الآخر بأنّ ذلك كان تراجعاً عن القول الأوّل(٤).

ويرى محمد تقي الإصفهاني (١٢٤٨هـ) أنّ الأخباريين خلطوا بين يقينيّ الصدور ويقينيّ الاعتبار والحجية، فوقعوا في هذه الالتباسات(٥).

ويحاول الشهرستاني (١٣١٥هـ) في «غاية المسؤول» أن يصوّر التراجع من العلم

---

١ ـ الفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٦٠؛ والحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ٢٦٥.

٢ ـ جعفر كاشف الغطاء، الحقّ المبين: ٤٢.

٣ ـ انظر: محمد حسين الإصفهاني، الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٨٧، ٢٩٨؛ والمامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٤؛ والملا علي كني، توضيح المقال: ٣٦؛ ويفهم من موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ١٢٣، حيث جعل القول باليقينية قولاً لبعض الأخباريّة؛ ومثله الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ٤٩ ـ ٥٠؛ والخوئي في معجم رجال الحديث ١: ٢٢؛ والمليباري التبريزي، بهجة الآمال ١: ١٣.

٤ ـ أحمد النراقي، عوائد الأيّام: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

٥ ـ محمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٣٨٨.

القطعي إلى العلم العادي(١)، لكنه تصوير مرفوض طبقاً للشواهد المتقدّمة التي نقلناها عن العديد من الأخباريين ومنهم الاستراآبادي والكركي، حيث تصرّح بأنّ مرادهم من الأوّل العلم العادي.

وأبرز موقف تراجعي أخباري يمكن التركيز عليه هو موقف محمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، فقد انتقد المجلسي ما يقال عن عرض كتاب الكافي على الإمام عليه السلام، معلّقاً بالقول: «لا يخفى ما فيه على ذي لبّ»(٢)، لكنّه سرعان ما يوازن موقفه قائلاً: «نعم، عدم إنكار القائم [المهدي] وآبائه يورث الظنّ المتاخم للعلم بكونهم راضين بفعلهم، ومجوّزين العملَ بأخبارهم»(٣)، وهكذا يعلن المجلسيّ في «مرآة العقول» موقفه الصريح بالقول: «الحقّ عندي: أنّ وجود الخبر في أمثال تلك الأصول المعتبرة ممّا يورث جواز العمل به، لكن لابدّ من الرجوع إلى الأسانيد لترجيح بعضها على بعض عند التعارض»(٤).

وهكذا تغدو مصادر الحديث الرئيسيّة معتبرةً يجوز العمل بها جميعها، لكن مع التنازل عن القول بيقينيّتها، أمّا أمر الأسانيد فغير هام، سوى في ترجيح نصٍّ على آخر.

هذا هو الموقف الوسطي للمجلسي، والذي يمكننا اعتباره اختراقاً رئيسيّاً في الجبهة الأخباريّة.

وثمّة جملة للفيض الكاشاني ينتقد فيها الاستراآبادي على غلوّه في يقينية الكتب الأربعة وكأنه لا يرتضي منه هذا المستوى من التشدّد(٥).

وإلى جانب المجلسي، نجد المحدّث نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) يوافق هو الآخر على مقولة الأصوليين ويردّ ـ صراحةً ـ على الأخباريين في هذا الموضوع، فبعد استعراضه موقفَي المدرستين يقول: «الظاهر أنّ الحقّ هنا مع المجتهدين..»(٦)، ويستند الجزائري ـ لدعم رأي الأصوليين بشكل رئيس ـ على ظاهرة اختلاف نُسخ كتب الحديث وألفاظها ووقوع التصحيف والتغيير فيها؛ لكي يؤكّد على أن القول بيقينيّتها لا يمكنه أن يفسّر

---

١ ـ الشهرستاني، غاية المسؤول: ٤٠٨

٢ ـ محمد باقر المجلسي، مرآة العقول ١: ٢٢.

٣ ـ المصدر نفسه.

٤ ـ المصدر نفسه.

٥ ـ الفيض الكاشاني، الحقّ المبين في كيفيّة التفقّه في الدين: ١٢.

٦ ـ نعمة الله الجزائري، منبع الحياة: ٦٥.

ظاهرةً كهذه أو أن ينسجم معها(١)، ويواصل الجزائري نقده لموقف الأخباريين من ناحية دعواهم يقينيّة الدلالة أيضاً، ويرى الاختلاف الهائل في تفسير مجمل النصوص الدينية الأولى، أي الكتاب والسنّة، مانعاً عن زعم يقينيّة الدلالات(٢).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ ـ المصدر نفسه: ٦٥ ـ ٧٢.

٢ ـ المصدر نفسه: ٧٢ ـ ٧٥.

الموقف الأخباري
من التقسيم الرباعي للحديث

بعد أن اتضحت أمامنا الصورة التي كوّنها الأخباريون عن السنّة المحكية من حيث الاعتقاد بيقينيّتها، صار من الطبيعي أن نتفهّم حملتهم العنيفة على التقسيم الرباعي للحديث، كما صار من الطبيعي تفهّم مبررات اللغة الحادّة التي استخدمها الاسترآبادي في نقده لشخص العلامة الحلّي، لقد كان الأمين الاسترآبادي عنيفاً جداً ـ كما يقرّ بذلك المحدّث البحراني على ما تقدّم وسيأتي معنا إن شاء الله تعالى ـ وسبب التركيز على العلامة هو تضعيفه ـ وفق رأي الأخباريين ـ من موقع السنّة ومكانتها. ولسنا نريد الاستشهاد على الحملة القاسية التي حملها الاسترآبادي على العلامة وبعض رجال مدرسته، فمراجعة الفوائد المدنية والحاشية على تهذيب الأحكام و... تغني عن سرد الشواهد هنا، لأنّها تضع القارئ في صورة واضحة عن الانفعال الغاضب للأمين الاسترآبادي ضدّ ما فعله العلامة وأنصاره.

وقد بيّنا بعض المبررات الموضوعية للأخباريين حينما شرحنا عوامل نشوء هذه المدرسة، فقد اعتبر الأخباريّون أن العلامة وأنصاره قد تأثروا بالفكر السنّي، فأخذوا مقولات هذا الفكر بدءاً من علم أصول الفقه وعلم الدراية وحتى نظريات الإجماع والعقل والتقسيم الرباعي و...

كانت قناعة الأخباريين قائمة منهجياً على أنّ المنتج الثقافي والفكري السنّي خاص ببيئته، ومن ثم لا معنى لتطبيقه في البيئة الفكرية الشيعية، فعندما يتحدّث الشيخ البهائي (١٠٣١هـ) في كتاب «الأربعون» عن تأخّر وقوع التدوين إلى ما بعد القرن الهجري الأوّل (١)، سرعان ما ينتقده الحرّ العاملي بأنّ ذلك ينطبق على الوضع السنّي بخلاف الشيعة الذين كان سلفهم على التدوين حتى في القرن الأوّل الهجري، ومن ثم فالبهائي مخطئ في هذا التعميم (٢). والسبب في خطئه هذا نفوذ المقولات السنية في الوسط الشيعي

---

(١) ـ الشيخ البهائي، الأربعون حديثاً: ٦٦، لكنّ البهائي عبّر هناك بقيل: إن تدوين الحديث من المستحدثات في المائة الثانية من الهجرة، ولم يجزم به.

(٢) ـ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

وتطبيقها بشكل خاطئ.

وهكذا يواصل الحرّ نقده بالتأكيد على أنّ ظاهرة التواتر واسعة الانتشار في مصادر الحديث الشيعية نتيجة الاهتمام العظيم بأمر الحديث ـ شيعياً ـ في القرون الهجرية الأولى، فيما الأمر ليس كذلك عند أهل السنّة(١)، وهو ما سيستفاد منه في نسف التقسيم الرباعي كما سنرى.

من هنا، نجد الاسترآبادي يتحدّث ـ في نصّ هام ـ عن مسار تاريخي في نشوء ظاهرة العلامة ومدرسته، فهو يرى أنّ ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني طالعا ـ في بداية الغيبة ـ كلام المعتزلة وأصولهم فنسجا على منوالهم، ثم جاء المفيد وأحسن الظنّ بهذين الرجلين أمام تلميذيه الطوسي والمرتضى، مما أدّى ـ بحسب رأي الاسترآبادي ـ إلى سريان قواعد السنّة في الفكر الشيعي، إلى أن جاء العلامة الحلّي فطالع كتب أهل السنّة، وأعجبه بعض ما فيها، فأورده لا لضرورة، لكن عن غفلة عن أن تلك الأمور المدرجة في مصنّفات السنّة مع مصطلحاتها لا ترد على مذهبنا(٢).

ويعلّل الاسترآبادي أنس العلامة بالنتاج السنّي بالسياسة التعليمية للسلطات الحاكمة في تلك الفترة الزمنية، إنّه يرى أن التدريس والعلم كان منحصراً في مدارس أهل السنّة نظراً لسيطرة الدول المنتمية للمذاهب السنّية، كان ذلك واقعاً يفرض على مثل العلامة الحلّي الدرس في وسط علمي سنّي، مما ترك أثراً فيما بعد ـ ولو من حيث لا يشعر ـ على شخصيّته العلمية(٣).

وهكذا يصرّح الحرّ العاملي بأنّ التقسيم الرباعي بالخصوص مأخوذ من كتب أهل السنّة(٤). كما يصرّح الفيض الكاشاني بأن التعايش والاختلاط ما بين الشيعة والسنّة أدّيا إلى نفوذ أفكارهم الأصولية وغيرها في أوساطنا(٥)، وأنّ السبب في الوقوع في الورطات هو نشوء جماعة من العلماء في بلاد أهل السنّة وبين أظهرهم، وسماعهم منهم كلمات عقلية استحسنوها فمزجوا بينها وبين نصوص أهل البيت عليهم السلام(٦). والأمر نفسه نجده مع الكركي حينما يطلق تسمية «اصطلاح العامة» ـ أي أهل السنّة ـ على التقسيم الجديد

---

١ ـ المصدر نفسه: ٢٦٠.

٢ ـ الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٢٣ ـ ١٢٤، ١٢٨؛ وانظر له: الحاشية على تهذيب الأحكام، مخطوط، الورقة رقم: ١٠٨.

٣ ـ المصدر نفسه: ١٧٣.

٤ ـ الحر العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٥٩.

٥ ـ الفيض الكاشاني، الوافي ١: ١٤ ـ ١٥.

٦ ـ الفيض الكاشاني، الشهاب الثاقب: ٩٢؛ وانظر: نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية ٣: ١٢٩.

مندّداً به[١].

وفي صورة تاريخية مكتملة في الوعي الأخباري عن ظاهرة التقسيم الرباعي، نجد الحسين بن شهاب الدين الكركي (١٠٧٦هـ) يفيض في سرد عناصرها، إذ يرى أنّ مرجع ذلك هو ابن إدريس الحلّي (٥٩٨ هـ) ناقداً له بالقول المنيف: «وما أوقعه في ذلك عدم التأمّل واعتماده على ما يظهر له من أوّل وهلة، كما هو شأن الشاب الذي لم تحنكه التجارب، ولم يمضّ على العلم بضرس قاطع، ولم يمارس الأمور كما ينبغي، لأنّه توفّي وهو ابن خمس وعشرين سنة[٢]، فما عساه أن يحقّق في هذا السنّ ما يجب تحقيقه»[٣]؟

وبعد ابن إدريس، اقتفى أثره اللاحقون وخلطوا ـ حسب رأي الكركي ـ «المعقول بالمنقول لكثرة اختلاطهم بالعامّة ـ أهل السنّة ـ وقراءة كتبهم ودراستها للتقيّة..»[٤].

ويضيف الكركي: «ثم وصل الحال إلى المحقق الحلّي الذي كان طريقه أوّلاً يقرب من طريق المتأخّرين في الأخبار[٥]، ثم لما انتبه لما فيه من الطعن على أكابر الطائفة وظهر له الحقّ رجع إليه، ووافق القدماء في كتاب «المعتبر» الذي ألّفه في آخر عمره»[٦].

ويقول: «ثم وصلت النوبة للعلامة، فأكثر البحث مع العامّة، ثم ألِفَ مباحثهم، لأنّها تستحسنها العقول، فألّف على نسقها.. لم يتأمّل العلامة كلام من تقدّمه من الخاصّة [الإمامية] كما تراه في زماننا»[٧].

ولكي يبرّر الكركي تجربة العلامة يقول: «إنّ ما أوجب الشبهة على العلامة أنّه كان حَسَن الاعتقاد بالشيخ [الطوسي]، ورأى في [كتاب] العدّة أنّه لا يجوز العمل بالآحاد، ولم يتأمّل ليعرف أنّه ما أراد أنّه لا يعمل بكل خبر كذلك، بل بأخبار خاصّة قبلها الأصحاب، ثمّ وصله كلام ابن إدريس من أنّ أكثر أحاديثنا آحاد، وما رآه في كتب العامّة من قلّة المتواتر، وشاهد تقسيم ابن طاووس الرباعيّ للحديث، ولا فائدة له إلاّ في الآحاد، فتوهّم أنّ أخبارنا آحاد، ونسب المرتضى إلى الشبهة، متوهّماً أنّه خالف القدماء، ولم يلتفت إلى كلام الشيخ من أنّه ليس العبرة بالسند فحسب»[٨].

---

١ ـ الكركي، هداية الأبرار: ٥٦.

٢ ـ هذا الكلام عن وفاته غير صحيح، راجع: علي همت بناري، ابن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي: ٢٨ ـ ٣٣.

٣ ـ الكركي، هداية الأبرار: ٩٤، وانظر: ٨ و٩.

٤ ـ المصدر نفسه: ٩٥.

٥ ـ لعله يشير إلى نصّ معارج الأصول.

٦ ـ الكركي، هداية الأبرار: ٩٥.

٧ ـ المصدر نفسه: ٩٥ ـ ٩٦.

٨ ـ المصدر نفسه: ٩٦ ـ ٩٧.

ويقول مكملاً صورة العلاقة بين العلامة الحلّي والفكر السنّي: «إنّ حصر الصحيح فيما رواه الثقة، كلّ ذلك من اصطلاحات العامّة وأقوالهم المبتدعة، لأنّه ليس عندهم خبر متواتر أو محتفّ، بل كلّ أخبارهم أخبار آحاد، فتوهّم أنّ أخبارنا مثلها، فقسّمها إلى الأربع... ثم اقتفى أثر العلامة من جاء بعده إلى يومنا»(١).

وهكذا يفرّغ الكركي علم الحديث والدراية من محتواه وشرعيّته فيقول: «إنّ علم الدراية قليل الجدوى عندنا بعدما حققناه، وبطل التقسيم الجديد... واشتبه بعض المتأخّرين ـ بسبب مطالعة كتب العامّة وما فيها من التدقيقات ـ فأجروا بعض قواعد الدراية على أخبارنا، وغفلوا عن طريق القدماء»(٢).

وبقيت هذه الغفلة عن طريقة القدماء ساريةً حتى على مثل الشهيد الثاني عند الكركي، إذ الشهيدين الأوّل والثاني مع المحقق الكركي صاحب جامع المقاصد ليسوا سوى مقلّدين للعلامة، بحسب رأي الكركي صاحب هداية الأبرار(٣).

وهكذا كان الشيخ حسن صاحب المعالم والشيخ البهائي أوّل من تنبّه ـ عند الكركي ـ لطريقة القدماء، لكنهم عذروا المتأخّرين في تقسيمهم(٤).

هذا الصورة التاريخية هي أكمل صورة تاريخيّة أخبارية للموقف وجدتها في مصادر الأخباريين، أحببنا نقلها، لتتضح معالم الموقف الأخباري أكثر فأكثر.

وعلى أيّة حال، فقد انتقد الأخباريون التقسيم الجديد، وقد لاحظنا أن ملاحظاتهم عليه كانت متطابقةً تقريباً مع براهينهم التي أقاموها على يقينيّة الكتب الحديثية. فالحرّ العاملي عندما يبحث في الفائدة التاسعة من فوائد خاتمة الوسائل حول قطعية الكتب المعتمدة يستعرض اثنين وعشرين دليلاً ويقول: «إنّ هذه الأدلّة تثبت ضعف الاصطلاح الجديد في تقسيم الحديث الذي تجدّد في زمن العلامة وشيخه أحمد بن طاووس»(٥). مما يدلّل على أن البراهين على يقينيّة الكتب هي بعينها براهين على بطلان التقسيم والعكس هو الصحيح، ومن ثم فلا نعيد ما أسهبناه سابقاً من الحديث عن تلك البراهين، والأمر نفسه نجده مع المحدّث البحراني في المقدّمة الثانية من مقدّمات الحدائق(٦).

لكنّ بعض هذه الأدلّة لم نذكرها هناك لارتباطها أكثر بجانب نقد التقسيم، ونأتي

---

١ ـ المصدر نفسه: ٩٧، ونحوه: ١٧؛ وانظر الأمين الاسترآبادي، الحاشية على تهذيب الأحكام، مخطوط، الورقة رقم: ١١٤ و١١٥.

٢ ـ الكركي، هداية الأبرار: ١٠١، ١٠٣ ـ ١٠٤.

٣ ـ المصدر نفسه: ١٠.

٤ ـ المصدر نفسه: ١١، ٥٧.

٥ ـ الحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٥١.

٦ ـ البحراني، الحدائق الناضرة ١: ١٤ ـ ٢٤.

على ذكرها هنا لنعرف طبيعة الردّ الأخباري على التقسيم الرباعي:

أولاً: إنّ الشيخ حسن والشيخ البهائي حاولا الاعتذار للمتأخرين بأنّ القرائن قد ضاعت في العصور المتأخّرة واندرست شواهد اليقين بالأخبار، من هنا سلك العلامة ومن بعده مسلكهم هذا تمييزاً للنصوص وضبطاً لآليات التعامل معها بعد ظاهرة الانسداد المعرفي هذه[1]، لكنّ هذا التبرير غير صحيح، فإنّ القرائن والشواهد ما تزال مفتوحة غير منسدّة[2] بل تجدّد بعضها، كيف وهل حصل الانسداد ـ كما يقول الحرّ العاملي ـ فجأةً مع العلامة أو شيخه؟ ألم يقرّ البهائي والشيخ حسن بأنّ المتأخرين ربما سلكوا مسلك المتقدمين في مصطلح الصحيح مما يعني إقراراً بوجود القرائن بعد العلامة؟[3].

ويرفع الكركي من وتيرة النقد على اعتذار صاحب المنتقى بالقول إنه مثل: «الغريق يتشبثّ بكلّ خشبة»، إذ بعد اعترافه بعمل القدماء على خلاف الاصطلاح الجديد، كيف جاز له ولغيره العمل بهذا الاصطلاح؟![4].

وهكذا يحاول الأخباري أن يُعدم أرضية هذا الاصطلاح بالقول ـ كما تقدّم عن الكركي ـ إنه جارٍ في أخبار الآحاد، وأخبارنا كلّها يقينية[5].

لكنّ الوتيرة المرتفعة للكركي، سرعان ما جاءت وتيرة أخرى على نفيها لتدافع عن اندراس القرائن، فقد شنّ السيد محسن الكاظمي الأعرجي (١٢٢٧هـ) هجوماً لاذعاً على الأخبارية، مدافعاً عن اندراس الشواهد قائلاً: «وأين من حظي بالقرب ممّن ابتلى بالبعد حتّى يدّعى تساويهما في الغنى والفقر، كلا، إنّ بينهما ما بين السماء والأرض، ولقد حدث بطول الغيبة، وشدّة المحنة، وعموم البليّة ما لولا الله وبركة آل الله لردّها جاهليّة، فسدت اللغات، وتغيّرت الاصطلاحات، وذهبت قرائن الأحوال، وكثرت الأكاذيب، وعظمت التقيّة، واشتدّ التعارض بين الأدلّة حتّى لا تكاد تعثر على حكم يسلم منه، مع ما اشتملت عليه من دواعي الاختلال، وليس هناك أحد يرجع إليه بسؤال، وكفاك مائزاً بين الفريقين قرائن الأحوال وما يشاهد في المشافهة من..»[6].

---

[1] ١ ـ الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ١٤؛ والشيخ البهائي، مشرق الشمسين: ٢٦، ٣٠ ـ ٣١؛ وانظر: محسن الأعرجي، شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم: ١٦؛ وهاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ٤٣.

[2] ٢ ـ الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١١٧؛ وله أيضاً الحاشية على تهذيب الأحكام، الورقة: ١٢، و٩٦ ـ ٩٧؛ والحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٠٢.

[3] ٣ ـ الحر العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٠٣، ٢٧٥، ٢٧٨؛ والفوائد الطوسية: ٥٢٤، ٥٣٥، ٥٤٥؛ وانظر اعتذار الاثنين في: المنتقى ١: ٣ و١٤؛ ومشرق الشمسين: ٣٢ ـ ٣٥.

[4] ٤ ـ الكركي، هداية الأبرار: ٦٢، وانظر: ٥٦ و٧٣.

[5] ٥ ـ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٢٣؛ والحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٦٢؛ والاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٢٢ ـ ١٢٣.

[6] ٦ ـ محسن الكاظمي الأعرجي، وسائل الشيعة في أحكام الشريعة: ٤.

نصّ بالغ الواقعية في قراءة المعرفة الدينية المبنية على النص، وهو ـ عندي ـ من أعظم النصوص الدالّة على القراءة الواقعية للعقل الأصولي النقّاد(١).

ثانياً: إنّ الطرق إلى كتب الأصول ليست إلاّ للبركة، ونحن على يقين «بأنّ ما في الكتب الأربعة مأخوذ من أصول قدمائنا، وإنّما جعل السند للبركة، ومجاراةً للعامّة بدل أن يقولوا: لا أسانيد لهم»(٢).

وهذه المناقشة مرجعها إلى المناقشة الأولى.

والظريف هنا أنّ الأخباريين يصرّون على أنّ ذكر السند كان للبركة ومجاراةً لأهل السنّة، فيما يرى الطرف الآخر أنّه شهادة صارخة على معيارية السند بنوع من أنواع المعيارية، وعدم يقينية الأخبار(٣).

ثالثاً: إننا مأمورون باجتناب طريق أهل السنّة حيث جاء في الحديث «فإنّ الرشد في خلافهم»(٤)، ونحن نعلم أنّ طريقة المتقدّمين تباين العامّة، أمّا الجديد فهو على وفقهم بل هو مأخوذ من كتبهم، فلزم الأخذ بطريقة المتقدّمين(٥).

وهذه المحاولة التي ذكرها الحرّ العاملي فيها بعض الغرابة، ولست أريد الخوض في تحليل تلك القاعدة المدّعاة، حيث ذكر حولها الكثير في مباحث التعارض من علم أصول الفقه الشيعي، لكنني أريد المناقشة في تطبيقها، فإذا كان صاحب المعالم يقول: إنّ القرائن قد اندرست، فكيف يمكن إلزامه بالعمل بالقرائن تحت ستار: إن الرشد في خلافهم، وإذا ناقشناه في القرائن واقتنع معنا فلا حاجة لهذا الاستدلال بعد ذلك، لأنّ من المؤكّد مع وجود قرائن القطع بالأحاديث أنّ الجميع سيعملون بها، فالمعركة الفكرية يجب أن تتمركز هناك، لا أن تحشد أدلّة غير مرتبطة بالموضوع.

رابعـاً: إنّ الاصطلاح الجديد يلزم منه تخطئة جميع الطائفة زمن الأئمة عليهم السلام وزمن الغيبة، لأنّ هذه الطائفة لم تعمل به قبل ابن طاووس(٦).

ويطوّر الكركي لغة هذه المناقشة بممارسة ترويع شديد حيث يقول ـ تارةً ـ: إنه يلزم من هذا الاصطلاح «جعل قدماء الفرقة الناجية من جملة الحشوية

---

١ ـ انظر هذه القراءة الواقعيّة أيضاً عند البهبهاني في الرسائل الأصولية: ١٦ ـ ٣٧، ومجمل ثنايا رسالة الاجتهاد والأخبار من هذا الكتاب.

٢ ـ الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١١٨، ٢٧٧؛ وله أيضاً الحاشية على تهذيب الأحكام، مخطوط، الورقة رقم ١٤ و٩٦ ـ ٩٧؛ وانظر: الحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٥٨؛ والكركي، هداية الأبرار: ٥٥ ـ ٥٦.

٣ ـ الملا علي كني، توضيح المقال: ٦١؛ والكاظمي، كشف القناع: ٢٠٨؛ ومحمد سند، بحوث في مباني علم الرجال: ٢٧ ـ ٢٩.

٤ ـ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، المقدّمة ١: ٨.

٥ ـ الحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٥٩؛ وهداية الأمّة ٨: ٥٨١.

٦ ـ الحر العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٥٩؛ وهداية الأمة ٨: ٥٨١ ـ ٥٨٢.

والكذّابين..»[١]، فيما يقول تارةً أخرى: «لا نفع لهذا الاصطلاح الجديد إلا الطعن في أئمة الحديث والتهمة لهم بعدم الضبط، بل الردّ عليهم وتكذيبهم، مع أنّهم رؤساء المذهب وأركان الدين، ونحن مأمورون بالرجوع إليهم...»[٢].

هذا هو الإطار المعرفي السيكولوجي الذي ركّزنا عليه سابقاً، منطق التقديس للتراث إلى حدّ يجعل مناقشة المتقدّمين بمثابة التكذيب، ولسنا نريد الوقوف عند هذا الكلام كثيراً، فإنّ القائلين بالتقسيم الجديد يصرّحون بأنّه لو تسنّت لهم القرائن لعملوا بها فكيف نقول: إن تقسيمهم يلزم منه تخطئة الطائفة التي يفترض أنّها عملت بالقرائن لتوفّرها عندها حسب رأي مثل الشيخ حسن والبهائي و..؟

إن مثل هذه النصوص تؤكّد المنهاجية المعرفية للاتجاه الأخباري، وتدلّنا على أنّ الانطلاقة النابعة من الخصوصية كان لها دور في توجيه الفكر الأخباري.

خامساً: إنّ اللازم من الاصطلاح الجديد فساد الشريعة، إذ لا يبقى معه إلاّ أقلّ القليل من الروايات، فيبطل الدين بذلك[٣]، بل يكون تدوين الروايات بنفسه عملاً عبثياً بل محرّماً[٤].

هذا هو الوجه نفسه الذي يستخدم عادةً ضدّ من يحاول نقد نظريّة السنّة[٥]، ولربما كان واقع تجربة مدرسة العلاّمة دليلاً على عكس هذا الكلام، فلم نلاحظ اضمحلال الدين ومفاهيمه مع أنصار هذه المدرسة، بل ومن كان أكثر تشدّداً منها، إذ كل نظرية لها ما يسندها كما أسلفنا عند الحديث عن مدعّمات الروايات عند أنصار مدرسة العلاّمة من مثل عمل الأصحاب أو ما شابه، بل لقد وجدنا مثل السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) من أبرز المتشدّدين في أمر الأسانيد مع عدم أخذه بنظريتي الجبر والوهن ولا بالشهرة الفتوائية.. كما سيأتي لم تكن نتائجه موجبةً لذلك القلق الذي انتاب الأخباري، رغم أنّ الخوئي قد ردّ عدداً هائلاً من الروايات وفق بناءاته الأصولية والرجالية.

إنّ دراسة تجربة مدرسة العلامة تؤكّد أنّ السند وإن غدا معياراً ذا أولوية أكبر من الماضي، إلاّ أن مجمل معايير أخرى كانت تشكّل صمامات أمان من حصول انشطارات

---

[١] ـ الكركي، هداية الأبرار: ١٠٠.

[٢] ـ المصدر نفسه: ٧٣ ـ ٧٤، وانظر: ٥٣.

[٣] ـ الحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٥٩ ـ ٢٦٠؛ وهداية الأمّة ٨: ٥٨٠؛ والبحراني، الحدائق ١: ٢١؛ وله أيضاً لؤلؤة البحرين: ٤٦؛ والدرر النجفيّة ٢: ٣٣٢؛ والكركي، هداية الأبرار: ٥٢.

[٤] ـ الحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

[٥] ـ وقد تخفّف هذه اللغة أحياناً أو تلطّف بالقول ـ كما ذكره بعض الباحثين المعاصرين ـ : إنّ إنكار المرتضى أخبار الآحاد حدّ من انطلاق الاجتهاد، فانظر: عدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

كبيرة، أشرنا إليها سابقاً، ولهذا يرى الملا علي كني (١٣٠٦هـ) أن نظرية الجبر بالشهرة تغيّر المعادلة هنا، وتلغي هذه الإشكالية من جذورها(١).

ولربما كان من المفترض بالمدرسة الأخباريّة أن تحاسب المفردات بعيداً عن الانفعال، فإن القلق والاضطراب والغضب كان مسيطراً عليها، لا أقلّ على بعض أبرز شخصيّاتها، فهذا المحدث البحراني أشهر معتدلي الأخباريّة يصف الشيخ حسن وصاحب المدارك بالقول: «قد سلكا في الأخبار مسلكاً وعراً، ونهجا منهجاً عسيراً، أمّا السيد محمد صاحب المدارك فإنّه ردّ أكثر الأحاديث من الموثقات والضعاف باصطلاحه، وله فيها اضطراب... [أما الشيخ حسن فإنه] بلغ في الضيق إلى مبلغ سحيق»(٢)، وهذا الاضطراب أو الغضب يمكنه أن يوتّر الموقف ويجانب بصاحبه الصواب أحياناً.

وهذا الموقف المتوتّر لا نزعم أنّ الأخباريّة وحدها تورّطت فيه، فبعض كلمات الأصوليين تبدو لنا مخجلة جدّاً، أشرنا لبعضها في الهوامش السابقة، وهذا ما يؤكّد أنّ الإفراط والتفريط لن يوصلا إلى نتيجة محمودة.

وأمّا الحديث عن عبثية التدوين أو حرمته، فهذا ما يمكن مناقشته بأنّ التدوين ـ حتّى على مبنى العلامة ومتشدّدي مدرسته ـ لم تُعدم الفائدة منه، كيف وكتاب المدارك والمسالك والتذكرة والمختلف والمنتهى والذكرى والدروس والروضة والمنتقى ومجمع الفائدة والبرهان ونهاية المرام وكتب متأخّري الأصوليين مشحونة من أوّلها إلى آخرها بالروايات، فكيف يقال: إن التدوين قد انعدمت فائدته على مبنى مدرسة العلامة؟!

ويشبه هذا الدليلَ دليلٌ آخر معاكس ذكره أحمد بن زين العابدين العلوي العاملي (ق١١هـ) في «مناهج الأخيار»، حيث ذهب إلى أنّ القول بيقينيّة الكتب الحديثية الرئيسيّة يعني بطلان علم الرجال(٣)، ونحوه ما ذكره الملا علي كني(٤)، ولم نفهم ما المشكلة في بطلان علم الرجال بعد ثبوت النصوص ذاك الثبوت الذي ولد علم الرجال لأجله؟!!

إنّ هذه السياقات النفسيّة التي تولد على أساس الترهيب من حدوث انهيارات في الفكر على تقدير رفض فكرةٍ ما أو الأخذ بأخرى، سمةٌ تطبع أغلب التيارات الدينية، وإن بدت في التيارات السلفيّة والنصيّة بشكلٍ أكبر.

سادساً: إنّ هذا الاصطلاح مستحدث مع العلامة أو شيخه فيكون اجتهاداً وظنّاً، فيكون مشمولاً لأدلّة حرمة العمل بالظنون(٥).

---

١ ـ الملا علي كني، توضيح المقال: ٦٧.

٢ ـ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين: ٤٥ ـ ٤٦.

٣ ـ أحمد العلوي العاملي، مناهج الأخيار في شرح الاستبصار ١: ٦.

٤ ـ الملا علي كني، توضيح المقال: ٤١ ـ ٤٢؛ وانظر عبدالله المامقاني، تنقيح الرجال ١: ١٧٥، ١٨٠.

٥ ـ الحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٦٢؛ وهداية الأمّة ٨: ٥٨٢؛ والاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٢٣

ولكن مثل هذه الملاحظة لا تبطل شرعية مدرسة العلامة، لأنّ هذه المدرسة تعتقد بأنّ لديها أدلّتها من آية النبأ وما شابه ذلك، فتكون ظنونها راجعةً إلى اليقين، ومن ثم لا يصحّ نعتها بالاجتهاد الباطل إلاّ على المباني الأخبارية التي لا يؤمن بها الطرف الآخر حسب الفرض.

وهذا الدليل يلوح منه المنحى السلفي، لأنّه يستوحي من حداثة المقولة بطلانها، فهو أشبه بالنزعة التي ترى مرجعيتها في الحديث القائل: «عليك بالتلاد وإيّاك وكلّ محدث لا عهد له»⁽¹⁾، أي عليك بالقديم.

سابعاً: إن إجماع الطائفة كان على نقيض هذا الاصطلاح، ومعلوم دخول المعصوم فيه⁽٢⁾.

ويمكن لبعض أنصار مدرسة العلامة التخلّص من هذا الإشكال ـ كما ذهب إلى تقميد هذا الجواب الخاقاني في كتاب «الرجال»⁽٣⁾ ـ بأنّ هذا الإجماع انعقد في ظرف وجود قرائن القطع حسب رأيهم، فكيف يستند إليه في ظرف عدمها؟

وعلى أيّة حال، لم نرد بسرد بعض المناقشات الانتصار لمدرسة العلامة بحرفيّة معطياتها، فلعلّنا لا نوافقها في مبدأ حجية خبر الواحد الظني، وإنما أردنا رصد مستوى ردّة الفعل الأصوليّة والرجالية، لتتضح معالم الصورة بشكل أفضل.

كانت هذه خلاصة المشهد الذي وقع مع الحركة الأخبارية، لكنّ نظرية السنّة في هذه الفترة لم تقف عند هذا الحدّ، بل تواصلت لتبلغ مبلغاً عظيماً، فظهرت نظرية نسمّيها هنا بـ «نظرية السنّة فقط» وإسقاط المرجعيات الأخرى، بما فيها مرجعية النص القرآني، وسوف نحاول دراسة هذه النظرية، كونها تمثل أرقى مستوى وصلته نظرية السنّة في الفكر الشيعي، قبل أن تتمركز في العصر الحديث على آليّات جديدة.

لكننا ـ قبل ذلك ـ نجد أنفسنا مضطرّين لتحليل ردّة الفعل الأصولية، والرجاليّة بصورتها التحليلية العامّة لكي نطلّ من خلال تضارب المواقف على المشهد التاريخي بشكلٍ أدقّ، وذلك بعد استعراض مجملَ التحوّلات الحديثية التي تركتها المدرسة الأخباريّة.

---

[١] ـ الكليني، أصول الكافي ٢: ٦٣٩، والرواية مرسلة.

[٢] ـ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ٢٦٣؛ وهداية الأمّة ٨: ٥٨٣.

[٣] ـ الخاقاني، الرجال: ٢١٨ ـ ٢١٩.

إزدهار السنّة أو التطوّرات الحديثية مع المدرسة الأخباريّة

لاحظنا سابقاً أنّ الشيعة كانت مهتمّة لأمر الحديث في القرون الأربعة الهجرية الأولى، وأنّ هذا الاهتمام قد بلغ أوجه مع مدرسة الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، وقد كاد أن يقضي نسبياً على هذا الاهتمام مع المرتضى والمفيد، لولا أنّ الشيخ الطوسي قد سلك سبيلاً وسطاً ـ كما قلنا ـ بين تياري العقل والنص في الفكر الشيعي، مؤلّفاً إلى جانب «الأمالي» كلاً من التهذيب والاستبصار، وقد تتالى الاهتمام الحديثي بشكل عادي أحياناً وبطيء خجل أحياناً أخرى، فلاحظنا تجربة ابن طاووس في كتاب «فتح الأبواب» وغيره، وقبلها تجربة ابن إدريس الحلّي مع «المستطرفات» وغير ذلك... إلاّ أنّ أمر الحديث بعد ابن طاووس والعلامة أخذ بالركود، ثم شهدنا ظهور علم الحديث مع الشهيد الثاني، لكنها بمجملها خطوات حديثية محدودة نسبةً لتجربة القرون الخمسة الأولى.

ويكشف لنا نصّ دالّ للشيخ حسن صاحب منتقى الجمان يخبرنا فيه عن سبب تأليفه كتابه هذا، إنه يقول: «والذي حدانا على ذلك ما رأيناه من تلاشي أمر الحديث، حتّى فشا فيه الغلط والتصحيف، وكثر في خلاله التغيير والتحريف، لتقاعد الهمم عن القيام بحقّه، وتخاذل القوى عن النهوض لتلافي أمره، مع أنّ مدار الاستنباط لأكثر الأحكام في هذه الأزمان عليه، ومرجع الفتاوي في أغلب المسائل الفقهيّة إليه، ولقد كانت حاله مع السلف الأوّلين على طرف النقيض ممّا هو فيه مع الخلف الآخرين، فأكثروا لذلك فيه المصنّفات، وتوسّعوا في طرق الروايات، وأوردوا في كتبهم ما اقتضى رأيهم إيراده، من غير التفات إلى التفرقة بين صحيح الطريق وضعيفه... وأنا أرجو من كرم الله تعالى الإمداد بالمعونة على ما أنا بصدده في هذا الكتاب من بذل الجهد في استدراك ما فات، وصرف الوكد إلى إحياء هذا الموات، ليكون مفتاحاً لباب الدراية الأشب، ومعواناً على بناء ربع الرواية الخرب..»(١).

فهذا النصّ يؤكّد أنّ تراجعاً في الاهتمام الحديثي قد وقع، لا أقل بعد العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، وهذا الأمر نراه طبيعياً جداً، انطلاقاً من عناصر عدّة أبرزها:

---

١ ـ الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ٢ ـ ٣.

أولاً: إن التوجّه العام بعد العلامة قد سار نحو نقد الأحاديث، فتعرّضت الأسانيد لعصف بليغ بها، بل يعبّر بعض الباحثين المعاصرين بالقول: «بقي الكافي على رأس الكتب الأربعة بنظر المتقدّمين من الفقهاء إلى أواخر القرن السابع الهجري الذي ظهر فيه العلامة الحلّي، ومن الطبيعي بدأت تلك الثقة للكافي تتضاءل على مرور الزمن، ولا يخفى ما للعلامة الحلّي من دور يذكر في تصنيف الحديث، حيث انفتح باب التشكيك في تلك المرويات على مصراعيه، فصنّف الحديث إلى أصنافه الأربعة، وعرض مرويات الكافي وغيره على أصول علم الدراية وقواعده، فما كان منها مستوفياً للشروط المقرّرة، أقرّوا العمل به والاعتماد عليه، وما لم يستوف الشروط المطلوبة ردّوه ورفضوه»[1].

وإذا كانت الأولويّة لإعادة النظر في الأحاديث وفق معايير جديدة، لا أقلّ في بعضها أو في بعض مستويات تطبيقها، فمن الطبيعي أن يتراجع وضع الحديث من حيث الاهتمام تراجعاً نسبياً.

ثانياً: إنّ تطوّر الفقه التفريعي بشكل مذهل مع العلامة في «المختلف»، وتطوّر الفقه المقارن معه في «التذكرة»، كان من الطبيعي أن يولّد اهتماماً بالبحث الفقهي والمتابعة الاجتهادية يفوق الاهتمام بإعادة ترتيب الحديث وما شابه ذلك، ومن هنا يلاحظ في تلك الفترة تضخّم المؤلّفات الاجتهادية كما هو الحال مع «الروضة البهيّة» و«مسالك الأفهام» للشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، و «مدارك الأحكام» للسيد العاملي (١٠٠٩هـ)، و «مجمع الفائدة والبرهان» للمحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ)، و«الدروس» و«ذكرى الشيعة» للشهيد الأوّل (٧٨٦هـ).. إلى غيرها من المصنّفات الاجتهادية الموسّعة التي تجاوزت في سعة أبحاثها «مبسوط» الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) و «سرائر» ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، و «كشف الرموز» للمحقق الآبي (ق٧هـ)، و«شرائع الإسلام» و «المعتبر» للمحقّق الحلّي (٦٧٦هـ) و..

لكنّ الأمر اختلف مع المدرسة الأخباريّة، حيث حصل تحوّل جذري في رسم الأولويّات، فبعد أن سقط العقل والكتاب والإجماع، وحورب علم الأصول والدراية وما يتصل بالتلاقح الشيعي السنّي.. تركّزت الجهود ناحية إعادة الاعتبار للحديث والرواية، فبعد التأسيس النظري لأولويّة السنّة المحكية عبر البنائين السالفة الإشارة إليهما، عنيت قطعية الكتب الأربعة وبطلان التقسيم الجديد للحديث، انشغلت المدرسة الأخباريّة بتنشيط ميداني لحركة الحديث والرواية، فظهرت خطوات هامّة على هذا الصعيد أبرزها:

---

[1] ـ الدكتور حسين الحاج حسن، نقد الحديث في علم الرواية وعلم الدراية ٢: ١١٣؛ وانظر: السيد هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ١٣٨.

١ ـ كشف التراث الحديثي

الخطوة الأولى: مضاعفة البحث عن مصادر حديثيّة تراثية، وهي خطوة برز فيها كلّ من العلامة محمد باقر المجلسي (١١١١هـ) سيما في موسوعته الكبيرة «بحار الأنوار»(١)، والمحدّث حسين النوري (١٣٢٠هـ) سيما في موسوعته الكبيرة «مستدرك وسائل الشيعة»(٢)، فقد تتبّعت المدرسة الأخبارية أمر المندثر من كتب الحديث والمصادر، فعثرت على نتاج كبير وقع جدل في صحّة الاعتماد عليه، فقد عثر المحدّث النوري ـ مثلاً ـ على ما اعتبره هو «كتاب الجعفريات أو الأشعثيات» أحد الأصول الأربعمائة المعروفة عند الشيعة والذي كان العثور عليه أقوى دافع للنوري على تصنيف كتاب «مستدرك الوسائل»، كما يصرّح به تلميذه آغا بزرك الطهراني(٣)، كما عثر على نسخة من كتاب المزار عتيقة(٤). وعثر المجلسيّ ـ في قصّة معروفة ـ على ما اعتبر أنّه كتاب «الفقه الرضوي»(٥)، وهكذا ساعدت الموقعية التي كان يتمتّع بها المجلسي مالياً وسياسياً واجتماعياً في الدولة الصفويّة، وتمركزه في عاصمتها آنذاك إصفهان.. على بثّ عدد كبير من تلامذته في البحث عن تراث حديثي أو نتاج شيعي تراثي قديم.

يقول المجلسي: «... ثم بعد الإحاطة بالكتب المتداولة المشهورة تتبّعت الأصول المعتبرة المهجورة التي تركت في الأعصار المتطاولة والأزمان المتمادية إمّا لاستيلاء سلاطين المخالفين وأئمة الضلال، أو لرواج العلوم الباطلة بين الجهّال المدّعين للفضل والكمال، أو لقلّة اعتناء جماعة من المتأخّرين بها، اكتفاء بما اشتهر منها، لكونها أجمع وأكمل وأشفى من كلّ واحدٍ منها، فطفقت أسأل عنها في شرق البلاد وغربها حيناً، وألحّ في الطلب لدى كلّ من أظنّ عنده شيئاً من ذلك وإن كان به ضنيناً، ولقد ساعدني على ذلك جماعة من الإخوان، ضربوا في البلاد لتحصيلها، وطلبوها في الأصقاع والأقطار طلباً حثيثاً، حتّى

---

١ ـ ينصّ الباحث ضياء الدين المحمودي في مقدّمته على كتاب «الأصول الستّة عشر»: ١٩، على أنّ هذه الأصول يعود اكتشافها إلى العصر الصفوي، وخصوصاً إلى العلامة المجلسي، وهذه الأصول القديمة المدرجة في هذا الكتاب هي: ١ ـ أصل زيد الزراد. ٢ ـ كتاب أبي سعيد عباد العصفري. ٣ ـ كتاب عاصم بن حميد الحناط. ٤ ـ كتاب زيد النرسي. ٥ ـ كتاب جعفر بن محمد بن شريح الحضرمي. ٦ ـ كتاب محمد بن مثنى الحضرمي. ٧ ـ كتاب درست بن أبي منصور. ٨ ـ كتاب عبدالملك بن حكيم. ٩ ـ كتاب مثنّى بن الوليد الحنّاط. ١٠ ـ كتاب خلاد السندي ١١ ـ كتاب حسين بن عثمان بن شريك. ١٢ ـ كتاب عبدالله بن يحيى الكاهلي. ١٣ ـ كتاب سلام بن أبي عمرة. ١٤ ـ من نوادر علي بن أسباط. ١٥ ـ خبر في الملاحم. ١٦ ـ كتاب العلاء بن رزين.

٢ ـ المحدث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ١: ٣٦٠ ـ ٣٦٢.

٣ ـ المحدث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ١: ٢٢ ـ ٣٣؛ وآغا بزرك الطهراني، الذريعة ٢: ١١٠.

٤ ـ انظر: حسين النوري، مستدرك الوسائل ١: ٦٠.

٥ ـ راجع القصة ـ على سبيل المثال ـ في الفصول الغروية للإصفهاني: ٣١١ ـ ٣١٢.

اجتمع عندي ـ بفضل ربّي ـ كثيرٌ من الأصول المعتبرة...»(١).

كانت هذه المحاولات من المدرسة الأخباريّة، إعادةً لبعث الحديث في الحياة الشيعية، عبر استحضار تراثه والبحث عنه والتفتيش والتقصّي لأخباره في مختلف البلدان.

٢ ـ تنظيم الموسوعات الحديثيّة

الخطوة الثانية: تنظيم وتدوين ما كان من أكبر الموسوعات الحديثية الشيعيّة على الإطلاق، فحتّى الزمن الأخباري، كانت الموسوعات الحديثيّة الشيعية متركزةً ـ بالدرجة الأولى ـ على الكتب الأربعة، لكنّ الأمر اختلف مع ظهور الحركة الأخباريّة، فلكي ينشّط الأخباريّون الحديث في المجتمع الشيعي سعوا لتدوين موسوعات حديثية شاملة، تجمع هذه المرّة أعداداً أكبر من الحديث وتحتوي التراث المستجدّ في ظهوره أيضاً، فظهرت الموسوعات الحديثيّة الخاصّة بالفقه كموسوعة «تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة» للحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في ٣٥٨٦٨ حديثاً مع المكرّر، وموسوعة «مستدرك وسائل الشيعة» للمحدث النوري (١٣٢٠هـ) في ٢٣١٢٩ حديثاً كذلك، كما ظهرت الموسوعات الخاصّة بالكلام والإمامة مثل «إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات» للحرّ العاملي أيضاً، وظهرت الموسوعات الكبرى العامّة التي يقف على رأسها كتاب «بحار الأنوار» للعلامة المجلسي، وفي خطوة تالية كتاب «الوافي» للفيض الكاشاني(٢).

كانت خطوة تنظيم الموسوعات بالغة الأهميّة، فقد جمعت متفرّقات الحديث عند الشيعة، وأعادت تنظيمها ضمن عناوين محدّدة، مما شكّل استجابةً جيّدة لتطوّرات البحوث العلمية الدينية عند الشيعة حتى القرن الثاني عشر الهجري.

وأستنسب هنا نقل نصٍّ للسيد حسن الصدر (١٣٥٤هـ) دالٍّ على هذه التجربة الأخبارية ونتائجها الهامّة، يتحدّث فيه عن كتاب «تفصيل وسائل الشيعة» للحرّ العاملي، يقول: «فجزاه الله خير الجزاء في تسهيل الأخذ بالحديث، فإنّ من طالع كتب الحديث، واطّلع على ما فيها من الأحاديث، وكلام مؤلّفيها، وجدها لا تخلو من صعوبة التحصيل، وتشتّت الأخبار، وكثرة التكرار، واشتمال الموسومة منها بالفقه على ما يتضمّن شيئاً من الأحكام الفقهيّة، وخلوّه من كثير من أحاديث المسائل الشرعيّة، وإن كان جملتها كافية لأولي الألباب، نافية للشك والارتياب، وافية بمهمّات مقاصد ذوي الأفهام، شافية في

---

(١) ـ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١: ٣ ـ ٤.

(٢) ـ في الذريعة ٦: ٢٨٩ و١٥: ٣٥٦ يذكر الطهراني كتابين حديثيّين موسوعيّين هما: حدائق العارفين لفضل علي التبريزي، وكتاب العوالم لعبدالله البحراني، ويقول: إنّ العوالم أكبر من «بحار الأنوار». وصاحب العوالم من تلاميذ الشيخ المجلسي، ولا يحضرني شخصياً شاهد مؤكّد على توجّههما الأخباري، لكن التلمذة ـ مع التأليف الحديثي من هذا النوع ـ يساعدان عليه.

تخفيف مهمّات الأحكام، إلاّ أنّ هذا الشيخ [أي الحرّ العاملي] سهّل ما كان صعباً، وجمع ما كان متشتتاً، وبوّب كلّ مسألة باباً، ورتّب كتابه نهج كتب الفروع، بل على أحسنها ترتيباً [ما يشير إلى تناغم الحديث والفقه] كشرائع المحقّق (الحلي)..»[1].

وهو نصّ دالّ على ضخامة الخطوة التي برع بها الأخباريون، وقدّموا عبرها خدمة عظيمة للحديث وللفكر والثقافة.

ومن هنا، لا نوافق السيّد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، والباحث المعاصر الدكتور أبو القاسم كُرجي في قولهما: إن الأخباريين لم يكونوا سبباً في خلق الموسوعات الحديثية المتأخّرة، بل مجرّد عاملٍ مساعد، وأن ظهور هذه الموسوعات كانت له أسبابه الخاصّة التي كان منها العثور على مصادر حديثية قديمة[2].

والسبب في رفضنا هذه الفكرة:

أ ـ إن العثور على نتاج حديثي قديم كانت خطوة برع بها الأخباريّون أنفسهم، إذاً فلم تكن خطوةً خارج السياق الأخباري، بل هي بنفسها نتيج للأخباريّة الجديدة، كما لمسناه مع المحدّث النوري في الأشعثيات، وهذا معناه أنّه لا يمكن فصل هذه الظاهرة عن الحركة الأخبارية العامّة.

ب ـ إنّ العثور على مصادر حديثية قديمة، لا يستدعي تنظيم الموسوعات الحديثيّة في حدّ نفسه، إلا إذا وجدت خصوصيّة، وإلاّ فلماذا لم يتمّ قبل الحركة الأخبارية التفكير في جمع ـ لا أقل ـ الكتب الأربعة كما فعله الفيض الكاشاني في «الوافي» مثلاً؟!

ج ـ إنّ مصادر كتاب الوسائل للحرّ العاملي لا توحي بأنّه اعتمد كثيراً على تراث حديث الاكتشاف؛ فأغلب رواياته من الكتب الأربعة حيث لم يأخذ في هذا الكتاب بالأصول الستّة عشر المشار إليها سابقاً[3]، إلى جانب مجموعة مصنّفات كان الكثير منها موجوداً قبل الحركة الأخبارية، يعتمد عليه مثل العلامة والشهيدين الأوّل والثاني، مثل «المحاسن» للبرقي، وتفسير علي بن إبراهيم القمّي، وتفسير العياشي السمرقندي، والخصال وكمال الدين و.. للشيخ الصدوق و«قرب الإسناد» للحميري وما شابه ذلك. فلو كان ظهور التراث الحديثي سبباً بهذه القوّة لكان ينبغي حضوره بشكل مكثّف في هذه الموسوعات ولا نجده كذلك في بعضها على الأقلّ، وإن بدا أوضح في مثل «بحار الأنوار»، و«مستدرك وسائل الشيعة».

---

[1] ـ حسن الصدر، نهاية الدراية: ٥٩٦.

[2] ـ محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ١٠٥ ـ ١٠٦؛ وأبو القاسم كُرجي، أصول الفقه، مقالة في دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، حسن الأمين ٣: ١٣٤.

[3] ـ ضياء الدين المحمودي، الأصول الستّة عشر، المقدّمة: ١٩ ـ ٢٠.

د ـ إنّ الظواهر جميعها تفسّرها مقولة العقل الأخباري، أي أنّ فرضيتنا السابقة تبدو منطقيةً انطلاقاً من المعطيات الموجودة التي أشرنا إلى بعضها وسيأتي، أمّا فرضية السيد الصدر فلا تجيب عن المعطيات جميعها، فنحن نسأل: لماذا لم يكن للمدرسة الأصولية نشاط مشابه في تلك الفترة مع أمثال الفاضل التوني (١٠٧١هـ)، والملا خليل القزويني (١٠٨٩هـ)، والعلامة حسين الخوانساري (١٠١٦هـ)، والعلامة جمال الخوانساري (١١٢٥هـ)، والوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، والعلامة بحر العلوم (١٢١٢هـ)، فضلاً عن الأجيال اللاحقة مثل الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) والسيّد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ) صاحب كتاب «رياض المسائل» و... إنها ليست المصادفة التي جمعت الأخباريّين على تنظيم الموسوعات الحديثيّة دون غيرهم ممّن عاش منذ بداية القرن الحادي عشر الهجري وحتى القرن الرابع عشر عندما صنّف النوري (١٣٢٠هـ) موسوعة «المستدرك»، مما يؤكّد أن النزعة الأخبارية هي التي كانت مسؤولةً عن بعث النشاط الموسوعي في الحديث بعد القرن العاشر الهجري.

٣ ـ ظاهرة شرح الحديث

الخطوة الثالثة: بعث ظاهرة شرح المصادر الحديثية الشيعية، فقد ظهرت حركة نشطة جداً إزاء شرح الكتب الأربعة لم يسبق لها مثيل في التاريخ الشيعي؛ فقد شرح العلامة محمد تقي المعروف بالمجلسيّ الأوّل (١٠٧٠هـ) كتاب من لا يحضره الفقيه في كتابه «روضة المتقين» والذي بلغ أربعة عشر جزءاً، ومرّةً ثانيةً في كتابه «لوامع صاحبقراني» الذي ألّفه باللغة الفارسيّة، في ثمانية أجزاء، وشرح كتاب التهذيب فيما أسماه «إحياء الأحاديث»(١)، وشرح المجلسيّ الثاني (١١١١هـ) الكافي، في كتاب «مرآة العقول في شرح أخبار الرسول» في ستة وعشرين جزءاً، وكتاب التهذيب في كتابه «ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار «في ستة عشر جزءاً، وشرح الفيض الكاشاني الكتب الأربعة في موسوعته «الوافي» التي تبلغ ستة وعشرين جزءاً، كما يعدّ كتاب «بحار الأنوار» البالغ مائة وعشرة أجزاء شرحاً للحديث أيضاً، وشرح الأمين الاسترآبادي الكافي(٢)، والتهذيب(٣)، والاستبصار(٤)، وشرح الشيخ نعمة الله الجزائري الاستبصار مرتين: «مقصود الأنام» و

---

١ ـ ذكره الآغا بزرك الطهراني في الذريعة ١: ٣٠٧.

٢ ـ ذكره البحراني في لؤلؤة البحرين: ١١٨.

٣ ـ ذكره الحرّ العاملي في أمل الآمل ٢: ٢٤٦، والظاهر أنه نفس الحاشية على تهذيب الأحكام التي اعتمدنا في هذا الكتاب على مخطوطتها الموجودة في مكتبة المرعشي النجفي.

٤ ـ ذكره الحرّ العاملي في أمل الآمل: ٢٤٦، وقال: ورأيت له شرح التهذيب لم يتم وشرح الاستبصار لم يتم.

«غاية المرام» في اثني عشر مجلداً وثمانية مجلّدات[١]، كما له شرح كشف الأسرار الذي صار توسعةً لشرحه السابق[٢]، وشرح خليل بن الغازي القزويني (١٠٨٩هـ) الكافي شرحين: أحدهما عربي والآخر فارسي[٣].

ولا نزعم انحصار هذه الظاهرة بالأخبارية، بل لقد شملت تيارات مختلفة معها، فقد شرح صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) أصول الكافي، كما شرح المولى المازندراني (١٠٨٠هـ) أصول الكافي أيضاً، إلاّ أنّ الأمر الجليّ أنّ أنصار المدرسة الأخبارية قد حازوا في تلك الفترة قصب السبق في بلوغ شروح الكتب الحديثية مبلغاً عالياً، وهذا ما يدلّ على تطوّر مكانة الحديث والسنّة مع التيار الأخباري.

وقد استمرّت ظاهرة شرح المصادر والموسوعات الحديثية بعد الحقبة الأخبارية، حتّى أنّنا مازلنا نجدها اليوم، حيث صار البعض إلى شرح وسائل الشيعة أو ما شابه ذلك.

٤ ــ إعادة بناء العلوم الدينية على أساس النص الحديثي

الخطوة الرابعة: إعادة تأسيس العلوم التي بُنيت على أساس عقلي عقلاني وفق أساسٍ نصّي حديثي، وأعني بهذه العلوم علمي الكلام وأصول الفقه، فعلى صعيد علم الكلام ظهرت مصنّفات كلاميّة حديثية، أعادت ذاكرتنا إلى تجربة الكليني (٣٢٩هـ) في أصول الكافي، والصدوق (٣٨١هـ) في «التوحيد» و «كمال الدين» و... لقد اتخذ علم الكلام مع المفيد والمرتضى والطوسي طابعاً عقلياً، وبلغ أوج نزعته العقلية هذه مع نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) والعلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، لكنّه عاد مع المدرسة الأخبارية إلى طابع نصي، فكتاب «إثبات الهداة» شاهد على هذا الأمر، حيث جمع فيه مؤلّفه آلاف الأحاديث، كما جمع في كتابه «الإيقاظ من الهجعة في البرهان على الرجعة» حوالي ستمائة حديث في الرجعة.

وهكذا الحال مع علم أصول الفقه مع كتب مثل الأصول الأصيلة للفيض الكاشاني، والفصول المهمة للحرّ العاملي، والجزء الثاني من بحار الأنوار للمجلسي، وهداية الأبرار للكركي، كما سوف نتحدّث عنه في بحثٍ لاحقٍ إن شاء الله تعالى.

وبذلك، أرادت المدرسة الأخبارية إعادة تكوين مجمل العلوم الدينية على أساس السنّة من التفسير والقرآنيات مروراً بالفقه والتاريخ وصولاً حتى أصول الفقه وأصول

---

[١] ـ آغا بزرك الطهراني، الذريعة ٢٢: ١١٣.

[٢] ـ الطهراني، الذريعة ١٨: ١٧.

[٣] ـ عبدالله أفندي، رياض العلماء ٢: ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ والخوانساري، روضات الجنات ٣: ٢٧٢؛ والأمين، أعيان الشيعة ٦: ٢٥٦.

الدين، محاربةُ الفلسفة والاتجاهات العقلية، وهذا تطوّر مهم للغاية في نظرية السنّة في الفكر الشيعي.

إنّ هذا التطوّر لا يمكن فهمه مجرّد جمع للنصوص الحديثية في أبواب من العلوم الدينية المختلفة، بل هو مشروع في الوعي كلّه، لأنّ تنحية العقل إلى حدّ كبير واستحضار النصوص الروائية مكانه، لن يمضي دون تكوين منهج مختلف تماماً في الفكر والثقافة، وهذا ما أرادته المدرسة الأخبارية بل هذا هو ما حصل فعلاً معها، وما زالت بعض آثاره ساريةً حتى اليوم.

٥ ــ نشر ثقافة الحديث في الاجتماع الإسلامي العام

الخطوة الخامسة: نشر الأحاديث وثقافتها في المجتمعات، وقد برز في هذا المجال العلامة محمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، حيث ترجم عدداً من الكتب الحديثية والروائية إلى اللغة الفارسية، سرعان ما انتشرت في بلاد فارس وأخذت شهرتها وحضورها في شرائح المجتمع، حتّى قال عنه رونلدسن: «نجح أيّما نجاح في تيسير منابع المذهب الشيعي للإيرانيين بلغتهم»(١)، كما صنف المجلسي كتباً شبيهة باللغة الفارسية، كما ينصّ على ذلك سبط المجلسي السيد محمد حسين الخاتون آبادي (١١٥١هـ) في رسالته في مصنّفات العلامة المجلسي، ذاكراً أنّ عددها تسعة وأربعين مصنفاً فارسياً بالمجموع، مقابل عشر مصنفات عربية(٢)، ثم تبعه المحدث النوري في «الفيض القدسي»(٣)، ويذكر العلامة الجابلقي البروجردي (١٣١٣هـ) في «طرائف المقال» أن العلامة المجلسي كان «هو الذي روّج الحديث ونشره، ولا سيّما في الديار العجميّة، وترجم لهم أحاديث العربيّة بأنواعها بالفارسية»(٤).

وقد ذكر غير واحدٍ أسماء عددٍ كبير من الكتب والمصنّفات التي تركها المجلسي باللغة الفارسيّة(٥)، وأكثرها يشتمل ــ في أغلبه ــ على سرد نصوص روائية، الأمر الذي يعزّز مقولة الجابلقي المشار إليها، فلم يقف الأخباريّون عند حدّ تأليف المصنّفات

---

١ ــ رونلدسن، عقيدة الشيعة: ٣٠٢.

٢ ــ محمد حسين الخاتون آبادي، رسالة بيان عدد تأليفات علامة مجلسي المدرجة في كتاب بيست وپنج رساله فارسي: ٦٣٣، ٦٢٧؛ ونذكّر بوجود خلاف في عدد مصنّفات المجلسي، لكننا نذكر بعضها كمؤشر دون أن نحسم الموقف في عددها الدقيق حيث لا يعنينا ذلك فعلاً.

٣ ــ حسين النوري، الفيض القدسي: ١٣١ ــ ١٤٥؛ والأميني، أعيان الشيعة ٩: ١٨٣ ــ ١٨٤.

٤ ــ علي أصغر الجابلقي البروجردي، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال ٢: ٢٨٨.

٥ ــ راجع خاتون آبادي، رسالة عدد تصانيف علامة مجلسي: ٦٢٧ ــ ٦٤١؛ وحسين النوري، الفيض القدسي: ١٣١ ــ ١٤٥؛ والأمين، أعيان الشيعة ٩: ١٨٣ ــ ١٨٤.

الموسوعية التي يرجع إليها المختصّون، بل ساهموا ـ بمساندة الدولة الصفوية أحياناً ـ في نشر ثقافة الحديث والرواية في المجتمع الشيعي عبر كتب صغيرة نسبياً يمكن تداولها على نطاقٍ أكبر، وهو ما توحي به مقدّمة الحرّ العاملي على «هداية الأمة»، من أن مشروعة هذا كان لكي يرجع العوام إلى الروايات(١).

وقد لاحظنا أنّ هذه التجربة الأخبارية تركت آثاراً أساسيّة على المجتمع الشيعي، إذ دخلت الثقافة الحديثية التي تضمّنتها مصنّفات الأخبارية مجالَ الوعي العام، وتحوّلت إلى مرجعية دينية من الدرجة الأولى، ولديّ اعتقاد كبير بأنّ ذلك ساهم ـ على المستوى الشعبي الشيعي ـ في تنحية النصّ القرآني، كما تنحّى هذا النصّ في المراكز العلمية والحوزات الدينية نظرياً على يد التيار الأخباري كما سوف يأتي مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

٦ ـ الأخبارية وعلم الرجال

الخطوة السادسة: حفاظاً على السنّة المحكيّة وحمايةً لها، وانقطاعاً نسبياً عن مقولة يقينيّتها، سعت المدرسة الأخبارية لمحاربة علم الرجال من جهة(٢)، ولرفع وتيرة التوثيق فيه من جهة أخرى، فبلغت بها مبلغاً، وأعني بوتيرة التوثيق أنّها سعت إما لتأسيس مقولات في علم الرجال تساهم في توثيق عدد أكبر من الرواة أو في تنشيط هذه المقولات، أو في الحدّ من سياسة علم الرجال المتحفّظة إزاء التوثيق والمندفعة ـ حسب رأي الأخباريين ـ نحو القدح والتضعيف والتوقّف.

كانت الأخبارية تهدف من ذلك إلى توسعة دائرة الروايات المعتمدة حتى في تلك الكتب التي قد يبعد القول بيقينيتها، أو حتّى على الأصول والبناءات التي يحملها التيار المناهض للأخبارية نفسه، ولكي نلاحظ هذا المشهد نذكر بعض العينات الدالّة:

---

١ ـ الحرّ العاملي، هداية الأمّة ١: ٣؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ جعفر السبحاني قد ذكر من الأخباريين أو من وقع تحت تأثيرهم الشيخ زين الدين علي بن سليمان البحراني (١٠٦٤هـ)، وذلك في كتابه: تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره: ٣٩٤؛ واذا صحّ هذا حصلنا على وثيقة جديدة، وهي أن المحدّث البحراني في لؤلؤة البحرين: ١٤؛ والأميني في أعيان الشيعة ٨: ٢٤٧؛ والبلادي في أنوار البدرين: ١١٩ ـ ١٢٠، نصّوا على أنّ البحرانيّ كان أوّل من نشر الحديث في البحرين ولم يكن قبله للحديث عين ولا أثر فيها، وهذا شاهد إضافي على دور الأخبارية في ترويج ثقافة الحديث، لكنّ المشكلة أنّه لم تثبت أخبارية هذا الرجل، وذلك لعدم العثور على شهادة صريحة بذلك من علماء الرجال والتراجم، بل قد نصّوا ـ كما في المصادر المذكورة آنفاً ـ أنّه تلمّذ على البهائي (١٠٣١هـ)، وأنّ عنده رسالة في جواز التقليد، وهو الموضوع الذي وقع جدل فيه بين الأخباريين والأصوليين، لكن ظاهر عنوان الرسالة تجويز التقليد، أي موافقة الأصوليين، مما يبعّد أخباريته، والله العالم.

٢ ـ ينصّ البهبهاني على أن الأخباريين منعوا الحاجة لعلم الرجال في الفوائد الحائرية: ٤٩٦.

١ ـ محاربة علم الرجال، بوصفه علم النقد السندي كما أسّسه أحمد بن طاووس سابقاً (٦٧٣هـ)[١]، وقد تحرّكت دائرة النقد هذه تحت إطار أنّه يفضي إلى هتك حرمات الرواة والوقوع في غيبتهم وما شابه ذلك، وانطلاقاً من هذا الدافع الشرعي والأخلاقي ينبغي سدّ باب البحث في الرجال، سيما تضعيفهم، وعدم الخوض بعقل نقّاد في هذا الميدان[٢].

ومن الواضح أنّ هذه الإشكالية التي أثيرت قبال علم الرجال، كانت تريد إقفال ملفّه لصالح توثيق الرواة أو لصالح الأخذ برواياتهم على الأقل، مما يعني أنّ تقسيم العلامة الحلّي للحديث لن تكون له أرضية يقوم عليها بعد ذلك، لأننا لاحظنا أن بنية القراءة الجديدة للسنّة المحكية منذ أواخر القرن السابع الهجري، كانت تنبني على عقل رجالي نقدي، كما شاهدناه مع أحمد بن طاووس الحسني.

ولم يقف أنصار علم الرجال النقدي كثيراً، وغالبهم من الأصوليين، عند هذه الإشكالية بل تجاوزوها مستخدمين أطراً عقلانية، كان أهمّها أن حساب الأولويات يقع لصالح علم الرجال، لأننا إذا ما شعرنا بأننا أمام مفترق، إما نقد الرجال أو اختلاط الغث بالسمين من الروايات، كان الأولى ـ وفقاً لقانون التزاحم الأصولي العقلي القاضي بتقديم الأهمّ على المهم ـ تعريض الرجال للنقد والتشويه بدلاً من تعريض السنّة للدسّ والافتراء والتمويه[٣].

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

كما سعى عبدالله شبّر في «الأصول الأصليّة» لإيجاد مستند نصّي حديث لعلم الرجال لمواجهة انتقادات الحركة الأخبارية، فعقد فصلاً مستقلاً في بيان الاحتياج إلى علم الرجال وأنّ ما روي عن أهل البيت فيه الصحيح وغيره وأنّ الأخبار ليس كلّها قطعيّ

---

[١] ـ من أهم من استعرض جملة الحملات النقدية الأخباريّة على علم الرجال الملا علي كني في توضيح المقال: ٤٤ ـ ٤٧، و٥٤ ـ ٥٦، مذكراً بأنّه ربما يكون بعضها قد ذكر افتراضاً عنهم دون دليلٍ على تصريحهم به، وكان ـ أي الكني ـ من أبرز المدافعين عن علم الرجال ضد النقد الأخباري؛ ومثله السيد حسن الصدر، نهاية الدراية: ١٤٥ ـ ١٥١، حيث خصّص نقده على المحدّث البحراني؛ وكذلك الوحيد البهبهاني في تعليقته على نهج المقال ١: ٧٣ ـ ٩٥؛ وعبدالله المامقاني في تنقيح المقال ١: ١٧٤ ـ ١٨٣.

[٢] ـ الملا علي كني، توضيح المقال: ٤٤؛ والآغا بزرك الطهراني، مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال: (د)؛ والملياري التبريزي، بهجة الآمال ١: ١٦.

[٣] ـ عبدالنبي الجزائري، حاوي الأقوال في معرفة الرجال ١: ٩٣ ـ ٩٤؛ ومهدي الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجالية: ٧٢؛ والملا علي كني، توضيح المقال: ٥٤؛ وعبدالله المامقاني، تنقيح المقال: ١٧٦؛ وجعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٤٠؛ ومهدي الهادوي الطهراني، تحرير المقال: ١٤؛ ومحمد آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ١٢؛ وفي ردّ هذا الكلام انظر أيضاً: الملياري التبريزي، بهجة الآمال ١: ١٦ ـ ١٧.

الدلالة، ذاكراً ستة عشر حديثاً في ذلك(١).

وقد حاول المحدّث البحراني (١١٨٦هـ) ـ في خطوة أكثر جدّيةً من هذه ـ أن يربك منهاجية علم الرجال ويثبت عدم جدوائيته انطلاقاً من عناصر:

أ ـ اشتراك الرواة في الأسماء، وما قيل عن إمكان تمييزهم بالأوصاف أو الألقاب أو.. غير واضح، إذ ما المانع من الاشتراك في الجميع مع كثرة الرواة؟

ب ـ إنّ قدماء الرجاليين كالطوسي والنجاشي و.. لم يطّلعوا مباشرةً على حال الرواة، وعليه فكيف يكون كلامهم شهادة مع عدم الحسيّة والوضوح؟

ج ـ إنهم ناقضوا أنفسهم، فمن جهة يأخذون بالراوي المعلوم حاله فقط ثم يعملون بمراسيل ابن أبي عمير وصفوان و.. وروايات مشايخ الإجازة مع عدم النص على توثيقهم، فكيف يمكن الجمع بين هذه البناءات؟!

د ـ اضطرابهم في الجرح والتعديل، بل ترى الواحد منهم يناقض نفسه، فتارة يجرح وأخرى يعدّل الرجل الذي جرحه، فكيف يمكن التعويل عليهم؟!(٢).

وليس مجالنا هنا مجال رصد مناقشات هذه الأفكار الحسّاسة التي أثارها البحراني تعصف بوجه علم الرجال، لكننا نؤكّد على جهود ضخمة بذلها الرجاليّون لمواجهة هذه المناقشات، لا سيما المناقشة الثانية منها، فلديهم أجوبتهم الخاصّة المختصرة والموسّعة، مما لا نخوض فيه أو نحاكمه، لما في ذلك من خروج عن نطاق بحثنا لطوله وسعة البحث فيه، فلتراجع المصنّفات الرجالية المخصّصة لذلك، وهي معروفة.

لكن رغم ذلك كلّه، لا نخفي أن رجالات من الأخبارية أبدوا احتراماً لعلم الرجال على خلاف ما شاهدناه مع البحراني، كان منهم العاملي في الوسائل(٣)، وما لاحظناه مع المجلسي في تجربته في «مرآة العقول»، والفيض الكاشاني في «الوافي»، وهو ما صرّح به الكاظمي في «تكملة الرجال» أيضاً(٤).

٢ ـ فعّلت الشخصيات الأخبارية من المقولة القاضية بوثاقة كل من كان من أصحاب الصادق عليه السلام أو كان منهم وذكر في كتاب «الرجال» للشيخ الطوسي، مستثنين من ذلك ـ كما ينصّ الحرّ العاملي ـ من قام الدليل على تضعيفه(٥).

وقد جاء تدعيم هذه المقولة عبر نصوص ثلاثة قديمة:

---

١ ـ عبدالله شبّر، الأصول الأصليّة والقواعد الشرعيّة: ٢٨٤ ـ ٢٨٨.

٢ ـ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٢٢ ـ ٢٣؛ والدرر النجفية ٢: ٣٢٦، ٣٣٣ ـ ٣٣٥، ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

٣ ـ الحرّ العاملي، الوسائل ٣٠: ٢٧٨ ـ ٢٨٠.

٤ ـ عبدالنبي الكاظمي، تكملة الرجال ١: ٢٨.

٥ ـ راجع: المحدث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ٧١ ـ ٨٦؛ والحرّ العاملي، أمل الآمل ١: ٨٢؛ والفوائد الطوسية: ٢٣١ ـ ٢٣٢؛ ووسائل الشيعة ٣٠: ١٩٣ ـ ٢١٨؛ وهداية الأمّة ٨: ٥٧١ ـ ٥٧٢.

الأوّل: نصّ المفيد في الإرشاد حيث قال: «إنّ أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواة عنه [الصادق] من الثقات، على اختلافهم في الآراء أو المقالات، فكانوا أربعة آلاف رجل»(١).

الثاني: نصّ ابن شهرآشوب في «المناقب»: «ينقل عنه [الصادق] من العلوم ما لا ينقل عن أحد، وقد جمع أصحاب الحديث أسماء الرواة من الثقات على اختلافهم في الآراء والمقالات وكانوا أربعة آلاف رجل»(٢).

الثالث: نصّ الطبرسي في «إعلام الورى»: «وروى عن الصادق ﷺ في أبوابه من مشهوري أهل العلم أربعة آلاف إنسان...»(٣).

ولكي تبدو آثار هذه المقولة جليةً، يؤكّد هذا الطرف أنّ ابن عقدة الزيدي (٣٣٣هـ) أحد أعلام الرجال الشيعة، قد صنّف كتاباً رجالياً ذكر فيه أصحاب الصادق عليه السلام فبلغوا معه الأربعة آلاف رجل، وعندما يتمّ رصد عدد الرواة الراوين عن الصادق عليه السلام والموجودين الآن في مصادر روايات الشيعة يعلم أنهم لم يبلغوا الأربعة آلاف، وهذا معناه أنّ جميعهم ثقة، مما يصحّح عدداً هائلاً من الروايات بعد توثيق ما لا يقلّ عن ثلاثة آلاف رجل في مصادر الحديث.

لكنّ أنصار المدرسة الأصولية وبعض علماء الرجال، لم يثقوا كثيراً بهذه المقولة، وناقشوها بشكل مفصّل لا نطيل فيه(٤).

٣ ـ طرح فكرة أنّ الثقة لا يروي إلاّ عن ثقة، كما ذكره الفيض الكاشاني منتصراً به أيضاً ليقينية الكتب الأربعة(٥)، فإن تطبيق هذا المعيار ـ عندما نبدأ به من المحمدين الثلاثة ـ يعني سلامة جميع النصوص، إلاّ ما خرج بالدليل.

٤ ـ التركيز على مقدّمات الكتب التي صنّفت في القرون الهجرية الخمسة الأولى(٦)، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ مؤلّفي تلك الكتب قد ذكروا في مقدّماتها ما يشير إلى أخذهم بروايات كتبهم وتصحيحهم لها، وقد استفاد الأخباريّ من هذه النصوص ـ

---

[١] ـ المفيد، الإرشاد ٢: ١٨٠.

[٢] ـ ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٤: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

[٣] ـ الطبرسي، إعلام الورى ٢: ٢٠٠، وانظر ١: ٥٣٥.

[٤] ـ راجع ـ لمزيد من الاطلاع ـ : الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٥٧ ـ ٥٩؛ والداوري، أصول علم الرجال: ٤٦٨ ـ ٤٧٤؛ والسبحاني؛ كليات في علم الرجال: ٣٢٧ ـ ٣٣١؛ وانظر: الهادوي الطهراني، تحرير المقال: ٩٩ ـ ١٠٢.

[٥] ـ الفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٦٠.

[٦] ـ راجع: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ٢٠١ ـ ٢٠٢؛ والمحدّث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل، الفائدة الثانية والثالثة والعاشرة وغيرها.

حسب فهمه لها ـ تارةً صحّة هذه الروايات مباشرةً، على نفس الطريقة التي جرى فيها توظيف مقدّمتي الكافي وكتاب من لا يحضره الفقيه، وفق ما مرّ ، وأخرى وثاقة رجال هذه الكتب، أي أولئك الرواة الذين وقعوا في أسانيد روايات تلك الكتب، إذا لم تحذف تلك الكتب الأسانيد، لأنّ الكتب الحديثية القديمة كانت على نوعين: نوع يذكر السند ويهتمّ به كالكتب الأربعة إما في كل رواية كما هي طريقة الكليني في الكافي، أو يضع في آخر كتابه قسم «المشيخة» الذي يبيّن طريق المؤلّف إلى كل راوي من الرواة، كما هي طريقة الصدوق في «الفقيه» والطوسي في «التهذيب» و«الاستبصار»، وآخر لا يذكر السند، وإنما يذكر فقط اسم الراوي الذي نقل النص مباشرةً عن الإمام عليه السلام مثل كتاب الاحتجاج للطبرسي، ومكارم الأخلاق له، والمقنع والهداية للصدوق، والجنّة الواقية والمصباح للكفعمي.

وبذلك يتمّ توثيق عدد هائل من الرواة إذا أعملت هذه الطريقة التي أولاها الأخباريون أهمية فائقة وأوسعوها بسطاً وتطبيقاً، حتّى نفذت ـ جزئياً ـ إلى الوسط الأصولي كما هو الحال مع السيد الخوئي في توثيقه رجال تفسير علي بن إبراهيم القمي[1].

وهكذا خصّص المحدث النوري الفائدة التاسعة من خاتمة المستدرك لإدراج كثير من الروايات الحسان في الصحاح على مصطلح المتأخرين أنفسهم[2].

كما ذكر المجلسي في «بحار الأنوار» أنّ للقطيفي إلى الصادق عليه السلام ما يزيد عن مئة طريق[3]، ونشّط المجلسي مسألة الإجازات بشكل واسع جداً كما يظهر من الأجزاء الأخيرة من بحاره.

والحساب ليس سهلاً، وسأضع القارئ الكريم في بعض الأرقام من هذه الثقافة أو الآلية الأخبارية المنشأ أحياناً أو الأخبارية النموّ والازدياد أحياناً أخرى، فقد فتح الحرّ العاملي باب توثيق رجال كتاب «كامل الزيارات» لجعفر بن محمد بن قولويه (٣٦٩هـ) نتيجة نصّ مقدّمة هذا الكتاب، فقد قال جعفر بن محمد بن قولويه القمّي: «ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم[أهل البيت] إذ كان فيما روينا عنهم من حديثهم ـ صلوات الله عليهم ـ كفاية عن حديث غيرهم، وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذّاذ من الرجال، يؤثر ذلك عنهم من المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم»[4].

---

[1] ـ الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤٩ ـ ٥٠.

[2] ـ حسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ٨٩ ـ ١٠٦.

[3] ـ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٠٨: ٨٧ ـ ٨٨، ١٠٠ ـ ١٠١.

[4] ـ جعفر بن محمد بن قولويه القمي، كامل الزيارات: ٣٧.

وقد استفاد الحرّ العاملي من هذا النص توثيق ابن قولويه لرجال أسانيد روايات هذا الكتاب كافّة(١)، والمحدث النوري كأنه تراجع فذكر أنّها تفيد التوثيق(٢) لكن لاثنين وثلاثين شخصاً هم مشايخ ابن قولويه المباشرين(٣)، وعلى حساب الحرّ العاملي تكون النتيجة توثيق حوالي ٣٨٨ شخصاً على ما قيل(٤).

وهكذا وثّق الحر العاملي الرواة الواردين في تفسير علي بن إبراهيم القمي(٥)، انطلاقاً من نصّ المقدّمة أيضاً حيث جاء فيها: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم وأوجب ولايتهم ولا يقبل عملٌ إلا بهم، وهم الذين وصفهم الله تبارك وتعالى و..»(٦)، وإذا صحّ حساب العاملي يوثّق ـ كما قيل ـ ٢٦٠ رجلاً من الرواة(٧)، وهذه الأرقام الكبيرة سوف تترك أثراً بالغاً في تصحيح النصوص وتأكيد ثبوتها.

إلى غير ذلك من محاولات التوثيق(٨)، بل قد ذكر الحرّ العاملي أن توثيقات الرجاليين كثيراً ما تفيد القطع واليقين لانضمام القرائن إليها(٩).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ ـ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ٢٠٢.

٢ ـ حسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٢٥٢.

٣ ـ المصدر نفسه: ٢٥٢ ـ ٢٥٧.

٤ ـ محمد آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٦٩؛ وباقر الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، القسم الثاني: ١٧٦؛ وجعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٣٠٠.

٥ ـ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ٢٠٢.

٦ ـ أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ١: ٤.

٧ ـ باقر الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، القسم الثاني: ١٧٢.

٨ ـ راجع أيضاً: حسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ١٠٩ ـ ١١٠.

٩ ـ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ٢٩٠.

المدارس الأصولية والرجالية والدرائية ومواجهة المدّ الأخباري

بعد أن استعرضنا مجمل المعركة الفكرية في صورتها الموجزة، من الجدير أن نحلّل طبيعة مواجهة المدّ الأخباري على صعيد نظرية يقينية السنّة، والذي يلاحظ هنا أنّ مدارس ثلاث التقت على مواجهة الحركة الأخبارية، وهي المدرسة الأصولية التي كانت المواجهة الرئيسية معها في مجمل مناشط الفكر الأخباري من العقل والإجماع والقرآن إلى الاجتهاد وشرعية علم أصول الفقه و. .

وإلى جانب المدرسة الأصولية كانت المدرسة الرجالية معنيّةً هذه المرّة بالحركة الأخباريّة، لأن الحديث عن يقينية السنّة بهذا المعنى العريض سوف يؤدّي إلى تقليص جذري لنشاط علم الرجال، إذ بعد اليقين بصدور النصوص لا معنى للبحث المركّز حول السند، وحتّى لو صارع الرجاليّ لكي يبقى على قيد الحياة، متمسّكاً بظاهرة تعارض النصوص معيناً له على البقاء، انطلاقاً من أنّ ترجيح نصّ على آخر يفترض أن تدخل فيه معايير سندية من نوع أعدلية الراوي وأوثقيّته وأفقهيّته وما شابه ذلك، طبقاً لنصوص الترجيح الواردة في مباحث التعارض(١).. حتّى لو صارع الرجالي هنا فإنّ دائرة عمله ستبقى محدودة نسبةً لما إذا قلنا بعدم يقينيّة مصادر الحديث، خصوصاً إذا رفض عالمٌ ما نظرية الترجيح في مباحث التعارض لصالح نظرية التخيير التي قال بها الكليني(٢) (٣٢٩هـ) من القدماء، والمحقق الخراساني(٣) (١٣٢٩هـ) من المتأخرين، فإنّ معايير الترجيح ستغدو عديمة الجدوى ـ لا أقلّ تقريباً ـ مما يفقد علم الرجال أبّهته ورونقه، لأنّ معنى التخيير بين النصوص في حالة تعارضها واختلافها هو القدرة على ممارسة انتقاء ـ ولو عشوائي ـ لنصٍّ من نصّين مختلفين فيما بينهما، دون حاجة إلى أيّة معايير قد تساند هذا النص أو ذاك.

وهكذا دخل علم الحديث والدراية على خطّ الصراع؛ انطلاقاً مما أشرنا إليه سابقاً من تجريد الأخباريين علم الدراية من الشرعية والاعتبار، سيّما وأن يقينيّة السنّة

---

١ ـ انظر النصوص في وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ ـ ١٢٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩.

٢ ـ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٩.

٣ ـ محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٥٠٦.

ستجعل كل الجهد الدرائي غير مفيد، كما صرّح الأخباريون بذلك، وفق ما نقلناه سابقاً.

من هنا، لاحظنا في المشهد الذي عرضناه حضورَ هذه المدارس الثلاث، لقد كان هناك الوحيد البهبهاني، وكاشف الغطاء، والميرزا التبريزي، والشيخ الأنصاري .. من مدرسة أصول الفقه، كما كان هناك الملا علي كني، وعبدالله المامقاني ممثّلين لعلم الرجال، إلى جانب السيد حسن الصدر والمامقاني أيضاً عن علم الدراية... وهذا ما يؤكّد طبيعة المواجهة.

وإذا أردنا تحليل المواجهة التي قامت بها هذه المدارس الثلاث أمكننا إيجازها ـ اعتماداً على المشهد الذي قدّمناه ـ على الشكل التالي:

أولاً: النزعة العقلانية النقديّة للتراث، فقد لاحظنا كيف سعى الطرف المناهض للأخبارية لقراءة الرجال والتاريخ قراءة أكثر نقديةً من جهة وأبعد عن توظيف الأيديولوجيا في تصوّره من جهةٍ أخرى، لذلك نبش الأصوليون عيوب القدماء من الرواة والعلماء، فتحدّثوا عن السهو والخطأ والخلل النسخي والكتابي، وتناقض مواقف المتقدّمين، واختلافهم فيما بينهم، واختلاف الواحد منهم في رأيه عن ما سبق له من رأي، واجتهاديّة استنتاجاتهم أحياناً لا حسيّتها و..(١)

كما استبعدت المدرسة الأصولية التوظيف الأيديولوجي، فرفضت فكرة العرض على الإمام عليه السلام، كما رفضت روح فكرة قاعدة اللطف العقلية المنتجة كلامياً، وهكذا لاحظنا هذا المسار العقلاني مقابل الأيديولوجي، والنقدي مقابل الاستلابي التبجيلي في قراءة التراث بارزاً أمام المدرسة الأخبارية.

ولسنا نرتاب في أن الأخباريين كانوا رادةً في نقد التراث، حيث وجدنا لهم حملات نقدية عنيفة ومشاريع تعرية كاملة تعرّض لها جيل من العلماء على أيديهم، بدءاً من ابن إدريس والعلامة الحلّي وصولاً إلى الشيخ حسن وصاحب المدارك... لكنّ الفارق أنّ التيار الأخباري اعتمد في نقده للتراث على التراث نفسه، فقد كان الموروث القديم هو المعيار الذي وزن به الأخباري التراث المتأخر عليه، وهذا معناه أنّ الأخباري كان مغرقاً في التراثية حتّى عندما كان ينتقد هذا التراث نفسه، أي أنّه كان ينتقد التراث على أرضٍ تراثية، لكن الحال لم تكن كذلك تماماً مع المدرسة الأصولية والرجالية في بحث يقينيّة السنّة، فمع اندراج الاتجاه الأصولي في منحى تبجيل التراث، غير أن المعدّل النسبي لهذه النزعة التراثية كان أخفّ بكثير عما كان الحال عليه مع المدرسة الأخبارية، ولهذا لاحظنا نقداً مركزاً على مراحل التاريخ الأولى، انطلاقاً من معطيات عقلية وعقلانية مهما كان موقفنا منها.

---

١ ـ لمزيد من الاطلاع راجع العدد الكبير من المفردات النقدية الجزئية التي سجلها الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ١٢٤ ـ ١٣٠.

وسوف نلاحظ بوضوح عند التعرّض لمقولة «السنّة فقط» أنّ التيار الأصولي قد ركّز على استخدام مفاتيح عقلانية في إعادة تكوين مرجعية النص القرآني، في مؤشّر واضح على منهج متكامل في الوعي الأصولي.

ثانياً: سعت الحركة المناهضة للأخباريّة للتخفيف من هول الخطوة التي ظهرت مع العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، فقد حاولت تسليط الضوء بقدرٍ معين على أنّ تجربة العلامة لم تحدث شرخاً مخيفاً في النتائج العلمية النهائية على صعيد علمي الكلام والفقه، وهذا ما لاحظناه عند مدرسة العلامة نفسها حتى بمظاهرها المتشدّدة، حيث كان لبعض المقولات دور المهدئ الذي يحول دون الخروج بمعطيات بالغة الشذوذ نسبةً للرأي العلمي العام، من هنا تعزّزت في الوعي الأصولي أكثر من ذي قبل فكرة المشهور، ومعنى أكثر من ذي قبل أنها تحوّلت ـ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ إلى نظرية ذات معالم مدروسة بعناية أكثر من السابق التقفها الدرس الأصولي وأعمل فيها معاييره الدقيقة.

كانت هذه النظريات المساندة ذات بُعد نفسي أيضاً، إلى جانب بعدها العلمي، فقد هوّل التيار الأخباري على خصومه باستخدام التنويع الجديد للحديث حينما أوحى ـ كما تقدّم ـ أنّه سيفضي إلى ضياع الدين وهدر الموروث الحديثي الشيعي، وكان هذا الهاجس يسكن تلقائياً الأصولي كما سكن أنصار مدرسة العلامة ما قبل الأخبارية، فكان من الطبيعي التركيز على المقولات التي تحول دون حدوث هذا الأمر من قبيل الإجماع المحصّل والمنقول والشهرة الفتوائية ونظريتي الجبر والوهن، وما شابه ذلك.

ولّما استقلّ الموقف الأصولي، وانتهت ملاحقات الحقبة الأخبارية مع الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ)، لاحظنا كيف سلّطت معاول الهدم على هذه النظريات، فأطيح بالإجماع المنقول وبالشهرة الفتوائية و... لكنها ظلّت حاضرةً مع ذلك في الوعي الفقهي للفقيه الأصولي، وبحسب رأي الشهيد محمد باقر الصدر[1] (١٤٠٠هـ) فإنّ العقل الأصولي استبدل هذه المعايير النظرية المنهارة بمعايير من نوع آخر انطلاقاً ـ حسب رأي الصدر ـ من دوافع نفسيّة، أي ما أشرنا إليه من خطر انبثاق نتائج مستهجنة، وإحداث شرخ يمزّق سكون النتاج الفقهي على مستوى النتائج، فظهرت مقولة السيرة العقلائية والمتشرعية معايير جديدة في الاجتهاد، لم تكن موظّفة من قبل، لا أقلّ في الوعي الفقهي دون اللاوعي، وسيأتي مزيد توضيح لهذه الفكرة.

ورغم ذلك كلّه، تواصل المنحى النقدي للسند في المدرسة الأصولية، ليبلغ ذروته مع مدرسة السيد أبي القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) حيث رفض نظريات كثيرة أصولية ورجالية كانت معيناً للحيلولة دون حدوث الشرخ المخيف من نوع الجبر والوهن، ونظرية الإجماع المنقول، والشهرة الفتوائية، ومراسيل الصدوق وابن أبي عمير وصفوان والبزنطي،

---

[1] ـ محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢: ٩٣ ـ ٩٧ و١٣١ ـ ١٣٤.

وأصحاب الإجماع ومشايخ الإجازة و...

وسوف يأتي عند دراسة تجربة الخوئي أنّه مثل أحد أكثر رجالات مدرسة السند تشدّداً، لكن مع ذلك، لم تظهر في نتائج الفقه والكلام أيّة معطيات تناسب حجم التطوّرات النظرية عنده، والسبب إعادة تنشيط مقولة الاحتياط في الفتوى، بوصفها الوسيلة الأنجع للحدّ من ما يسمّى التأثيرات السلبية لبعض النتائج العلمية البحثية.

وفي خلاصة تصوّرنا للموقف الأصولي، أنّه رغم تنامي نظرية السند، إلاّ أنّ الهاجس النفسي ظلّ ساكناً في الوعي الأصولي يحول دون تحوّلات جذرية في النتاج العلمي تناسب مستويات النقد في مدرسة السند، سيما ما كان مع الخوئي وأمثاله، وهذا ما يجعلنا نعتقد بأنّ الأصولية وإن كانت اتجاهاً عقلانياً نقدياً إلاّ أنّها كانت مسكونةً على الدوام بنزعة تراثية استلابية، في تحليلٍ نهدف منه قراءة المسار لا تصويب التجربة أو رفضها. والذي يعزّز ما نقوله النقطة الثالثة القادمة.

ثالثاً: تركت التجربة الأخبارية في مجال السنّة بالخصوص تأثيرات على العقل الأصولي نفسه، وهذا ما نعتقد أنّه عزّز من النزعة التراثية في هذا العقل، ففكرة عدم جواز تفسير القرآن إلاّ بالسنّة وإن غيّبت نظرياً بعد النقد الأصولي لها كما سيأتي، إلاّ أنّها احتفظت بقسطٍ من الحضور الميداني رغم ذلك، كما يقول الشيخ مرتضى المطهّري(١)، وهكذا سرت نزعة دقيقة في الاجتهاد تريد فهم النصّ دون التعدّي عنه أبداً، بل لاحظنا ـ كما تقدّم ـ أنّ مقولة يقينية السنّة قد أخذ بها جماعة من الأصوليين أنفسهم.

ونحن وإن كنّا نعتقد بأن التنافس ووجود النقد يرشّد الانطلاق الأصولي، ويحول دون إفراطه أو تفريطه، فيشكل وجود مثل التيار الأخباري عنصراً ممسكاً بحركة الدفع الأصولية.. وهو أمرٌ جيد في الفلسفة والعلوم، إلاّ أنّ له من الناحية الثانية بعض السلبيات التي يفترض أن يتمّ تلافيها، ذلك أنّ معنى أن يسكن الأصوليَّ هاجسُ الأخباري، هو أن تحدث أحياناً بعض أنواع الشلل في حركته نتيجة الشدّ الذي يقوم التيار الأخباري بممارسته، ونحن عندما نتكلّم هنا عن الأصولي والأخباري فإنّما نعني من ناحية ثانية تياري العقل والنص، ومن ثم فحضور النص كما يرشّد حركة العقل ويحول دون إفراطها، ربما يؤدّي إلى شلّها بل إلى قتلها من الصميم، وهذا ما لاحظناه في إطار جزئي، فإذا أخذنا ظاهرة حضور الآخر (السنّي) في الذات وجدنا أنّها قُتلت تقريباً أواخر الحقبة الأخبارية، فلم نعد نجد تلك الشروح أو الحواشي المسطورة على أصول أهل السنّة أو حتّى استحضار نظريات الفكر السنّي في الدرس الأصولي إلا نادراً، وإذا أريد القول بأنّ مرجعه إلى ظهور بدائل شيعية مثل «زبدة الأصول» للبهائي (١٠٣١هـ) أو «الوافية» للفاضل

---

١ ـ مرتضى مطهري، المجموعة الكاملة ٢١: ١٠٩.

التوني (١٠٧١هـ) فإنّ هذه البدائل كانت موجودة سابقاً مع «الذريعة» للمرتضى (٤٣٦هـ) ثم «معارج الأصول» للمحقق الحلّي (٦٧٦هـ)[1]، ومن بعدهما «معالم الأصول» للشيخ حسن (١٠١١هـ)، وإذا كنّا نعتقد بوجود دور للتضخمّ الأصولي الداخلي ساهم في رفع الحاجة عن أصول أهل السنّة، فإنّ للقطيعة التي تضاعفت مع أهل السنّة، والتي كان من أسبابها الحركة الأخبارية، دوراً في هذا الواقع، ولهذا غابت كلياً ـ تقريباً ـ عن ساحة الدرس الأصولي الشيعي في القرنين الأخيرين عناصر الالتقاء مع الآخر السني، ولم يعد هناك حضور لنتاج أصول أهل السنّة في الوسط الشيعي، وهو أمرٌ كل ما ندّعيه فيه أن للأخبارية دوراً في تكوينه دون أن نحصر تكوينه بها.

رابعاً: كان للملاحظات التي وضعها الأخباريّون على علم الرجال والدراية من جهة وعلى نظرية السند من جهةٍ أخرى دور في ردّ فعل في الطرف الآخر لترسيخ دعائم العلوم المتصلة بالسند، وسدّ الثغرات الحادثة فيها، من هنا وجدنا تنامياً ملحوظاً لعلم الرجال منذ القرن الثاني عشر الهجري وحتى العصر الحاضر، تأكيداً بذلك على نظرية السند ورفضاً للمقولات الأخباريّة، فلاحظنا كتابات عديدة وذات طابع موسوعي وشمولي وبنيوي في الوقت عينه، كان منها قاموس الرجال للتستري (١٤١٤هـ)، وتنقيح المقال للمامقاني (١٣١٥هـ)، وجامع الرواة للأردبيلي (ق١٢هـ)، ومعجم رجال الحديث للخوئي (١٤١٣هـ)، ومجمع الرجال للقهبائي (ق١٢هـ)، ونقد الرجال للتفرشي (ق١١هـ)، وحاوي الأقوال للشيخ عبدالنبي الجزائري (١٠٢١هـ)، والرواشح السماوية للميرداماد (١٠٤١هـ) وله كتاب الرجال أيضاً، ورجال الشيخ الخاقاني (١٣٣٤هـ)، والفوائد الرجالية للخواجوئي (١١٧٣هـ) ورجال السيد بحر العلوم (١٢١٢هـ)، والفوائد الرجالية للوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وكذلك تعليقته على منهج المقال، ومقباس الهداية للمامقاني (١٣٥١هـ)، ونهاية الدراية للصدر (١٣٥٤هـ)، ومنتهى المقال لأبي علي الحائري (١٢١٦هـ)، وتكملة الرجال لعبد النبي الكاظمي (١٢٥٦هـ)، وجامع المقال للطريحي (١٠٨٥هـ)، وطرائف المقال للجابلقي البروجردي (١٣١٣هـ)، وشعب المقال للنراقي (١٣١٩هـ)، وعدّة الرجال للأعرجي (١٢٢٧هـ)، والموسوعة الرجالية للبروجردي (١٣٨٠هـ)، والرسائل الرجالية للشفتي (١٢٦٠هـ)، وسماء المقال للكلباسي (١٣٥٦هـ)، وتوضيح المقال للملا علي كني (١٣٠٦هـ)... فضلاً عن المؤلّفات المعاصرة اليوم.

وغيرها من عشرات المصنفات الهامّة والضخمة في الرجال والحديث سيما في الرجال، وكلّها تشي بالتنامي التصاعدي ـ بعد الهزيمة الأخبارية ـ لنظرية السند، ولو بأشكال مختلفة لها، لا تتطابق حرفياً مع صيغة العلامة الحلّي، كما سنرى فيما بعد.

---

[1] ـ المعروف أن مثل كتاب المعارج والزبدة والوافية والمعالم من الكتب الأصولية التي تحوّلت إلى كتب دراسية في الحوزات الشيعية، كما تحوّلت إلى متون كثر عليها الشرح والتعليق والبحث.

خامساً: ثمّة امتياز جوهري للأصولية عن الأخبارية، وهو القراءة الواقعية للفكر حسب رأينا، لقد حاولت الأخبارية أن ترى التراث يقينياً في مظاهره كافّة سنداً ودلالةً كما لاحظنا، لكن المدرسة الأصولية كانت ترفض بشدّة هذه القراءة، فكانت أكثر واقعيّةً في دراسة العدّة المعرفية المحمّلة بها، إن القرائن المتضافرة التي شادها الأخباري لإثبات اليقين بصدور النصوص وبلغت أوجها ـ كما سبق ـ مع الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، لم تكن تقنع الأصولي، وقد شاهدنا فيما مضى، كيف كانت شواهد اليقين بالمضمون التي ذكرها الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في «العدّة» قد تعرّضت لنقد بعد العلامة كما ظهر من مطاوي كلمات الشهيد الأول في «ذكرى الشيعة»، ورغم أنّ الحركة الأخبارية أرادت مضاعفة هذه القرائن إلاّ أن مدرسة الأصول لم تقتنع بذلك، وجيشت كل ما نسمّيه عناصر التشكيك والنقد؛ لكي تؤكّد أن التاريخ والتراث ليسا بذاك الوضوح الذي يقوله الأخباري.

وقد تنامت نزعة النقد العقلاني للموروث، والقراءة الواقعية للمعطيات دون تهويل.. إلى حدّ بلغت فيه مرحلة مفرطة في العقل الأصولي كما سنذكره لاحقاً بتفصيل أكبر، فظهرت فكرة الانسداد، لتدلّل على أنّ العقل الأصولي كثّف من حملاته النقدية على المعطيات المعرفية المتوفرة في قراءة التراث، إلى جانب عناصر أخرى لعبت دوراً في تكوين مقولة الانسداد.

ولا نريد التفصيل أكثر هنا في هذا الموضوع وسنتركه للفصل القادم إن شاء الله تعالى، بقدر ما نريد التركيز على هذا الامتياز، وأن التجاذبات التي كانت تحصل ترجع في بعدها المنهجي إلى عناصر من هذا النوع.

والفرق بين ما قلناه هنا، وما قدّمناه في الأمر الأوّل، أننا نريد هنا التركيز على البعد المعرفي، أمّا هناك فنريد التركيز على البعد الواقعي للتراث، ما اقتضى التنبيه دفعاً للالتباس.

سادساً: بعد نهاية الحرب الأخبارية الأصولية بدايات القرن الثالث عشر الهجري، وتعافي المدرسة الأصولية مما أصابها، لم يجد الأصوليّون حرجاً في توظيف المعطيات الأخبارية، فتحوّلت نتاجات الأخباريين الحديثية إلى مرجع، ووسائل الشيعة خير شاهد، كما التقف البحث الأصولي معطيات الأخبارية في إعادة التكوين النصّي لعلم الأصول فدخلت تلك النصوص مجال الدرس الأصولي، وبقوّة دون حرج أو إقصاء، من هنا لاحظنا تنامياً نصياً بعد الأخبارية إلى جانب التنامي العقلي الذي تفجّر مع الخوانساري (١٠٩٩هـ) في «مشارق الشموس»، وبلغ ذروته مع الإصفهاني الكمباني (١٣٦١هـ) في «نهاية الدراية»، لكنّ التنامي العقلي كان مركّزاً على مصادر الاجتهاد الفقهي، ومغيباً نسبياً عن مثل علم الكلام، ولهذا خبا صوت علم الكلام عقلياً، مما ساعد على تنامي النزعة النصية فيه إلى بدايات القرن الرابع عشر الهجري.

سابعاً: لم يقف الأصوليّون كثيراً عند مفهوم البدعة، في التأسيس لمصطلحات جديدة أو مقولات حديثة، فقد كان نقد الأخباريين عليهم في قصّة التقسيم الرباعي وأنه بدعة غير ذي بال، بل واصلوا طريقهم في إنتاج نظم جديدة ومقولات جديدة. كما غرقت الأبحاث الأصولية بمصطلحات جديدة منذ الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وحتى العصر الحاضر، وبهذا برزت الناحية العقلانية في التيار الأصولي الرافض لأشكال الدغية الجامدة.

ثامناً: في سياق بحثنا، وجدنا أنّ أوائل الأبحاث النقدية المركّزة على نظرية يقينيّة السنّة كانت مع الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) في رسالته في الاجتهاد والأخبار إلى جانب ما جاء في الفوائد الحائرية، وقد وجدنا أنّ الرجاليين والدرائيين كان لهم اهتمام مميّز في هذا الموضوع، إلى حدّ يمكن القول: إنهم ضارعوا الأصوليين في نتاجهم حول هذا البحث إن لم نقل بأنّهم فاقوهم، فقد كان ردّ السيد حسن الصدر (١٣٥٤هـ) في نهاية الدراية على المحدّث البحراني في الحدائق من أوسع الردود على البحراني، إلى جانب ردود الكجوري الشيرازي في فوائده الرجاليّة عليه، كما كانت أبحاث الملا علي كني في توضيح المقال ـ ردّاً على نظرية يقينية السنّة ـ مميزةً في الشمولية والتركيز سيما على محاولات الحر العاملي، وهكذا وجدنا مداخلات العلامة المامقاني في «تنقيح المقال» موسعة وفيها شمولية واستيعاب إلى حد جيّد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نعم، كان نقد الميرزا موسى التبريزي (١٣٤٠هـ) في «أوثق الوسائل» من أوسع النقوض الأصولية على النظرية الأخبارية، وبشكل خاص على ما قاله الأمين الاسترآبادي في «الفوائد المدنيّة»، وقد استعان الميرزا بكلمات الوحيد البهبهاني في تسجيل نقده.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري أنّ لديه رسالة خاصة في الردّ على الأخباريين حول هذا الموضوع، إلاّ أنّ الميرزا التبريزي يصرّح في «أوثق الوسائل» بأنّه بذل قصارى جهده لبلوغ هذه الرسالة فلم يعثر عليها أبداً[1].

كما نصّ الشيخ عبدالنبي الكاظمي (١٢٥٦هـ) في «تكملة الرجال»: على أنّه صنف رسالة مستقلّة في الردّ على يقينية السنّة عند الأخباريين وسمّاها «الحقّ الحقيق»، وهي رسالة يصرّح السيد محمد صادق بحر العلوم ـ محقق التكملة ـ بعدم العثور عليها[2].

وهكذا لاحظنا أن الفاضل محمد حسين الأردكاني كانت له مداخلة رئيسية في الموضوع في كتابه «غاية المسؤول في علم الأصول»، وهو عبارة عن تقرير درسه الذي كتبه السيد محمد حسين الشهرستاني (١٣١٥هـ)، إلى أن بلغ الحال مع السيد الخوئي (١٤١٣هـ) الذي كانت مداخلته في الجزء الأوّل من معجمه ملخّصةً وموجزةً، سرعان ما

---

[1] ـ الميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ١٢٢.

[2] ـ عبدالنبي الكاظمي، تكملة الرجال ١: ٢٥.

سجّل نقداً عليها الرجالي المعاصر مسلم الداوري، وذلك في كتابه «أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق»، لتكون للشيخ المعاصر محمد سند مساهمة غير قليلة في المسألة في كتاب «بحوث في مباني علم الرجال»، ولينتقدها نقداً شديداً وموسّعاً الباحث المعاصر السيد علي أبو الحسن في كتابه «الانتصار لصحّة الكافي للنائيني».

لكن كلمات الأصوليين غدت ـ منذ حوالي القرن ـ تتجه نحو اعتبار الموضوع أشبه بالبديهة الواضحة، ولهذا لم نجد له حضوراً منذ فترة طويلة في مباحث خبر الواحد من علم أصول الفقه، بل لاحظنا أنّهم باتوا يمرّون عليه مروراً سريعاً، فلتراجع مجمل المصنفات الأصولية منذ حوالي القرن، فإن غالبها على هذه الشاكلة، نعم للدراسات الرجالية مساهمة ما تزال ذات حضور أكبر يلحظه القارئ في المباحث التمهيدية في علم الرجال.

هذه صورة موجزة ومكثّفة عن المشهد في الناحية الأصولية والرجاليّة والدرائيّة، أحببنا عرضها ليأخذ التصوّر منحاه الكلي وتتشكّل رؤية أكثر التئاماً(١).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

(١) ـ يجب أن نشير مرّة أخرى إلى أننا أعرضنا عن ذكر المناقشات والبحوث الجزئية الفرعية في موضوع يقينية السنّة وغيره مما وجدناه في بعض الكتب مثل الرسائل الأصولية للبهبهاني، وتنقيح المقال للمامقاني، وغاية المسؤول للشهرستاني، وأوثق الوسائل للتبريزي وشرح مقدّمة الحدائق للأعرجي و... لأننا غير معنيّين بالفروع الجزئية والمناقشات الموردية، وإنّما تهمّنا الخارطة العامّة والمسارات المنهجية وظواهر التقعيد الكلّية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

القسم الثاني:

مبدأ السنّة فقط وسقوط المرجعية القرآنية

تمهيد:

قد لا يكون مبالغةً القول: إنّ إعادة ترسيم مصادر المعرفة في الفكر الديني، وتحديد مراتب هذه المصادر ودرجاتها، ثم ـ وعلى أساسٍ من ذلك ـ تحديد علاقتها ببعضها البعض.. إحدى أهم مشكلات هذا الفكر في العصر الحديث، وإحدى الضرورات البالغة الأهمية لإعادة تكوين هذا الفكر بما يبعث فيه ـ على الدوام ـ الحيوية والنضارة.

وفي خضم هذه التحدّيات، يواجه الفكر الإسلامي عموماً والشيعي خصوصاً موضوعاً شائكاً يتمثّل في مرجعية النص القرآني في الفكر والثقافة، فهل يمكن الرجوع لهذا النص مباشرة؟ وهل يمكن الاستناد إليه في استنباط النظريات الإسلامية؟ وما هو المقدّم على الآخر القرآن أم العقل أم السنّة؟ هل السنّة ذات أولوية على النص القرآني حتى تجمّد من مرجعيته ليكون الوصول إليه عن طريقها فقط أم للنص القرآني شخصيّته المستقلة وعلاقته المباشرة بالعقل الإنساني والفهم البشري؟

أسئلة كثيرة لسنا بصدد الحديث عنها، إنما نهدف إلى ممارسة قراءة تاريخية للمناخ الشيعي فيما يخصّ مرجعية النص القرآني مقابل الاتجاه الداعي إلى مرجعية السنّة فقط، مع ادّعاء العجز عن فهم النص القرآني ـ بدرجة أو بأخرى ـ دون الاستعانة بالسنّة المنقولة.

هذا الموضوع، انفجر قنبلةً هائلةً في المناخ الشيعي عندما دوّت صيحة الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) تعلن تكوين الاتجاه الأخباري الحديث عند الشيعة، اتجاهٌ أحدث ظهوره ـ كما رأينا ـ إحدى أكبر الانفجارات في تاريخ الثقافة الشيعية، قرنان من الزمان مُلئا صراعاً فكرياً حاداً، بلغ أحياناً حدّ القتل حينما دخلت جماعة على منزل الميرزا محمد الأخباري (١٢٣٢هـ) في بغداد لتقتله مع ولده وأحد تلامذته، في إشارة إلى بلوغ هذا الصراع حداً بالغاً(١).

---

١ ـ راجع كتب التراجم مثل: أعيان الشيعة ٩: ١٧٣.

سندرس هذه المرّة الظاهرة الأخبارية فقط من زاوية موقفها من مرجعية النص القرآني ونصّ السنّة، بعد أن فرغنا عن تحديد موقفها المبدئي من السنّة الشريفة، ونحاول تحليل تطوّر المفهوم الأخباري لهذه المقولة التي نادى بها الأخباريّون دوماً، عنيت «مقولة السنّة وحدها لا غير»[1]، كما نحاول رصد التفاعلات التي أعقبت انطلاق مقولة «السنّة فقط»، فيما عرف بعد ذلك بالصراع الأخباري الأصولي على هذه الجبهة، لنحدّد - في النهاية - الخاتمة التي بلغها الفكر الشيعي بعد حراك فكري زاخر بالمعطيات الثرّة دام قرنين من الزمن، وبحسب رأينا: ما يزال.

وإنّما نقول: لا يزال، لأنّ الأخبارية وإن انحسرت اليوم انحساراً كبيراً جدّاً، ولم يعد لها من وجود رسمي نافذ إلا في أماكن محدودة مثل بعض بلاد البحرين والقطيف والأحساء وجنوب العراق وخراسان... إلا أنّ انهيار مدرسةٍ قد يسمح ببقاء عناصر فكريّة متسرّبة منها إلى المدارس الأخرى التي ما تزال حيّةً إلى اليوم، بما فيها المدرسة النقيضة - إن صحّ التعبير - للمدرسة الأخبارية، أي مدرسة علم أصول الفقه، وهذا التسرّب ربما لا يكون مدروساً، كما ربما لا يأتي من اتجاهات أخبارية، وإنّما من مناخات تنسجم بطبيعتها مع الإطار المعرفي الأخباري العام، الذي سبق وأن أشرنا إلى بعض معالمه في هذا الفصل.

ولا يُراد هنا تحويل الأخبارية إلى فزّاعة، فهي في قناعتنا تيار ناهض وجريء وأصيل في الوقت عينه، لكن إعادة بعث روح المقولات الأخباريّة بأجسام جديدة وهياكل حديثة، يضع الباحث أمام تحدٍّ جاد، يفرض عليه إعادة قراءة التجربة الأخبارية، لما لذلك من ضرورة في رسم منهاجيات التعامل مع الواقع المعاصر.

ولا نهدف بذلك تصفية حساب مع الواقع عبر نقد التراث، كما وقع فيه غير باحث معاصر، وإنّما لمس الخيوط الجذرية والأسباب العميقة التي كوّنت العقل الأخباري لرصد

---

[1] - تقوم مقولة السنّة وحدها لا غير في العقل الأخباري على ركنين: أحدهما إيجابي وهو مبدأ يقينيّة السنّة، وثانيهما سلبي، وهو إسقاط مرجعيات العقل والإجماع والكتاب، وإنما خصّصنا بحثنا في مرجعيّة الكتاب، لأنّه المرجعيّة النصّية الوحيدة غير السنّة، فاقتضى رصدها في التصوّر الأخباري، دون الإجماع والعقل لخروجهما عن إطار البحث، سيما وأنّ سقوط مرجعية القرآن متّصل عضوياً - بشكل أكبر - بمرجعية السنّة، إذ حصر الأخباريّون فهم القرآن بالسنّة.

مدى التعامل مع مدارس الواقع المعاصر، ولعلّ موضوع مرجعية النص القرآني أو السنّة فقط من أهمّ المواضيع التي ما زالت تحظى ببقايا لها في العصر الحديث، مما يفرض تفكيكها ووعيها في جذورها المعرفية وبناءاتها الدينية النصيّة معاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بين المرجعيّة القرآنية والحديثيّة
اتجاهات ومواقف تراثيّة

الاتجاهات العامّة في مرجعية النص القرآني

وقبل أن نبدأ بتحليل نظريّة «السنّة فقط» التي دعت إليها الأخبارية لا بدّ ـ بدايةً ـ من استعراض صورة عامّة عن مواقف الاتجاهات الفكرية الإسلامية من مرجعية النص القرآني، ثم رصد بعض ملامح الموقف في التراث الشيعي.

والذي لاحظناه أنّ ثمّة اتجاهات أربعة تجاذبت ـ وما تزال ـ التيارات الفكرية الإسلامية، نوجزها مدخلاً:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي يذهب إلى حصر المرجعيّة النصيّة بالقرآن وحده، وقد نادت به جماعة باكستانية، وأعلنه في العالم العربي أمثال محمد توفيق صدقي(١)، وهنالك ما يلوح أنه كان موجوداً لدى جماعات قديمة كبعض المعتزلة(٢)، وسيأتي مزيد من الحديث عنه في الوسط الشيعي في الفصل السادس من هذا الكتاب، إن شاء الله.

الاتجاه الثاني: ويرى حصر المرجعية الفكريّة بالحديث خاصّة مستبعداً القرآن، نادى بذلك بعض جماعة الأخباريين في المناخ الشيعي على تفصيل سوف يأتي بعون الله تعالى.

---

١ ـ انظر: محمد توفيق صدقي، مجلة المنار ٩: ٥١٧، ٩٠٦ و..

٢ ـ انظر: ابن إدريس الشافعي، كتاب الأم ٧: ٢٧٣ ـ ٢٧٨، حيث عقد فصلاً حمل عنوان «باب حكاية قول الطائفة التي ردّت الأخبار كلّها». مما يدل على وجود اتجاه كهذا في عصره؛ وانظر حول موقف المعتزلة، علي عبدالفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة: ٢٠٣؛ وقد تمّ التصريح بمخالفة الجبائي ـ أحد أعلام المعتزلة ـ لخبر الواحد في نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلي: ٢٩٠؛ كما نسب إنكار حجيّة الخبر إلى أبي الحسين الخيّاط وجماعته في موسوعة الفرق الإسلامية، لمحمد جواد مشكور: ٢٤٢؛ وأيضاً في القاموس الإسلامي، لأحمد عطية الله ٢: ٢٠٦؛ ونسب الفخر الرازي إنكار الإجماع وخبر الواحد إلى النظّامية من المعتزلة في كتابه: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ٤١؛ وإنما قلنا: «بعض المعتزلة»، لأن البعض الآخر لم يكن كذلك، انظر زهدي جار الله في كتابه «المعتزلة»: ٢٤٩ ـ ٢٥٢؛ وكذلك راجع الدكتور عبدالستّار الراوي، «العقل والحريّة، دراسة في فكر القاضي عبدالجبّار المعتزلي»: ١٤٦ ـ ١٥٠.

الاتجاه الثالث: ويرى وجود القرآن والسنّة في رتبة واحد وإن تقدّم أحدهما على الآخر هنا أو هناك، يشكّلان معاً مرجعية موحّدة، وهو الاتجاه الغالب في التراث الشيعي عموماً.

الاتجاه الرابع: ويرى للقرآن الرتبة الأولى بلا حاجة للحديث حتّى في فهمه، لكن الحديث له مجاله الخاص، وهو ما ذهبت إليه بعض الاتجاهات، أبرزها مدرسة العلامة الطباطبائي (١٩٨١م).

التراث القديم وإشكالية مرجعيّة السنّة والقرآن

يحاول الاتجاه الأخباري ـ كما لاحظنا سابقاً ـ إيجاد نفسه في العمق التراثي القديم، سيّما مع مدرسة الشيخ محمد بن علي بن الحسين الصدوق (٣٨١هـ)، وحتى لا ندخل الموضوع على عجلة كان من اللازم الإشارة إلى أنّ حصر المرجعية النصيّة في السنّة واستبعاد الكتاب مشروع جديد ظهر مع الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، كما يصرّح بذلك بعض رادة الأخبارية أنفسهم[1]، ولم يكن مناخ الثقافة الشيعي ليَعِيَ إشكاليةً من هذا النوع قبل ذلك، لكننا في سياق بحثنا وجدنا نصّاً هاماً ربما يكون بدايات أوليّة لا تماهي مقولة الأخباريين بل تهيء لها، ويعود هذا النص إلى الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتابه «معاني الأخبار»، حيث يحاول إقامة الدليل على عصمة الإمام عليه السلام بالقول بأن القرآن والسنّة النبوية يحتملان التأويل والوجوه الكثيرة، فإذا لم يجعل الله مخبراً عن كتابه في كل عصر لزم تسويغه تعالى الاختلاف في الدين، ولما جعل مخبراً لزم أن يكون صادقاً معصوماً، وعقب هذا الاستدلال أكّد الصدوق برهانه بدليل نقضي، ثم قال: «كذلك لا يجوز أن نتعبّد نحن به (أي بالقرآن) إلا ومعه من يقوم فينا مقام النبي صلى الله عليه وآله في قومه وأهل عصره في التبيين لناسخه ومنسوخه، وخاصّه وعامّه، والمعاني التي عناها الله عزوجل بكلامه دون ما يحتمله التأويل...»[2]، ثم ردّ الصدوق أن تكون الأمة هي الشارح لنا لهذا النص المقدّس[3]، ونحو هذا النص نصّ آخر له أيضاً في كتابه «كمال الدين وتمام النعمة»،

---

[1] ـ انظر: الشيخ يوسف البحراني، الدرر النجفية والملتقطات اليوسفية: ٢: ٣٣٩.

[2] ـ الشيخ الصدوق، معاني الأخبار: ١٣٣ ـ ١٣٤، وتجدر الإشارة إلى أنه كانت توجد بعض حالات الجدل حول الموضوع خارج المناخ الشيعي آنذاك أيضاً، وقد رأيت في شرح المواقف، للشريف الجرجاني ٨: ٣٨٢ أن هناك فرقة من المعتزلة كانت تسمّى الهشامية، نسبةً إلى هشام بن عمر الفوطي، تذهب إلى أنه لا دلالة في القرآن على حلال أو حرام، ولست أدري ماذا تعني هذه الجملة بالضبط، هل نفي الدلالة، أم نفي التشريعات...؟

[3] ـ الصدوق، معاني الأخبار: ١٣٤ ـ ١٣٥.

حيث يؤكّد على احتمالات التأويل في القرآن وعدم إمكان حلّ هذه التأويلات حلاً جذرياً إلا بالأئمة عليهم السلام[١].

ربما يكون هذا من أقدم النصوص التي وصلتنا مما يلامس موضوعنا هنا ـ إذا استبعدنا الروايات بوصفها أحياناً مواقف للرواة ـ وإذا لم نرد تحليل هذا النص، وأنه هل ينفي مطلقاً فهم القرآن ومرجعيّته أو يحاول استشراف الفهم التام للقرآن بتمام آياته عن طريق أهل البيت عليهم السلام؟ فإنّ ما نريد التأكيد عليه هو أنه نصّ دالّ في الثقافة آنذاك، صدر من أكبر مدرسة حديثية شيعية قديمة.

ونحن في تحليلنا لهذين النصّين بمجموعهما، نجد أنّهما على مقربة من المقولة الأخباريّة، والذي يقف أمام مطابقتهما لمقولة الأخباريين هو سياقهما العام، عنيت سياق إثبات مبدأ العصمة والإمامة، فإنّ العقل الشيعي ـ بأطيافه كافّة ـ يشعر بقناعة كبيرة بأنّ فقدان ظاهرة الأئمة المعصومين عليهم السلام سوف يؤدّي إلى خسارة موضّح وشارح للقرآن، ومعنى خسارة موضّح وشارح ليس غموض النّص القرآني، وإنّما العثور على مصدر معرفي متّصل بالله تعالى معصوم، يمكن له أن يحسم تنازع التأويلات وتصارع الفهوم والاجتهادات في الوسط الإسلامي.

من هنا، نعتقد بأنّهما نصّان قريبان جداً من المفهوم الأخباري لمقولة «السنّة فقط»، لكنّهما لا يماهيانها على نحو اليقين وفي تمام الآيات القرآنية، خصوصاً وأنّه لو كان الصدوق متشدّداً في ذلك تشدّد التيار الأخباري لكان يجب أن تظهر صورة اختلاف في هذا الموضوع في المناخ الشيعي آنذاك، وهو ما لم نجده حول هذا الموضوع، رغم أنّ الطوسي قد قدّم فيما بعد تصوّراً مختلفاً عن المفهوم الأخباري كما سنلاحظ، وخصوصاً على ما يقوله الفاضل التوني (١٠٧١هـ) من أنّ الصدوق نفسه فسّر القرآن في العديد من مواضع «كتاب من لا يحضره الفقيه»، لا سيّما في مباحث الإرث[٢].

ويتلو هذا النص في دلالته نص آخر لاحق زماناً (ق٦ هـ) لا يكاد يخلو من أهمية،

---

[١] ـ الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ١٢٩ ـ ١٣١، وإنما جعلنا نصّ «المعاني» أقدم النصوص، لأن الطهراني في الذريعة ٢: ٢٠٤، ينقل عن السماهيجي في حاشية نسخة من نسخ «المعاني» أنه كتب عن السيد ابن طاووس في الطرائف أن نهاية كتابة «المعاني» كان سنة ٣٣١هـ، ويؤكد الطهراني رؤيته لهذه النسخة، أما كتاب «كمال الدين» فينصّ الصدوق في المقدّمة: ٣٢ ـ ٣٣ أن سبب تأليفه له كان ما وقع معه في نيشابور، وقد ذكر الأمين في الأعيان ١٠: ٢٤، أن الصدوق زار مشهد في أعوام ٣٥٢ و٣٦٧ و٣٦٨هـ ومنها ـ أحياناً ـ كان يذهب إلى نيشابور، وينصّ الغفّاري محقق «كمال الدين» أنه زار نيشابور عام ٣٥٢ و٣٥٥هـ، إذاً فقد ألّف «المعاني» ٣٣١ هـ و»كمال الدين» بعد ٣٥٠هـ، فمعاني الأخبار قبله.

[٢] ـ الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه: ٢٥٩.

فقد سجّل الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي صاحب تفسير مجمع البيان مقدّمةً لتفسيره، تحدّث فيها ـ فيما تحدّث ـ عن هذا الموضوع فقال: «واعلم أنّ الخبر قد صحّ عن النبي ﷺ وعن الأئمة القائمين مقامه عليهم السلام أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح، والنص الصريح...»(١). إلا أن الطبرسي لم يُنظرنا كثيراً حتى دخل في تحليل مسألة التفسير بالرأي، ففسّره بحمل القرآن على الرأي دون العمل بشواهد ألفاظه، مستشهداً لذلك بمدح الله تعالى «الذين يستنبطونه» وذمّه من لم يتدبّر فيه، وذكره أن القرآن عربي، وكذلك أحاديث عرض الروايات على الكتاب.. كلّ ذلك يؤكّد ـ عند الطبرسي ـ أنه سبحانه «بيّن أنّ الكتاب حجّة، ومعروض عليه، وكيف يمكن العرض عليه وهو غير مفهوم المعنى؟! فهذا وأمثاله يدلّ على أنّ الخبر [ـ أي رواية النهي عن التفسير بالرأي التي رواها السنّة كما يقول الطبرسي ـ ولو أصاب] متروك الظاهر...»(٢). كما يحتمل الطبرسي أن يراد بهذا الخبر تفسير الآية المجملة التي لا ينبئ ظاهرها عن المراد بها تفصيلاً كتفاصيل العبادات(٣).

وإذا قايسنا النص الأوّل للطبرسي مع تتمّة كلامه بدا لنا:

أولاً: إن جدله حول قضية إمكانية فهم القرآن بدون شيء آخر كان مع اتجاهات غير شيعيّة، ولا يدلّ النص بأكمله على أن جدلاً داخلياً كان مستعراً(٤).

ثانياً: إن تتمّة كلام الطبرسي تبيّن أنه يقرّ بإمكان فهم القرآن وحجيّته، وأنه المحك لقبول الأحاديث، مما يعني أن المقطع الأول فيه شيء من المنافرة مع التتمّة تجعلنا على الأقل نقف دون الجزم برأي نهائي حول الطبرسي، وإذا ضممنا إلى ذلك ما اخترناه سابقاً من أن الطبرسي لم يكن قائلاً بحجية خبر الواحد، فهمنا أن قوله: «الأثر الصحيح، والنص الصريح» أريد به النصوص القطعية المؤكّدة.

ثالثاً: رغم وجود بعض التشوّش في مصطلح التفسير عند الطبرسي إلا أنه عرّف في بداية الفن الثالث من مقدّمة مجمعه التفسيرَ والتأويلَ بالقول: «التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر»(٥). وهذا التعريف لمصطلح التفسير إذا ضممناه لنص الطبرسي السابق (موضع الشاهد) أيقنّا بأن مراده من

---

١ ـ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٨٠.

٢ ـ المصدر نفسه: ٨٠ ـ ٨١.

٣ ـ المصدر نفسه: ٨١ ـ ٨٢.

٤ ـ لكي يطّلع القارئ على طبيعة بعض النصوص السنّية التي تقدّم السنّة على الكتاب، ليَعِيَ الموقف السنّي تلك الحقبة ويفهم جدل الطبرسي، يراجع ـ كمثال ـ ابن عبد البر القرطبي في جامع بيان العلم وفضله: ٤٢٥ ـ ٤٣٢؛ والسيوطي في مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسنّة: ٣٦ و...

٥ ـ الطبرسي، مجمع البيان ١: ٨٠.

ضرورة الرجوع إلى السنّة لتفسير القرآن، هو الرجوع في الآيات المشكلة، لا في تلك التي يمكن حلّ الإشكال فيها بالاعتماد على الظهور، فإن هذا لا يسمّى عنده تفسيراً بل تأويلاً، ومعنى هذا الكلام أن الطبرسي يرى مرجعية النص القرآني مباشرة وإمكانية فهمه إلا في حالات تنسدّ فيها سبل كشف المراد ويغدو المعنى بالنسبة إلينا مؤشكلاً، أو لا أقل من أننا لا نستطيع التأكّد من أن الطبرسي كان يمنع عن الاعتماد على ظهور النص القرآني، حتى يكوّن خلفية تاريخية للأخباريين في عمق التراث الشيعي.

لكن موقف الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) يغدو حاسماً حينما يذكر نص الطبرسي (في الحقيقة هو نص الطوسي[١] أخذه عنه الطبرسي) بعينه ثم يسجل نقده على القائلين بعدم إمكان فهم القرآن، مستدلاً بجملة آيات تبين أنه «مبين»، «عربي»، «لسان قومه» «تبيان»...

ثم يقول: «فكيف يجوز أن يصفه بأنه عربي مبين، وأنه بلسان قومه وأنه بيان للناس ولا يفهم بظاهره شيء؟...»[٢] ويذكر ما أسلفناه عن الطبرسي، فيؤوّل أخبار التفسير بالرأي بشكلٍ يصرفها عن النهي عن تفسير القرآن.

والمهم عند الطوسي تقسيم معاني القرآن إلى أقسام أربعة:

«١ ـ ما اختصّ الله تعالى بالعلم به فلا يجوز لأحد تكلّف القول فيه...

٢ ـ ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكل من عرف اللغة.. عرف معناها..

٣ ـ ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصّلاً... (تفصيلات العبادات مثلاً).

٤ ـ ما كا اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عنهما، ويمكن أن يكون كل واحد منهما مراداً، فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد به فيقول: إن مراد الله فيه بعض ما يحتمل إلا بقول نبي أو إمام معصوم...»[٣].

ثم يشير الطوسي إلى رفضه الاعتماد على طريقة (أخبار) الآحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة[٤].

وبهذا يظهر لنا أن الموقف الشيعي القديم لم يكن على عداء مع الخوض في تفسير القرآن دون نصّ روائي إلا في حالات محدودة يقبل بها الفكر الشيعي اليوم أيضاً على وجه العموم أو الغالب، وإذا ما كان فهو كامن في ثنايا التيارات الحديثة إذا قبلنا أن لنصّ

---

[١] ـ أخّرنا نصّ الطوسي نظراً لشموليته وبنيويّته.

[٢] ـ الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٤ ـ ٥.

[٣] ـ المصدر نفسه: ٥ ـ ٦.

[٤] ـ المصدر نفسه: ٧.

الصدوق دلالة أو....، بل يرى العلامة الحلي أن التمسّك بالقرآن لا يصحّ إلا عند الإمامية والمعتزلة، وأنه يمتنع أن يريد الله خلاف الظاهر إلا بقرينة(١)، وفي تعبيره بيمتنع دلالة جيدة.

ويجب أن يلتفت القارئ إلى أننا لا نزعم عدم وجود تيار أخباري قديم، فهذا ما يجانب الصواب كما أسلفناه سابقاً بالتفصيل، خصوصاً مع وجود تصريحات بوجود هكذا تيار ممّن سبق الاسترآبادي، كما هو النص الواضح الذي يتحدّث به العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في «نهاية الوصول»(٢)، أو من يسمّيهم الطوسي في العدّة بـ«المقلّدة»(٣)، كما تؤكّده مصادر كلامية غير شيعيّة أيضاً(٤)، وإنما نقصد عدم وجود جدل نظري حول شرعية الاعتماد على النص القرآني وإمكان فهمه، وإن كنا نعتقد بأن الحالة الغالبة للتفسير عملياً قبل الشيخ المفيد (٤١٣هـ) كانت تعتمد النص الروائي في تفسير القرآن(٥)، ولهذا وجدنا الدراسات الأصولية القديمة غير متعرّضة لهذا الموضوع كما يظهر بمراجعة المعارج للمحقّق، وتهذيب الوصول للعلامة، والذريعة للمرتضى، والعدة للطوسي، والمعالم للشيخ حسن، ومقدّمة الذكرى للشهيد الأول و...، وقد ذكر ذلك الشيخ محمد تقي الإصفهاني صاحب الحاشية على المعالم، مصرّحاً بأن الخلاف في هذا الموضوع ظاهرة جديدة مع من سمّاهم بـ«ظاهرية علمائنا»(٦).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ ـ العلامة الحلي، نهج الحق وكشف الصدق: ٢٨٦.

٢ ـ العلامة الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٢٩٦.

٣ ـ الشيخ الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١٣١ ـ ١٣٢.

٤ ـ انظر: عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٤٦ ـ ١٤٧؛ وعضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام:٤٢٣؛ والشريف الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٣٩٢.

٥ ـ راجع: يوسف شاخت، أصول الفقه: ٩٥.

٦ ـ الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الإصفهاني، هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين ٣: ٣١٥.

نظرية «السنّة فقط»

النشوء والارتقاء

الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) وتنحية النصّ القرآني

ظلّ الوضع في المناخ الشيعي على ما هو عليه من الارتسام الذي خطّه الطوسي في نصّه السالفة الإشارة إليه، إلى أن جاء الشيخ محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) مؤسّس المذهب الأخباري الحديث، وفي جعبته سيول من النقد على الاتجاه العقلاني عند الشيعة، سيما مدرسة العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، أطاح الاسترآبادي بالعقل أولاً[١]، ثم أحدث ثغرةً في نظرية الإجماع[٢]، وعرّج على القرآن فرفض مرجعيته بدون السنّة[٣]، وأنه لا يمكن فهمه من دونها، بل أفرط الاسترآبادي حينما ضمّ السنّة النبوية إلى القرآن فقال: «مذهب الأخباريين أن القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعيّة، وكذلك كثير من السنن النبويّة... وأنه لا سبيل إلا السماع من الصادقين عليهم السلام، وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله، ولا ظواهر السنن النبويّة ما لم يعلم أحوالها من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقّف والاحتياط فيهما»[٤]. ويقول في موضع آخر: «إن من المعلوم أنّ حال الكتاب والحديث النبوي لا يعلم إلا من جهتهم عليهم السلام، فتعيّن الانحصار في أحاديثهم»[٥]. تلك الأحاديث التي تفسّر القرآن، والتفسير عند الاسترآبادي هو عمل الأئمة فقط، لأنّ هذا ـ عنده ـ ما تواترت به الأحاديث[٦].

والنص الثاني أكثر دلالةً؛ إذ هو يطلق الكلام في الكتاب والسنة النبوية ولا يتحدّث عن الغالب أو الأغلب، كما أنه يصرّح بفكرة انحصار المرجع بسنّة أهل البيت عليهم السلام مما

---

[١] ـ محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة، حجري: ١٢٩ ـ ١٣٢؛ وتجدر الإشارة إلى أنّ الإطاحة بالعقل لا ينبغي أن تُفهم تجميداً مطلقاً له، ففي كتب الأخباريين دراسات عقلية كثيرة، وإنّما تقليصاً لدوره تقليصاً حاداً جداً.

[٢] ـ المصدر نفسه: ١٣٣ ـ ١٣٥.

[٣] ـ المصدر نفسه: ١٧ و١٢٥ و١٧٢ ـ ١٧٥.

[٤] ـ المصدر نفسه: ٤٧.

[٥] ـ المصدر نفسه: ١٧.

[٦] ـ الاسترآبادي، الحاشية على التهذيب، الورقة رقم: ١٢٣.

يعطي وضوحاً أكبر.

والسبب أنّه لا يُعلم إلا من قبلهم هو أنّ نصوص القرآن والسنّة النبوية نصوص محتملة الوجوه عند الاسترآبادي، ومحكومة لنظام الناسخ والمنسوخ، إذاً فلا محيص عن الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام لاكتشاف الناسخ والمنسوخ وتعيين الوجه المصيب من الوجوه المحتملة(١).

ونجد أنفسنا في غنى عن تلمّس نصوص الاسترآبادي المتفرّقة، لنعطف نظرنا ناحية عنوان الفصل الثاني من كتابه «الفوائد المدنية» وهو: «في بيان انحصار ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية ـ أصليةً كانت أو فرعيةً ـ في السماع عن الصادقين عليهم السلام»(٢)، وهو عنوان واضح الدلالة، يسجّل الاسترآبادي تحته تسعة أدلّة لتأكيد مرجعية سنّة أهل البيت فقط، لا القرآن ولا العقل ولا..

والنصّ دالّ بوضوح على عدم استثناء شيء عدا الضروريّات، أي تلك القضايا الواضحة البديهية المعلومة بجلاء من الدين الإسلامي، كتوحيد الله ووجوب الصلاة، وهذا يعني أنّ كلمة النظريات في عبارة الأخباريين تعني ما يقابل الضروري الواضح.

التكوين الأوّلي لأدلّة نظريّة «السنّة فقط»

وللاطلاع على طبيعة الأدلّة التي كوّنت نظرية مرجعية السنة فقط، نستعرض ـ إيجازاً ـ أربعة أدلة ذكرها الاسترآبادي وهي:

الدليل الأول: ليس هناك دلالة قطعية أو إذن أكيد في التمسّك في نظريات الدين بغير كلام العترة، أما كلامهم عليهم السلام فلا ريب في جواز التمسّك به(٣).

ويحاول الاسترآبادي في هذا الاستدلال أن يستغل الخلاف الواقع بين بعض المسلمين قبله حول حجية النص القرآني لكي يضعّف من مكانة هذا النص، أو أنه يحاول الانطلاق من مناخه الفكري الخاص ـ وهو مناخ يضع الأولوية للنص الروائي ـ لكي يجعل نص السنّة مؤكّداً فيما يلقي بغمام التشكيك على النص القرآني.

وكلتا المحاولتين مشوبتان بالخطأ المنهجي، فمجرّد الخلاف في نقطةٍ لا ينحّيها جانباً، كما أن مجرد الاتفاق لا يمنحها يقيناً، كما يقرّر ذلك الإصفهاني في «هداية

---

١ ـ الاسترآبادي، الفوائد المدنية ـ طبعة جديدة ـ: ١٧٨ ـ ١٧٩؛ وتابعه في ذلك: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ٢٧١؛ والكركي، هداية الأبرار: ١٠١.

٢ ـ الاسترآبادي، الفوائد المدنية ـ طبعة حجرية ـ: ١٢٨.

٣ ـ المصدر نفسه.

المسترشدين»(١)، سيما وأن المدرسة الأخبارية لا تؤمن بفكرة الإجماع والاتفاق، كما أن محاكمة الموقف انطلاقاً من فرضيات خاصة يبدو هو الآخر غير دقيق هنا، لأن الأطراف الأخرى بإمكانها أن تعكس القضية انطلاقاً من مناخها الخاص، ومن ثم لا يغدو هنا مرجع يمكن الأيلولة إليه للتحاكم.

الدليل الثاني: إن كل طريق ـ غير التمسّك بكلامهم ـ يفضي إلى اختلاف الفتاوى والكذب على الله، وكل ما هو كذلك مردود(٢).

ويعيد الاسترآبادي روح الاستدلال هذا في دليل آخر، وهو الدليل السادس عنده، حين يذهب إلى أن العقل والنقل يحكمان بأن مصلحة إرسال الرسل وإنزال الكتب هي رفع الاختلاف، والعودُ إلى الظن ـ وهو عند الاسترآبادي كلّ مرجع غير أهل البيت عليهم السلام ورواياتهم ـ فيه اختلاف(٣).

وتستوقفنا هذه المحاولة، لأنّها تتعامى عن الاختلاف الناشئ عن الحديث والسنّة، وهو اختلاف يدّعي بعضهم أنه الأساس لاختلاف المسلمين(٤)، فقد وقع التعارض في النصوص الروائية إلى حدّ لا يتصوّر، كما اعترف به الكثير من العلماء، وفق ما قدّمناه من كلماتهم، وتسبّب هذا التعارض في اختلافات حادّة بين المتكلّمين والفقهاء و... إن ادعاء أن النصوص التي وردت إلينا عن أهل البيت عليهم السلام تبدّد شبح الاختلاف ادعاء لا يتطابق والواقع أبداً، فإن مبدأ الاختلاف لا يميّز بين نصّ وآخر، بل لقد ألّف الطوسي كتابه «الاستبصار فيما اختلف من الأخبار» ـ وهو أحد الكتب الأربعة ـ لأجل حلّ اختلافات آلاف الأخبار المتعارضة.

الدليل الثالث: النصوص الروائية الكثيرة التي فسّرت آية الذكر، وهي قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ النحل: ٤٣، حيث دلّت الروايات على سؤال أهل البيت عليهم السلام عن كلّ ما لا يعلم، وهذا الاستدلال الخامس عند الاسترآبادي يشبه الاستدلال السابع عنده، وهو العودة إلى الروايات الآمرة بالرجوع إلى الرواة، وكذلك الاستدلال الثامن، وهو ما دلّ على أن هذا العلم عليه قفلٌ مفتاحهُ المسألة(٥).

والذي يشعر به مطالع هذا الدليل أن الاسترآبادي، ومعه بعد ذلك السيّد هاشم

---

(١) ـ محمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٣٨٧.

(٢) ـ الاسترآبادي، الفوائد المدنية ـ حجري ـ: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٣) ـ المصدر نفسه: ١٢٩.

(٤) ـ راجع على سبيل المثال، إبراهيم فوزي، تدوين السنّة: ٦٤، ٢٩٣ ـ ٤٠٩، ولاحظ مجمل الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٥) ـ الفوائد المدنيّة، حجري: ١٢٩.

البحراني(١)، أراد تكوين نظرية «السنة فقط» هنا من خلال نص السنّة نفسه، وهو بذلك يصطدم في منهجه بخللٍ معين، وهو أن العقل غير حجّة عنده غالباً، والقرآن ليس بحجة والسنة النبوية كذلك، إذاً كيف وصلنا إلى حجيّة سنة أهل البيت عليهم السلام حتى نأخذ بها للإطاحة بالحجج الأخرى؟! والمفروض أن النصّ قد أخذ حجيته من هذه المرجعيات، وعليه، ثمة خلل ما يجب على الاسترآبادي لتفاديه القيام بنفس المحاولة التي قام بها محمد باقر المجلسي في بحاره حينما ذهب إلى أن العقل حجّة حتى نصل إلى إثبات الإمام، فإذا عرفناه توقّفت حجية العقل(٢).

ولهذا الموقف يُحسب المجلسي ـ على صعيد حجية العقل ـ على تيار الاعتدال الأخباري، لكن محاولته تشطير المنهج ـ إذا تمّت ـ ليس ثمة ما يتمّمها هنا في كلام الاسترآبادي هذا، إلا على نظرية كاظم الخراساني في تفسير كلام الاسترآبادي في حجية العقل(٣)، إضافة إلى أن الحثّ على سؤالهم عند عدم العلم لا ينافي الرجوع إلى غيرهم لتحصيل العلم أو بالأحرى لا يشمل حالة العلم الناشئة من مصدر آخر؛ فإن إثبات شيء لا يعني ـ دائماً ـ نفي غيره.

وربما تبقى أمام الاسترآبادي فرضية ينجو عبرها من الإشكاليّة المثارة هنا، وهي اعتبار إمامة الأئمة عليهم السلام أمراً بديهياً، وهو قد صرّح ـ كما بيّنا قبل قليل ـ بأنّ الأمور الواضحة البديهيّة يمكن أخذها من نصّ القرآن أو نحوه، فإذا كانت الإمامة أمراً بديهياً صار الاسترآبادي بمنأى عن المشكلة المفترضة.

لكنّ افتراض بداهة مسألة الإمامة افتراض نراه يجانب الصواب، فالوضوح الشديد الذي يتلو بحثاً في مسألةٍ نظريةٍ شيء، والبداهة والوضوح الأوّلي الصرف المستغني عن البحث والنظر شيء آخر.

ولا نريد الخوض في هذه المسألة، بل نكتفي بموقف السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) في كتابه «بحوث في العروة الوثقى»، حيث يقول: «... أنّ المراد بالضروري الذي ينكره المخالف، إن كان هو نفس إمامة أهل البيت عليهم السلام فمن الجليّ أنّ هذه القضيّة لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة، ولو سلّم بلوغها ـ حدوثاً ـ تلك الدرجة فلا شكّ

---

١ ـ هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٧ ـ ٨.

٢ ـ العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٣١٤.

٣ ـ وهذه النظرية هي أن الاسترآبادي لم يرفض العقل القطعي الجازم بل رفض الاستنتاجات الظنية العقلية، راجع كفاية الأصول: ٣١١ ـ ٣١٢؛ ولعلّ الخراساني أخذ هذا التحليل عن المحدّث النوري الذي أفاض في الكلام حوله في الفائدة الحادية عشرة من فوائد خاتمة المستدرك، فانظر موقفه في الخاتمة ٩: ٣٠٩.

في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة، لما اكتنفها من عوامل الغموض، وإن كان هو تدبير النبي وحكمة الشريعة على أساس أنّ افتراض إهمال النبيّ والشريعة للمسلمين بدون تعيين قائد أو شكل يتمّ بموجبه تعيين القائد يساوق عدم تدبير الرسول وعدم حكمة الشريعة، فإنّ هذه المساوقة حيث إنّها تقوم على أساس فهم معمّق للموقف، فلا يمكن تحميل إنكار مثل هذا الضروري على المخالف (غير المؤمن بالإمامة)، لعدم التفاته إلى هذه المساوقة أو عدم إيمانه بها»(١).

الدليل الرابع: حديث الثقلين الذي تحوّل إلى دليل استند إليه الطرفان معاً لإثبات نظريّتهما، وقد فتح بابه ـ عند الأخباريّين ـ الاسترآبادي، حيث ذهب إلى عدم صدق التمسّك بالثقلين معاً إلا بالأخذ بكلامهم فقط في فهم القرآن، وإلا انفرد القرآن عن الثقل الأصغر(٢)، ومعنى ذلك أنّ الأخذ بالرواية الشارحة للقرآن يعدّ أخذاً بالقرآن والسنّة معاً، أمّا إذا اعتمدنا على النصّ القرآني وحده دون رجوع لنصّ السنّة، فمعنى ذلك افتراق النصين عن بعضهما، وهو خلاف مقولة النبي ﷺ: «إنّهما لن يفترقا».

وحديث الثقلين موجود في مصادر كثيرة نشير منها إلى ما جاء في كنز العمّال للهندي (٩٧٥هـ)، حيث ورد عن النبي ﷺ: «إني أوشك أن أدعى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي، كتابُ الله حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنّ اللطيف الخبير خبّرني أنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما»(٣).

ومسألة عدم الافتراق ـ كما أشرنا ـ هي التي كانت الشاهد الرئيس للأخباريين في موضوعنا هنا.

وقد أجاد الشيخ المعاصر عبدالله جوادي آملي في الردّ على هذا الكلام(٤)، حينما أكّد على الفصل ما بين العترة والأخبار المرويّة عنها، فالاجتماع بين القرآن والعترة لا بين القرآن فيما نفهمه وأخبار العترة التي وصلتنا بطريق ظنّي.

ولعلّ من حقّنا إضافة تساؤل هنا، وهو: كيف جاز أخذ الروايات عن أهل

---

١ ـ محمد باقر الصدر، بحوث في العروة الوثقى ٢: ٣١٥.

٢ ـ الفوائد المدنيّة، حجري: ١٢٨؛ واستدل بالحديث نفسه أيضاً الحرّ العاملي في الفوائد الطوسية: ١٩٤؛ والبحراني في الدرر النجفية ٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

٣ ـ الهندي، كنز العمال ١: ١٨٥، ح: ٩٤٤؛ وانظر ألسنة هذا الحديث ورواياته ـ شيعياً ـ في البرهان في تفسير القرآن للسيد هاشم البحراني ١: ٢٤ ـ ٣٤، حيث وضعه في مقدّمات تفسيره، إشارةً إلى مقولة الاسترآبادي هذه على ما يبدو.

٤ ـ عبدالله جوادي آملي، تفسير تسنيم: ٧٦.

البيت عليهم السلام في قضايا لم يتعرّض لها النصّ القرآني، كتفاصيل العبادات مثلاً، أليس هذا افتراقاً لأحد الثقلين عن الآخر؟! فلماذا جاز الافتراق وصار عند الاسترآبادي أمراً يقينياً لا لُبس فيه، فيما منع عن الافتراق الآخر الذي يرجع فيه مباشرةً للنص القرآن بحجة منافاة حديث الثقلين؟! وإذا قيل: إنّ كلامهم عليهم السلام موجود في القرآن بنحو الإجمال أمكن القول بأنّ الرجوع للقرآن الكريم هو في نهايته رجوعٌ إليهم عليهم السلام ما دامت معطياتهما واحدة، وأمّا إذا قيل بأنّ القرآن أمرنا بالرجوع إليهم فإن أدلّة الأصولي تمثل أمراً بالرجوع للقرآن نفسه.

وبهذا ـ وعبر مطالعة تجربة الاسترآبادي التأسيسيّة ـ نكون قد استطلعنا بدايات تكوين نظرية «السنة فقط» وهدم مرجعية القرآن، وقد وجدنا أنها محاولة ابتدائية سرعان ما نمت مع التيار الأخباري في أدلّة أكثر تطوّراً، كما سنلاحظ.

الحسين بن شهاب الدين الكركي (١٠٧٦هـ) وجمع النصّ النافي

لم يُشر الأمين الاسترآبادي في استدلالاته إلى كمّ كبير من النصوص الروائية تساعده على دعم رأيه، بل لقد أعمل المعول العقلاني في هدم الظواهر القرآنية عبر الاستعانة بمفاهيم تنتمي للمعقول، مع إسنادها بيسير من النص الروائي، ولم يشر صاحب «الفوائد المدنية» أيضاً إلى فكرة تفسير القرآن بالرأي لتكون معيناً له لسدّ باب النظر في القرآن الكريم، ولهذا وجدنا أدلّته ما زالت تخضع ـ نسبياً ـ لدوائر المعقول أكثر من دوائر المنقول.

لكن الوضع لم يدم على ذلك طويلاً، بل ظهرت محاولة لعلّها الأولى من نوعها، وكانت هذه المرّة مع الشيخ حسين بن شهاب الدين الكركي (١٠٧٦هـ)، فقد ألّف الكركي كتابه الشهير «هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار»، اعتمد فيه سحب البساط العقلاني من تحت مشروع علم أصول الفقه، حينما حاول أن يجمع في الموضوعات الأصولية، مختلف النصوص المتعلّقة بهذه الموضوعات، فبدل أن تُدرس فكرة: هل أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب أم لا؟ أو هل أنّ الجملة الشرطيّة لها مفهوم أم لا؟ على نطاق التحليل العقلاني اللغوي، عمد الكركي إلى جمع الروايات التي يُفهم منها ـ حسب رأيه ـ أن أئمة أهل البيت عليهم السلام أعطوا قاعدةً في هذا المجال، ومن ثم وضع تلك الروايات في كتابه هذا.

وقد كانت محاولة الكركي هذه خطوةً أولى في إضفاء لباسٍ نصيٍّ على موضوعات الأصول، قلنا سابقاً: إنّها إحدى الخطوات الأساسية للمدرسة الأخبارية، وهي خطوة تفرغ جهد الأصولي ـ خصم الأخباري ـ من مبرّراته، وقد تلي هذه الخطوة خطوات أكبر وأكثر

تنظيماً، فبعد الكركي جاء الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) ليؤلّف كتابه «الأصول الأصيلة»، وبعدهما عمد الحر العاملي (١١٠٤هـ) إلى كتابه «الفصول المهمّة في أصول الأئمة» جمع فيه موضوعات علم الأصول، والكلام، والفقه، والطب و... على الطريقة نفسها [١]. وبعدهم السيّد هاشم بن زين العابدين الموسوي الخوانساري (١٣١٨هـ) في كتابه «أصول آل الرسول» [٢]. وتوالت الخطوات.. فجاء المجلسي (١١١١هـ) ليضمّ إلى المجلّد الثاني من كتابه «بحار الأنوار» روايات من هذا النوع، ولِيُنسب إلى الفتوني قيامه بذلك في كتابه «الفوائد الغرويّة» [٣] وهكذا، أدّت هذه الخطوة إلى التأثير على علم أصول الفقه حتى بعد انتصاره على الأخبارية، فدخلت هذه النصوص مجال الدرس الأصولي بدرجة أو بأخرى، ولنا أن نلاحظ نصوص الاحتياط، ونصوص ظواهر الكتاب، و... في ثنايا البحوث الأصولية.

بل لقد تركت هذه الخطوة التي افتتحها الكركي أثراً حتى على الأصوليين من ناحية أخرى، فقد ألّف السيد عبدالله شبّر (١٢٤٢هـ) أحد أعلام المجتهدين، كتابه «الأصول الأصلية والقواعد الشرعية» على هذا النسق، لكنه جمع النصوص بما ينتصر به لصالح مدرسة الاجتهاد لا الأخبار، وسبب ذلك ـ على ما قيل [٤] ـ أن موطنه ـ الكاظمية ـ كان معقلاً للتيار الأخباري في زمانه، فكان بحاجة لمخاطبتهم بلغتهم، بسحب الشرعية منهم، تماماً كما حاوله الكركي من قبل في الطرف الآخر.

ولسنا نعارض هذه الخطوات برمّتها، بل ندعو إليها كما سبق وذكرنا ذلك في دراسة أخرى [٥]، إنما نريد أن ننفتح على أفق جديد أحدثه الكركي.

وبالعودة إلى خطوة الكركي نجد عنده تطوّرات لدعم اتجاه الاسترآبادي وتطوير

---

[١] ـ ومما أسلفناه يظهر النقاش فيما ذكره مهدي علي پور في كتابه «در آمدي به تاريخ علم أصول»: ٢٤٠، من أن تجربة الحرّ العاملي في «الفصول المهمّة» كانت أوّل تجربة في هذا المجال، فلاحظ.

[٢] ـ راجع: الطهراني، الذريعة ٢: ١٧٧؛ والأمين، أعيان الشيعة ١: ١٠٢؛ وحسن الصدر، تأسيس الشيعة: ٣١٠؛ وله أيضاً: الشيعة وفنون الإسلام: ٧٨.

[٣] ـ نسب إليه ذلك البحراني في لؤلؤة البحرين: ١٠٨ ـ ١٠٩.

[٤] ـ جواد شبّر، مقدّمة مصابيح الأنوار في حلّ مشكلات الأخبار: (ل)، ويذكر أن شبّر لم يقصر محاولته هذه على علم الأصول، بل كان ـ كما يصفه القمي في سفينة البحار ٦: ٧٨ ـ مشتهراً في عصره بـ «المجلسي الثاني»، بل كان كتابه «الأصول الأصلية» على ما يبدو جزءاً من كتاب ضخم له اسمه: جامع المعارف والأحكام، مع ذلك كان لشبّر دور في الردّ على الأخبارية، فألّف مجموعة كتب من أبرزها ١ ـ زبدة الدليل ٢ ـ منية المحصّلين وأحقية طريقة المجتهدين ٣ ـ بغية الطالبين في صحّة طريقة المجتهدين، انظر المقدّمة المذكورة: (ح) و(ط) و(ل).

[٥] ـ حيدر حب الله، نحو إعادة ترتيب للمصادر النصوصية، الفقه نموذجاً، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٢٤: ١٣٩ ـ ١٤١.

نظريته في إسقاط مرجعيّة القرآن الكريم وإعلان السنّة فقط مرجعاً وحيداً، وذلك على صعيد تدعيم أدلّتها هي:

١ ـ جمعه كمّاً من النصوص التي تؤيّد سدّ مجال الرجوع إلى القرآن إلا عبر منافذ السنّة، وقد بلغت تلك النصوص تسعة عشر نصاً، وضعها تحت عنوان «في تفسير القرآن والعمل به» (١)، وبذلك راكم المستندات النصيّة لصالح الأخبارية مضاعفاً جهد الاسترآبادي قبله، ليدّعي ـ في نهاية بحثه وعرضه للأخبار ـ أن الروايات كثيرة (٢).

ولكي تكون على اطّلاع على بعض النماذج نذكر نصّين من تلك النصوص التي يستحضرها الكركي هما:

النصّ الأوّل: ما عن الإمام الصادق ﷺ أنّه قال: «قال أبي ﷺ: ما ضرب رجلٌ القرآن بعضه ببعض إلا كفر» (٣).

النصّ الثاني: ما رواه أبو عبيدة السلماني قال: سمعت عليّاً ﷺ يقول: «أيها الناس، اتّقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون، فإنّ رسول الله ﷺ قال قولاً آل منه إلى غيره، وقد قال مَن وضعه غير موضعه كذب عليه، فقام عبيدة وعلقمة والأسود وأناس معهم، فقالوا: يا أميرالمؤمنين، فما نضع بما قد خبّرنا به في المصحف، فقال: يُسأل عن ذلك علماء آل محمّد ﷺ» (٤).

٢ ـ فتحه ـ شيعياً ـ إشكالية التفسير بالرأي، حيث ذهب إلى تظافر النصوص عن الأئمة ﷺ بالمنع عن تفسير القرآن على ظواهره، واستنباط الأحكام النظرية منها، وقد أتى على ذكر بعض نصوص التفسير بالرأي في الفصل نفسه (٥).

وقد لاحظنا سابقاً في نصّ الطبرسي في مجمع البيان أنّ إشكاليّة التفسير بالرأي كانت حاضرةً في وعي المفسّرين، لكننا قلنا هناك: إنّ الذي يبدو من الطبرسي هو أنّ هذه الإشكالية كانت تنتمي إلى الفكر السنّي، ولم تكن موجودة ـ على مستوى شرعية التفسير القرآني ـ في الفكر الشيعي، أمّا هنا فوجدنا الكركي يحضرها في الساحة الشيعيّة بقوّة، ويوظّفها توظيفاً قويّاً في تشييد نظرية «السنّة فقط».

٣ ـ مساهمته في تكوين فكرة، أن القرآن خاصّ بالأئمة ﷺ وأنهم هم المخاطبون به خاصّة، لا سواهم، مما يحيل للآخر مجال الرجوع للكتاب العزيز بلا سنّة (٦).

---

١ ـ الشيخ حسين الكركي، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار: ١٥٥ ـ ١٦٢.

٢ ـ المصدر نفسه: ١٦٢.

٣ ـ المصدر نفسه: ١٥٨.

٤ ـ المصدر نفسه: ١٥٩ ـ ١٦٠.

٥ ـ المصدر نفسه: ١٥٦ ـ ١٥٧.

٦ ـ المصدر نفسه: ١٥٥.

٤ ـ محاولته تنوير سيرة السلف لصالحه، كما كانت طريقة الاسترآبادي في عدّة مواضع من «الفوائد المدنيّة»، فقد تقرّى بعض التفاسير القديمة فوجدها روائيةً، فأسند إلى متشرّعة الشيعة سلوكاً من هذا النوع، ذاكراً على سبيل المثال تفسير أبي حمزة الثمالي (١٥٠هـ)، وتفسير القمّي (ق٣ ـ ٤هـ)، وتفسير ابن مسعود العيّاشي و... ولـمّا اصطدم بتجربة الطوسي وأمثاله حاول الالتفاف عليها بالقول: إنهم عملوا أيضاً في تفاسيرهم بما صحّ عندهم من كلام الأئمة عليهم السلام، وإذا ما فقدوا نصاً عنهم عليهم السلام، سردوا تفاسير أهل السنّة دون ترجيح، مبيّنين اللغة والإعراب لا غير.

ولكي يحافظ الكركي على محاولته هذه نسب الغفلة عن نصوص المنع إلى العلماء الذين تكلّموا في التفسير من الشيعة(١)، مريداً بذلك جعلهم استثناءاً في الثقافة الشيعيّة.

وبهذا طوّر الكركي مشروع «السنّة فقط»، مصرّحاً بشموله لأصول الدين وفروعه، ليسمح ـ فقط ـ بالأمور البديهية الواضحة.

الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) ومقولة تحريف القرآن

في رصدنا لتطوّر بناءات نقد مرجعية النص القرآني عند الأخباريّة لا يمكننا ـ بعد الكركي ـ تخطّي الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، فثمّة مقولة ألقاها الكاشاني سرعان ما نفذت إلى مكوّنات الصراع حول مرجعية القرآن، لكن هذه المقولة غدت مع الكاشاني متأرجحة لتستقرّ في خاتمة المطاف مع المحدّث النوري (١٣٢٠هـ)، وقد أثار الكاشاني المقولة في وجه إمكانية الاعتماد على النص القرآني، وإن لم يقصد، ونتيجة منزعه هذا في الدخول إلى القرآن عبر السنّة، ألّف الكاشاني كتابه التفسيري الروائي الشهير «الصافي».

في المقدّمة الأولى لتفسيره، كما في الأصول الأصيلة أيضاً، يؤكّد الكاشاني أنه لا يعلم ظاهر القرآن وباطنه و... إلا من نزل فيهم عليهم السلام فلا تعويل إلا عليهم(٢).

ثم يخصّص مقدّمته الثانية لجمع النصوص التي أكّدت على أنّ علم القرآن كلّه عند أهل البيت عليهم السلام(٣)، فمن جملة النصوص التي يوظّفها الفيض في هذه المقدّمة خبرٌ مرويّ عن الباقر عليه السلام جاء فيه: «ما يستطيع أحدٌ أن يدّعي أن عنده جميع القرآن كلّه ظاهره وباطنه غير الأوصياء»(٤).

وهكذا يستمرّ الكاشاني في تطوير نظريته، فيعقد المقدّمة الخامسة حول التفسير

---

١ ـ المصدر نفسه: ١٥٥ ـ ١٥٦.

٢ ـ الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن ١: ٤٥؛ وانظر الأصول الأصيلة: ٢٠ ـ ٢١.

٣ ـ الكاشاني، الصافي ١: ٥٤ ـ ٥٩.

٤ ـ المصدر نفسه ١: ٥٦.

بالرأي، كما فعل ذلك السيد هاشم البحراني في البرهان(١)، لكن الكاشاني يفتح الطريق هنا، متجاوزاً أمثال الكركي والبحراني، ومحدثاً شرخاً في الجبهة الأخبارية.

يذهب الكاشاني إلى أن مفهوم «الراسخون في العلم» يشمل كل من انفتح قلبه وصفت نفسه «وليس ذلك من كرم الله تعالى بغريب»، ومن ثم فلا يختصّ بأهل البيت عليهم السلام بل يشمل أمثال سلمان الفارسي (٣٦هـ) و... وهذا يعني أن نصوص النهي عن التفسير بالرأي يجب فهمها بأحد شكلين:

الأول: أن يكون له رأي فيُعمِل في القرآن رأيَه، ولو لم يرَ هذا الرأي لما لاح له هذا المعنى.

الثاني: المسارعة إلى التفسير بالعربية بلا رجوع إلى السماع والنقل(٢).

وفي الأصول الأصيلة فسّر أدلّة المنع باختصاصها بالمتشابهات(٣).

وفي «المحجّة البيضاء» فسّر الكاشاني النهي بأنّه يتعلّق بكشف المراد أو ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الآخر دون تجويز بل على الاحتمال(٤)، مصرّحاً في كتابه «الحقائق في محاسن الأخلاق» بوجود فسحة في التعدّي عن النقل وبلوغ معاني القرآن، منددّاً بمن يسمّي ذلك تفسيراً بالرأي(٥).

وأمام هذه النظرية في تفسير القرآن بالرأي تستوقفنا نقاط:

الأولى: يبدو أن هذه النظرية صدرت عن النزعة العرفانية ـ الصوفية التي تأثر بها الكاشاني، فحاول أن يقوم بتوفيق بين معطيات العرفاء في سبر أغوار النص القرآني، وبين نزعته الأخبارية القاضية بمرجعية السنّة أوّلاً ثم القرآن.

الثانية: الذي يبدو أن الكاشاني يقبل العودة إلى النص القرآني، لكن بعد المرور بنص السنّة، فإذا كان لنص السنّة موقف كانت الأولوية له، وإذا لم يكن له موقف أمكن الرجوع للقرآن مباشرةً(٦)، وهذا ما يعبّر عنه أحد المفسّرين المعاصرين بقوله: إن حجيّة التفسير هل هي حجية فعليّة أم معلقة شأنية على عدم ورود تفسير حديثي؟(٧).

---

١ ـ هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٤٤ ـ ٤٨.

٢ ـ انظر: الكاشاني، الصافي ١: ٧٢ ـ ٧٣؛ والأصول الأصيلة: ٢١، ٢٨، ٤٠ ـ ٤٤، ٤٩؛ وحول جواز العمل بالكتاب لا أقلّ محكمه لاحظ ما تقدم؛ وأيضاً كتابه «الحق المبين في تحقيق كيفية التفقّه في الدين»: ٤ ـ ٥.

٣ ـ الفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٣٧؛ وهو ما طرحه غير واحد بعد ذلك، فانظر: بحر العلوم، الفوائد الأصولية: ٧٧.

٤ ـ الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

٥ ـ الفيض الكاشاني، الحقائق في محاسن الأخلاق: ٢٥٣.

٦ ـ أصل جواز الرجوع للقرآن صرّح به الفيض في الأصول الأصيلة: ٣٦ ـ ٣٧ و١٢٥.

٧ ـ الشيخ جوادي آملي، تفسير تسنيم ١: ٤٦.

وسوف نعرّج على هذه النقطة لاحقاً فلها دور في بعض التقييمات.

وعلى أية حال، وكما أشرنا، ثمة مقولة أدخلها الكاشاني في بحثنا هنا، وهي فكرة تحريف القرآن، فقد سرد في المقدّمة السادسة جملة من الروايات تفيد وقوع التبديل والتغيير في القرآن(١)، ولم يقف الكاشاني عند حدود التحريف بل استوقفته ملاحظة صارخة، وهي أن مقولة التحريف تستدعي عدم إمكان الرجوع بعد ذلك إلى النص القرآني رغم أننا ملزمون بالتمسّك بالقرآن وعرض الروايات عليه(٢)!!

وهذه الملاحظة التي شكّلت بداية مساندٍ قوي لسقوط الدلالات القرآنية لدى التيار الأخباري، سجّلها الكاشاني نفسه في كتبه «الوافي»(٣)، و«علم اليقين»(٤)، و«المحجّة البيضاء»(٥)، لكنه هناك اعتبرها دليلاً قوياً لرد نصوص التحريف وحملها على أنها أرادت تفسير القرآن لا القرآن نفسه، أو أن التحريف فيه أريد منه التحريف المعنوي لا اللفظي(٦)، أما هنا ـ في تفسير الصافي ـ فحاول ردّها لإبقاء فكرة التحريف ـ مع ما تقدّم ـ وفي الوقت نفسه عدم المساس بالدلالة القرآنية، وذلك عبر القول بأن التغيير الذي تتحدّث عنه نصوص التحريف لا يخلّ بالمقصود كثيراً، كحذف اسم علي، وآل محمد ﷺ، وأسماء المنافقين، حيث لا يؤدّي ذلك إلى خسارة قدرة لتعميم في النص، فلا هدر للنص رغم التحريف، أو بالقول بأنهم عليهم السلام كانوا يتداركون ما فاتنا من النقص، ومن ثم فلنا الرجوع للكتاب وما نقص نأخذه عنهم عليهم السلام(٧).

وهكذا يتبيّن لنا أن الفيض الكاشاني رغم أخذه بظواهر الكتاب أخذاً مشروطاً لنا وقفة معه لاحقاً، ورغم تشكيله تراجعاً أخبارياً كان حقّق التقدّم فيه من قبل الكركي في «هدايته»، إلا أنه أثار مسألة التحريف ودورها في سقوط الدلالات القرآنية مما شكّل فيما بعد عماداً من أعمدة مقولة عدم حجية ظواهر الكتاب العزيز.

لكن الأخباريين لم يعتمدوا على فكرة التحريف هنا، ولم يدرجوها في سياق أدلّة

---

١ ـ الكاشاني، الصافي ١: ٧٥ ـ ٨٩.

٢ ـ المصدر نفسه: ٨٩.

٣ ـ الفيض الكاشاني، الوافي ٥، القسم ٢، المجلّد ٩: ١٧٧٨.

٤ ـ الفيض الكاشاني، علم اليقين ١: ٥٦٥.

٥ ـ الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء ٢: ٢٦٠ ـ ٢٦٣.

٦ ـ الفيض الكاشاني، الوافي: ١٧٧٨؛ وعلم اليقين: ٥٦٥؛ والمحجّة ٢: ٢٦٣؛ والجدير ذكره أن الصافي كان من أواخر كتب الفيض تأليفاً، فقد أنهاه عام ١٠٧٥هـ، أما الوافي فعام ١٠٦٨هـ، وعلم اليقين عام ١٠٤٢هـ، والأصول الأصيلة عام ١٠٤٤هـ، والمحجّة عام ١٠٤٦هـ، راجع في ذلك: يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين: ١٢٢ ـ ١٢٣.

٧ ـ الكاشاني، الصافي ١: ٨٩ ـ ٩٠.

سقوط الدلالات القرآنية، وإنما أدرجها الأصوليّون أنفسهم فيما بعد، وإن ناقشوها، كما يصرّح بذلك التبريزي في «أوثق الوسائل»(١).

فلم يكن دور الفيض هدم مرجعية القرآن، بقدر ما ساهمت دراساته القرآنية في تعزيز الهدم هذا، رغم أنه نفسه سعى جهد المكنة لكي يتفادى الآثار السلبية هذه، لكنّ مَنْ بعده استفادوا مما فتحه الكاشاني(٢). ولهذا وجدنا ـ فيما بعد ـ النباطي الفتوني (ق١٢ هـ) يعتبر أن السرّ في الإرشاد إلى أمر الولاية والإمامة، والإشارة إلى فضائل أهل البيت عليهم السلام وفرض طاعتهم هو وقوع التغيير في القرآن والتحريف، ذاهباً إلى طاعتهم عليهم السلام بحسب بطن القرآن وتأويله والإشعار بذلك على سبيل التجوّز والرموز والتعريض في ظاهر الكتاب(٣)، في محاولة منه لتوجيه جملة نصوص التأويل، وهي نصوص أفاض في الحديث عنها المحدّث هاشم البحراني في تفسير البرهان.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١ ـ الميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٧٩؛ نعم عبارة السيد الخميني في تهذيب الأصول ٢: ٤١٧ ـ ٤١٨ تفيد أن الأخباريّين هم من استدلّ بالتحريف على عدم حجية دلالات القرآن، لكننا لم نجد ما يؤكّد هذا الكلام.

٢ ـ يذكر الميرزا القمي أنه نقل عن أكثر الأخباريين وقوع التحريف في القرآن، فراجع له: القوانين المحكمة: ٢٨٥.

٣ ـ أبو الحسن ابن محمد الطاهر العاملي النباطي الفتوني، مقدّمة تفسير البرهان المسمّاة «مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار»: ٦٢، ولاحظ ما استدعاه من نصوص لذلك وللتحريف في الفصل الثالث من المقدّمة الثانية: ٧٣ ـ ٨٣.

نظريّة «السنّة فقط» بين بلوغ القمّة وبداية التراجع

الحرّ العاملي والعصر الذهبي لمرجعية «السنّة فقط»

يمكننا ـ فيما تتبّعناه ـ أن نطمئن بأن الاسترآبادي قد أسّس هدم مرجعية القرآن وتكريس مبدأ السنّة فقط، أساساً مشوباً بالضعف الطبيعي لمرحلة الانطلاق، وقد ساهم كل من الكاشاني والكركي و.. في تشييد أعمدة جديدة لنظرية الاسترآبادي، وإن وجدنا الكركي أكثر تقدّماً من الكاشاني في ذلك، لكن محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) والشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ) يمثلان أهم شخصيتين أخباريتين ساهمتا في تشييد ودعم نظرية «السنّة فقط»، وردّ سيول النقد الجارف عليها، وإن كان البحراني في الوقت عينه يمثّل بداية التراجع كما سنرى.

لقد كانت الخطوات التي اتبعها الحر العاملي أكثر عمقاً وشمولية وبنيوية، وهي خطوات يمكننا إيجازها كالتالي:

أولاً: استوعب الحر العاملي ـ بخبرته الحديثية ـ عدداً هائلاً من النصوص التي راكمها للاستدلال بها على عدم جواز الاستنباط من القرآن غير الأمور الواضحة الجليّة، فرغم أنه لم يجمع في كتابه «الفصول المهمّة في أصول الأئمة» سوى ثمانية روايات رآها تمنع الرجوع إلى القرآن إلا عن طريق السنّة، وروايتين فقط تمنعان عن الأخذ بظواهر حديث النبي المروي عن غير الأئمة(١)، إلا أنه سجّل في «وسائل الشيعة» ـ قبل ذلك ـ اثنين وثمانين حديثاً في الموضوع الأوّل، وأربعة أحاديث في الموضوع الثاني(٢)، وهو عدد لم يُسبق العاملي إليه، بل نصّ الحر في كتاب «الفوائد الطوسية» على أنه جمع هذه النصوص فبلغت مائة وعشرين حديثاً، وفي نسخة أخرى للفوائد أنها بلغت مائتين وعشرين حديثاً(٣).

وبقطع النظر عن تقييم هذه الأحاديث، إلا أن جمعها على هذه الحال وبهذه

---

(١) ـ الحر العاملي، الفصول المهمّة في أصول الأئمة ١: ٥٩٤ ـ ٥٩٨.

(٢) ـ الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٧: ١٧٦ ـ ٢٠٩.

(٣) ـ الحر العاملي، الفوائد الطوسيّة: ١٦٩.

الضخامة خطوة غير مسبوقة، من شأنها أن تحسم النزاع لصالح الأخباريين في وسط ديني يعتبر الحديث مرجعاً معرفياً، وقد سعى البحراني (١١٨٦هـ) في «الدرر النجفية» إلى جمع عدد كبير من الأحاديث، لكنه ما بلغ مبلغ العاملي فيما فعل[١].

إن عملية التجميع التي قام بها الحرّ العاملي كانت تحتاج إلى فنّين معرفيين لم يكن يتسنّى لغير الحرّ ـ ربما ـ التحلّي بهما، مما جعل هذه الخطوة ترى أكبر نجاحٍ لها على يديه، وهذان الفنّان والعاملان هما:

الأوّل: الموسوعية الحديثية التي تحلّى بها العاملي، فالروايات الإثنان والثمانون التي سردها الحرّ في وسائله، أدرجها في كتاب القضاء، وهو الكتاب الذي يقع في الجزء السابع والعشرين من الوسائل المؤلّف ـ بحسب نسخة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ من ثلاثين جزءاً، والذي اشتمل مع المكرّرات والتقطيعات على ٣٥٨٦٨حديثاً[٢]، وهذا يعني أنّ سيطرة الحرّ على المصادر الحديثية للشيعة وتصدّيه لتأليف موسوعة حديثية ضخمة كالوسائل جعلاه أقدر من غيره على جمع النصوص وتأليفها، فقد اعتمد الحرّ في الوسائل على ثمانيةٍ وسبعين مصدراً حديثيّاً قديماً غير الكتب الأربعة المشهورة عند الإمامية[٣]، وهذا رقم ليس بالسهل اليسير إحصاؤه والتحكّم به، وبهذه السمة نجح الحرّ في تقوية موقف الأخباريين عبر خبرته الحديثية الموسوعية التي انتجت ـ غير وسائل الشيعة ـ كتباً أخرى مثل «الفصول المهمة» و«إثبات الهداة» و«الإيقاظ من الهجمة» و..[٤]

الثاني: الخبرة التنظيمية التي اكتسبها الحرّ من تجربة الوسائل، فليس بالأمر اليسير أن توضع مئات العناوين لتجمع تحتها روايات فقهية متفرّقة، إنّ خبرة الحرّ العاملي في ربط النصوص بالعناوين رغم أن علاقة هذه النصوص مع عناوينها تختلف وتتخلّف، من حيث دلالة النص أحياناً على العنوان دلالةً مطابقية، وأحياناً أخرى دلالةً تضمّنية، وثالثة دلالةً التزامية بدرجات الالتزام المختلفة قرباً وبعداً.. هذا النوع من الخبرة يجعل الباحث الموسوعي قادراً على استدعاء نصوص موزّعة لإدارتها حول نقطة معينة، وهذا ما جعل الحرّ العاملي قادراً على استدعاء عددٍ كبير من النصوص ذات

---

[١] ـ الشيخ يوسف البحراني، الدرر النجفية والملتقطات اليوسفية ٢: ٢٤٠ ـ ٢٤٥.

[٢] ـ للتذكير فقط فإن في عدد أحاديث «وسائل الشيعة» وكذا الكثير من الكتب الحديثية خلافاً أو احتمال الخلاف، وإنما نذكر بعض ما هو متداول، أو موجود في النسخ المحقّقة الأخيرة.

[٣] ـ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٣ ـ ١٥٩، الخاتمة، الفائدة الرابعة.

[٤] ـ من المعروف أن كثيراً ما نفى العلماء المتقدّمون النصّ على شيء ثم عثروا على نصّ فيه، وقد حصل ذلك مع الشهيد الثاني، فراجع: بحر العلوم، الفوائد الأصولية: ٩٢، وقد لعبت الجهود الأخبارية دوراً في هذا المجال.

الموضوعات المختلفة وجرّها إلى محور واحد، هو النهي عن استنباط الأحكام النظرية من القرآن دون الرجوع إلى السنّة، ولعلّنا نأتي على ذكر المجموعات التي تتكوّن منها نصوص الحرّ وغيره عمّا قريب لولا خوف الإطالة.

ولسنا ندّعي أن الحرّ العاملي قد أصاب في اختياره هذه النصوص، فقد نختلف معه، إلا أن احتمال العلاقة القائمة بين النص والعنوان تسمح للحرّ، ومن ثم لأنصار المدرسة الأخبارية، بتدعيمها لتحويلها إلى دليل قوي على مرجعية السنّة فقط، ومن ثم يكون الحرّ قد ساهم في تعبيد الطريق أمام نقّاد المدرسة الأخبارية لهدم مرجعية النص القرآني.

ثانياً: كانت الخطوة الأولى التي قام بها الحرّ دفاعيةً لكن على صورة هجوم، لكن الحرّ مارس الأمر نفسه مرّة أخرى بردّ أدلّة الأصوليين القائلة بظواهر القرآن، ففي كتابه الشهير «الفوائد الطوسية»، خصّص العاملي الفائدة الثامنة والأربعين لدراسة موضوع حجية ظواهر الكتاب، رادّاً على ما وجده عند بعض معاصريه من أدلّة سيقت لنصرة مقولة الأصوليين، وقد استبق الحر ردّه هذا بالقول: إن هذه المقولة على خلاف النصوص المتواترة[1]، مشيراً بذلك إلى ما سجّله في وسائله وغيره من روايات.

ولن نحلّل فعلاً طبيعة تقييم الطرفين لأدلّة بعضهما البعض، ما سنتركه إلى نقطة قادمة، وإنما نحاول التماس التطويرات التي أدخلها الحرّ في التصوّر الأخباري أو البرهنة الأخبارية، ويمكننا هنا اعتبار نصّ الفائدة الثامنة والأربعين ما قد يكون أوسع عملية جدل في هذه المقولة حتّى حينه، فلم نعثر على وثيقة تؤكّد حصول جدل بهذه السعة والغزارة من المعطيات قبل الحرّ العاملي، ولك أن تتأكّد من هذا الأمر عندما تلاحظ الفصل الملحق بنص هذه الفائدة، حيث أدرج فيه العاملي ثمانيةً وعشرين دليلاً على إثبات نظرية الأخباريين في رفض مرجعية «القرآن دون السنّة»[2]، وهو عدد ليس بالسهل اليسير إذا ما قايسناه بما قبله، سيما وأن الحرّ اعتمد في كثير من هذه الأدلة، أدلةً عقلية عقلانية لا مجرّد سرد نصوص.

ثالثاً: في أوّل نقد من نوعه يسحب البساط من تحت أدلّة المدرسة الأصولية في دفاعها عن مرجعية القرآن، يثير العاملي ملاحظة هامة ـ وفقاً للقواعد الأصولية نفسها ـ فهو يقول: إنّه لا مانع من الاعتراف بكل الأدلّة المذكورة لإثبات حجية ظواهر القرآن، لكن وجود أدلّة أخرى تدلّ على لزوم العمل به عن طريق سنّة أهل البيت عليهم السلام تقيّد تلك الأدلة

---

[1] ـ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ١٦٣.

[2] ـ المصدر نفسه: ١٨٦ ـ ١٩٥.

الأولى، لأن الأدلة الأولى تلزم بالعمل بالكتاب مطلقاً دون أن تنصّ على أن ذلك مباشرةً أو عبر الأخذ بأقوال شرّاحه، وهم أهل البيت ﷺ، فإذا ما جاء دليل آخر يُلْزِم ـ للأخذ بالكتاب ـ بالرجوع إلى السنّة فإنه يقيّد الدليل الأوّل بهذه الصورة؛ طبقاً لما يسمّى في علم أصول الفقه بقواعد الجمع العرفي في باب المطلق والمقيد والعام والخاص[1].

وعبر هذه المحاولة افترض العاملي سلامة أدلّة الأصولي، لكنه أفرغها من طاقة الإنتاج التي تولّد مرجعية الظهورات القرآنية.

ولسنا فعلاً بصدد محاكمة هذه المحاولة، فهي برأينا غير سليمة، لكنها على أيّ حال أوّل محاولة تتجاوز نقد دليل الأصولي إلى الاعتراف به مع إفراغه من قوّة التأثير، الأمر الذي يجبر الأصولي على دراسة أدلّة الأخباري قبل الخروج بنتائج، لأنّ أدلته الخاصّة لم تعد تكفي لوحدها في إنتاج المطلوب.

وثمّة محاولة أخرى للعاملي في نسف أحد أهم أدلّة الأصولي وهي أخبار العرض على الكتاب نرجؤها إلى حين الحديث عن دور الشيخ يوسف البحراني عمّا قريب، لأنّ مداخلة البحراني كانت أهمّ ـ علمياً ـ من الحرّ هناك.

رابعاً: ربما بإمكاننا القول بأن الحرّ العاملي كان أوّل من استخدم النصّ القرآني نفسه في نسف حجية هذا النص، وهذه المحاولة تبدو للوهلة الأولى غير منطقية، ذلك أنّها تؤدي إلى التورّط في الدور الباطل منطقياً، كيف يمكن الرجوع إلى القرآن مباشرةً لإثبات أن لا قيمة للرجوع إليه على نحو المباشرة؟ أليس هذا تناقضاً صريحاً؟! فإذا كان القرآن غير حجّة فكيف جاز لنا الرجوع إليه بغية إسقاط قيمته؟! وإذا كان حجّة فكيف يمكن القول بعدم حجيّته؟!

لم تثنِ هذه الإشكالية الحرّ العاملي عن المضي قدماً في استنطاق النص القرآني في العديد من آياته، انطلاقاً مما رآه مبرّراً منطقياً، وذلك:

١ ـ إننا بالعودة للنصّ القرآني نفحم خصمنا الذي يرى مرجعية هذا النص، ومن ثم نوقعه في تناقض.

٢ ـ إن ما نستفيده من هذه النصوص القرآنية وما نفهمه منها، قامت روايات متواترة مؤيّدة له، وهذا معناه أننا نمارس رجوعاً للنص القرآني عبر السنّة، الأمر الذي يبدّد شبح الإشكالية المزعومة[2].

ولعل من المناسب هنا تسجيل ملاحظة مشتركة تطال على السواء المبرّر الثاني

---

[1] ـ المصدر نفسه: ١٦٩.

[2] ـ المصدر نفسه: ١٨٦.

المذكور آنفاً، ومحاولة تقييد ما دلّ على الرجوع إلى القرآن بالرجوع إليه عن طريق السنّة، وفاء بما وعدنا به عند الحديث عن الكاشاني، وهذه الملاحظة هي: هل أن ما يسمّى بالرجوع إلى النص القرآني عبر نص السنّة رجوعٌ في واقعه المعرفي إلى النص القرآني أم هو رجوع في حقيقته إلى نص السنّة لا غير؟!

إذا كان نصّ السنة قطعياً مؤكّداً في مصدره ودلالته فبالإمكان حينئذٍ التأكّد من دلالة النص القرآني، لأن هذا معناه أننا سمعنا النصّ من النبي ﷺ مباشرةً، وحيث لا فصل بين النبي والقرآن في هذا الإطار كان المدلول القرآني واضحاً لنا حينئذٍ. فالسنّة الواقعية شارح للقرآن، والعمل بالقرآن على أساسٍ منها رجوع إلى الكتاب والسنّة معاً. وأمّا إذا ما كانت السنّة ظنيةً كأخبار الآحاد ـ كما هو الغالب ـ فإنّ الرجوع إليها ليس رجوعاً إلى قول النبي ﷺ، بل هو رجوع إلى ما يدّعي أنه يحكي لنا قول النبي ﷺ، وإذا كان ما يدّعي ذلك حجةً مبرءاً لذمّتنا العملُ به، فلا يعني ذلك أنه ـ واقعاً ـ قول النبي ﷺ، ومن ثم فهذا الفصل المعرفي والواقعي بين السنّة الواقعية والسنّة المنقولة المحكية يمنع عن اعتبار الرجوع للكتاب عبر السنّة المحكية رجوعاً له، وإنما هو في واقعه رجوع للسنّة فحسب.

وبهذا يتبيّن لنا أن الرجوع إلى السنّة المحكية ليس رجوعاً للقرآن الكريم، حتى لو كانت هذه السنّة تفسّر القرآن نفسه، كما يصرّح بأصل المطلب بشكل موجز الميرزا الجيلاني القمّي (١٢٣١هـ) في «القوانين المحكمة» وغيره[1]، خلافاً لمن حاول أن يردّ ما نسب لبعض الأخباريّين من إنكار مرجعيّة القرآن بالقول مستنكراً: «كيف ينكر الأخباريّون ـ وهم من المسلمين ـ دليليّة الكتاب، وهو أهم مصدر عندهم؟!»[2] وهذه نقطة جديرة بالملاحظة، لأن واحدةً من أهم إشكالياتنا المعاصرة في الوسط الإسلامي هي الغفلة عن التفرقة ما بين السنّة الواقعية والسنّة المحكية، رغم أن دراسات علم أصول الفقه السنّي والشيعي معاً أجلت الفرق بين نوعي السنّة هذين من حيث المبدأ[3].

وعلى أيّة حال، ومنذ الحرّ العاملي، ظهرت أدلّة الكتاب إلى جانب أدلّة السنّة لنصرة نظرية الأخباريين، مما شكّل تحوّلاً جديداً في الصراع الأخباري الأصولي.

خامساً: ثمّة تشابه بين تجربة الحرّ العاملي والفيض الكاشاني، فقد أثار الكاشاني

---

[1] ـ الميرزا القمي، القوانين المحكمة ١: ٣٨٣؛ والسيد عبد الله شبّر، الأصول الأصليّة: ١٠٥؛ والسيد محمّد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٢٨.

[2] ـ عدنان فرحان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة: ٣٦٦.

[3] ـ انظر على سبيل المثال: كفاية الأصول للآخوند الخراساني: ٢٣٧؛ ونهاية الدراية للمحقّق الأصفهاني ٢: ١٨٩ ـ ١٩١؛ وحقائق الأصول للسيد محسن الحكيم٢: ١١٠ ـ ١١١.

مسألة التحريف التي سرعان ما التقمها موضوع الظهور القرآني، وعلى المنوال نفسه قام الحر العاملي بخلخلة عماد آخر يقوم عليه النص القرآني، وذلك حين ادّعى أن الظهورات القرآنيّة أكثرها «بل كلّها على التحقيق» متعارضة، وليس لدينا قاعدة يدلّ عليها دليل ويعتدّ بها المنصف في الترجيح وحلّ إشكاليّة التعارض هذه، ولم يكتفِ العاملي بادّعاء تعارض النصوص القرآنية بل تعدّى إلى القول بأن الاختلاف الحاصل في نصوص السنّة أقل بكثير بالنسبة إلى اختلاف ظواهر الكتاب(١).

إن هذه المقولة حسّاسة جداً يجدر بنا تحليلها ومن ثم نقدها، إن معناها أن النص القرآني ـ لا أقلّ بالنسبة لنا ـ متناقض تناقضاً داخلياً، وليس فقط غير مفهوم، فتارةً نقول: هذا النص لا نفهمه ولا يلوح لنا منه شيء، وأخرى نقول: إن استنتاجنا وفهمنا لهذا النص يجعلنا نشعر أنه يعارض النص الآخر، ومن الطبيعي أن الحرّ العاملي لا يريد زعم أن كتاب الله متناقض، فهذا ما لم يتفوّه به مسلم، بل يريد القول بأن فهم كتاب الله يفضي إلى دلالات متناقضة، وكأن الكتاب جعل واضحاً لغيرنا، أي لأهل البيت عليهم السلام.

ونكاد في تحليلنا لمقولة العاملي أن نطمئن إلى سبب يبرّر قوله: إن اختلاف نصوص الكتاب أكثر من اختلاف نصوص السنّة، فإن هذا القول لا يمكن أن يصدر عن مفسّر قدير خبير بالنص القرآني كالعلامة الطباطبائي (١٩٨١هـ) الذي ادّعى على العكس تماماً أن مثل هذه التوهّمات لا أساس لها من الصحّة، وأن كتاب الله يفسّر بعضه بعضاً(٢). إن مقولة العاملي ناجمة عن عدم اهتمام التيار الأخباري بالكتاب دون السنّة، فكانت خبرة هذا التيار محدودة نسبياً على هذا الصعيد، وهو ما تؤكّده فهارس المصنّفات القرآنية في العصر الأخباري قياساً بفهارس المصنّفات المرتبطة بالحديث والسنّة، إن الذي يخبر السنّة وتعارضاتها يسهل عليه حلّ الكثير من هذه التعارضات، سيّما على نظريّة الاسترآبادي والمحدّث البحراني التي ذكرناها سابقاً، حول استخدام الأئمة عليهم السلام أنفسهم سياسة التفريق بين الشيعة لكيلا يطمع بهم الحكّام والسلاطين، ولذلك كلّه زعم العاملي أن تعارض السنّة قليل، والعكس صحيح أيضاً، وإلا كيف يمكن القول بقلّة تعارض السنّة ولا يكاد يخلو بحث في الفقه الإسلامي من نصوص متعارضة، كما يصرّح بذلك نص الأعرجي الكاظمي الذي نقلناه سابقاً وغيره(٣)، فليراجع الخبير أبواب الفقه يجد ذلك جليّاً؟! وليس درجة التعارض هذه من كونها أوّلية لا تستعصي على الحل أو مستقرّة تأباه بمفارقة للقرآن، فإن ما يتصوّر أنّه نصوص متعارضة يجب التأكيد أنها مستقرّة لا أوّلية.

---

١ ـ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسيّة: ١٩٢ ـ ١٩٣، ٥٤٧.

٢ ـ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٥ ـ ١٢.

٣ ـ محسن الأعرجي الكاظمي، وسائل الشيعة في أحكام الشريعة: ٤؛ والبهبهاني، الفوائد الحائرية: ١١٩.

إن مقولة العاملي تخطّت ما ذهب إليه المستشرقون، فقد حاولوا ادعاء وجود تعارض في الكتاب، لكنهم ما قالوا: إن جميع نصوص القرآن ذات الدلالات الظهوريّة متعارضة.

نعم، يمكن الدفاع عن العاملي بأن كلامه في استنباط الأحكام من القرآن، ومن ثم فحديثه خاصّ بآيات الأحكام التي اشتهر أنّها خمسمائة آية وإن بلغ بها بعض المتأخّرين ما يزيد على الألف، وأنقصها البعض عن الخمسمائة(١)، لكن تفكيك العاملي بين النص التشريعي وغيره لا يبدو واضحاً، سيما إذا قلنا بما ذهب إليه البهبهاني وغيره من أنّ الأخباريّين قائلون بعدم حجية ظواهر الكتاب حتى في مثل ﴿قل هو الله أحد﴾، على أنّ أدلّة الأخباري في غالبها لا تختص ـ كما لاحظنا ونلاحظ ـ بآيات الأحكام، وإن حاول الأصولي أحياناً كالآخوند الخراساني (١٣٢٩هـ) جعل المشكلة في هذا النوع من الآيات فحسب على نظرية خاصّة به في مفهوم الحجية(٢).

بل لو تأكّد أن الأخباري يحصر نظريته بآيات التشريع، فلا نكاد نفهم معرفياً ولغوياً كيف تمّ الفصل بين نوعي الآيات؟ وهل كانت التراكيب القرآنية مزدوجة تختلف فيما بينها؟ رغم أن التسلسل الزمني لا يساعد على فصل آيات التشريع كما التسلسل الترتيبي للقرآن الموجود بين أيدينا اليوم؟ فإذا فصل العاملي بين هذين النوعين ففصله

---

١ ـ أما أنها أقلّ من خمسمائة، فراجع في ذلك الشيخ مسعود السلطاني في «أقصى البيان في آيات الأحكام» ج١: ١٧، تبعاً للمقداد السيوري في كنز العرفان: ٢٩، وقد نسبا القول بالخمسمائة إلى المشهور، كما فعل ذلك بحر العلوم في الفوائد الأصولية: ٧٧، وإن استحسن ترك التحديد لاحتمال الزيادة والنقيصة باختلاف فهم العلماء. وأما مقولة تجاوز الألف، فانظر الشيخ محمد مهدي شمس الدين في «الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي»: ٨٢؛ ومحمد الصادقي الطهراني، رسالة توضيح المسائل نوين: ١٢.

٢ ـ يعتقد الشيخ محمد كاظم الخراساني، أحد أكابر علماء الأصول الشيعة، أن معنى جعل المولى سبحانه خبراً ما حجةً مثلاً فيما لو كان في واقعه مجرّد ظن، أنه يجعله منجزاً ومعذّراً، أي لو أخبرنا بتكليف لدخل في ذمتنا، ولو أعلمنا برخصة لغدونا معذورين لو صادف أن الواقع لم يكن رخصة، ولمّا ربط الخراساني حجية الظنون بهذا الأمر اضطرّ إلى حصر قيمتها بالمجال العملي، لأنه هو المجال الذي فيه فعلٌ أو ترك، تنجيز وتعذير، ولذلك خرجت الظنون عنده عن عالم التاريخ والعقيدة والتكوينيات، راجع نظريّته في كتابه الشهير، كفاية الأصول: ٣١٩ و٢٩٥، وقد ردّ عليه بعض العلماء بأن إخراج غير آيات الأحكام إنما ينسجم مع نظريته هذه، وحيث يذهب الأكثر إلى نظريات أخرى، مثل نظرية الطريقية، لم يكن كلام الخراساني سليماً عندهم، انظر على سبيل المثال، الميرزا جواد التبريزي، دروس في مسائل علم الأصول ٣: ١٣٢؛ لكن المحقق العراقي مع ذلك تبنّى جواب الخراساني بإخراج آيات الأحكام عن المشكلة في كتابه نهاية الأفكار ٣: ٩١؛ وسيأتي مزيد بحث حول هذه النظريات في الفصل الخامس من هذا الكتاب بعون الله تعالى.

غير مفهوم، وإذا ضمّهما، كما هو المعروف عن الأخباريين، فهذا يعني تناقض النصوص القرآنية الظهوريّة كافّة، وهل يتصوّر وجود كتاب تزيد آياته عن ستة آلاف مبتلى بتناقض إلى هذا الحدّ حتى لو قلنا: إن ظهوراته هي ألف آية أو ما يقاربها فقط!؟ وما هو التحقيق الذي يراه العاملي مؤكّداً في جميع النصوص القرآنية؟ إلا إذا قال العاملي: إن النصوص الواضحة الدلالة كثيرة جداً، كما سنتحدّث عنه، بحيث تغدو الظهورات بحجم أصابع اليد، وهو بعيد عن ما يعطيه كلامه.

سادساً: يحاول العاملي أن يرهن نظرية الإمامة برمّتها لإسقاط النصّ القرآني، وهي محاولة لا تخلو من حساسية ودلالة، فهو يرى أنّ النص القرآني لو أمكن لنا الرجوع إليه لجاز لنا الاستغناء عن الإمام عليه السلام، إذ ما من مطلب أصلي أو فرعي، إلا ويُستنبط من القرآن، وفقاً لما أشار إليه القاضي عبدالجبار المعتزلي[١].

ويبدو أنّ العاملي يغضّ الطرف في مقولته هذه عمّا كان أسلفه سابقاً من تعارض دلالات النص القرآني، أو أنه يجاري خصمه الذي يزعم أنه بالإمكان استخراج قضايا الأصول والفروع من القرآن، لكن على أية حال، فمحاولة ربط هدم النص القرآني بنظرية الإمامة محاولة غير منطقية، ذلك أنّها تتجاهل عدّة عناصر لها تأثير في الموضوع، وقد عني بالجواب عن هذه الإشكالية أنصار ومؤسسو اتجاه تفسير القرآن بالقرآن، الذين يقف على رأسهم في العصر الحديث العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م)، إن الإقرار بمرجعية القرآن لا يعني سقوط نظرية السنّة، فلا ربط بين الموضوعين:

١ ـ أما الاتجاه السائد في مدارس علم أصول الفقه، فيأخذ بالنص القرآني، لكنه مع ذلك لا يأبى الأخذ بالسنّة، بعد أن تمّ الدفاع عن نظرية تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، أي تخصيص القرآن في دلالاته العامّة بنصّ السنّة المحكية في الدلالات الخاصّة[٢]، وهذا معناه أن النص القرآني يمكن أن يخضع لتعديلات في الاستنتاج الحكمي عن طريق السنّة، بل يذهب أحد رادة هذا الاتجاه وهو السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) في كتابه «البيان» إلى أن القرآن يفهم عن طريق ظواهر الكلمات، والعقل، والسنّة، مما يعني أنّ بعض النصوص القرآنية عنده قد تحتاج إلى نصّ من السنّة لكي تنجلي، دون أن نسقط الدلالات القرآنية برمّتها كما فعل الأخباري[٣].

---

[١] ـ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ١٩٣.

[٢] ـ انظر حول ذلك: الخراساني، كفاية الأصول: ٢٧٤ ـ ٢٧٦؛ والنائيني، فوائد الأصول ٢: ٥٦١؛ وصاحب المعالم في معالمه: ١٤٠ ـ ١٤٢؛ والعلامة الحلي في تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٣٦؛ والسيد الخوئي في «محاضرات في أصول الفقه» ٥: ٣٠٩ ـ ٣١٥؛ وله أيضاً: البيان: ٤٠٠ ـ ٤٠٣ و..

[٣] ـ السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

٢ ـ وأما اتجاه تفسير القرآن بالقرآن، الذي يؤكّد على إمكان فهم النصوص القرآنية كافّة دون حاجة إلى السنّة، فهو الآخر لم يلغ دورها، بل قد صرّح العلامة الطباطبائي في كتابه «القرآن في الإسلام»: أن للحديث مع ذلك دورين أحدهما تعليمي والآخر تفصيلي[1]، فمن جهة تساهم السنّة في اختصار مراحل الاجتهاد في القرآن بلفتها النظر إلى عناصر مؤثّرة في النص، كما تعلّمنا أحياناً كيفية استنطاق النص القرآني، وتجعلنا السنّة أيضاً أقدر على الإشراف على زوايا الكتاب الكريم كلّه، كما ترشدنا إلى نهج استنباط الأحكام منه، أو منهج إجراء الشريعة القرآنية.

وإلى جانب هذا الدور التعليمي، ثمة دور تفصيلي آخر للسنّة يتمثّل في ذكرها تفاصيل الأحكام الموجزة في القرآن أو غير المذكورة، وتفاصيل القضايا التاريخية التي أتى على ذكرها القرآن، وكذلك تفاصيل المعاد والقيامة، وما يتعلّق أيضاً ببطون القرآن.

وأعتقد أننا لم نعد بحاجة إلى إضافة أشياء أخرى تساهم السنّة فيها، وهذا يعني أن لا تناسب عكسي بين نظرية الإمامة واعتبار النص القرآني، خصوصاً إذا أخذنا بالمقولات الفلسفية العرفانية الأخيرة في تحليل مفهوم الإمامة[2].

سابعاً: للمرّة الأولى نجد فقيهاً أخبارياً يحاول درء التهمة عن الأخبارية في موضوع إسقاط ظواهر القرآن، فقد ختم العاملي دراسته حول هذا الموضوع بالجواب عن هذا التساؤل: أين هو القرآن في الفكر الأخباري؟

تساؤل يطرأ على ذهن أيّ إنسان يقرأ التصور الأخباري لمصادر المعرفة الدينية، ويحاول العاملي سرد ثمانية فوائد للكتاب الكريم تبقي له قيمةً واعتباراً في ميادين معيّنة، ولأجل أننا نريد درس هذه المحاولة من العاملي، نذكر هذه الفوائد وهي:

١ ـ «إن الكتاب معجزة النبوّة ودليل صحّة الإسلام.

٢ ـ إن إمامة العترة عليهم السلام وحجية أقوالهم عليهم السلام تُعلم من الكتاب...

٣ ـ إنه مرجّح قوي عند تعارض أخبار العترة.

٤ ـ إنه يمكن الاحتجاج به على العامة (أهل السنة) لأنهم يعتقدون حجية تلك الظواهر..

٥ ـ إنه مؤيد عظيم لأحاديث العترة.

---

[1] ـ السيد محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٦٣ ـ ٧٧.

[2] ـ وهي نظريات تربط الإمامة بالعالم الباطني والولاية على عالم التكوين.. انظر حول ذلك كمثال العلامة الطباطبائي في نظرية الهداية الإرائية والهداية الإيصالية، وانظر المطهري في بحث الإمامة و..

٦ ـ إنه مشتمل على مطالب مهمّة متواترة فيه صريحة مؤيّدة للأدلة العقلية القطعية كآيات التوحيد والعدل و...

٧ ـ إن فيه من الحكم والآداب النافعة المتواترة الضروريّة ما لا يُحصى..

٨ ـ إنه دالّ على وجوب الرجوع إلى العترة في تفسيره وتأويله...»(١).

ويمكننا تسجيل عدّة ملاحظات على محاولة العاملي منح القرآن دوراً ما في العقل الأخباري؛ امتصاصاً لأيّ نقمة هي:

الملاحظة الأولى: إن الفائدة الثانية والثالثة والخامسة والثامنة ليست دوراً للقرآن بقدر ما هي تحويلٌ له إلى أداة لخدمة السنّة نفسها، فلا تعطي هذه الفوائد ـ بما فيها الثالثة على تفسير الأخباريين لأخبار العرض على الكتاب كما سيأتي ـ أصالةً للنص القرآني بقدر ما تجعله معيناً للسنّة.

الملاحظة الثانية: إن الفائدة الرابعة محاولة لتوظيف القرآن في سياق جدل لا منح القيمة له في حدّ ذاته، ولولا أن الطرف الآخر هو الذي منحه القيمة الدلالية لكان الأخباريّ في غنى عنه.

الملاحظة الثالثة: لقد أسلفنا النقد على العاملي في الاستدلال بالكتاب على أيّ موضوع فلا نعيد، ولا فرق فيه بين الموضوع العقدي المتصل بالإمامة والموضوع الفقهي المرتبط بالأمور العملية، وافتراض أن دلالة آيات العقيدة نص صريح افتراض يجانب الصواب في بعض التفاصيل.

الملاحظة الرابعة: إن الفائدتين السادسة والسابعة تمثّلان دلالة هامة لفهم الموقف الأخباري، فهل يعتقد الأخباريون بأن آيات العقيدة والآداب والوعظ والتذكير كلّها نص صريح وهي تشكّل حجماً ضخماً من الكتاب الأمر الذي لم يتفوّه به الأصوليّون أنفسهم عدا نزرٍ يسير؟ أم أن مقالة العاملي فيها حسن ظن بالدلالة القرآنية؟

وهاتان الفائدتان ربما تساعدانا على تحديد أدق، فالأخباري يناقش في ظواهر الكتاب، ولا يناقش في دلالته الصريحة، وإذا رجعنا إلى نص العاملي سنكتشف أن الدلالات الصريحة كثيرة جداً وأكثر من أن تحصى على حدّ تعبير العاملي نفسه، وهذا ما قد يعزّز أن ما ركّز الأخباري نظره عليه كان ـ في الغالب ـ عبارة عن آيات الأحكام، وإن كان بين الأخبارية تيار يسدّ الطريق مطلقاً كما أشير ونشير لاحقاً، وهذا يعني أنّ العاملي محسوب ـ في هذا الموضوع ـ على تيار الاعتدال الأخباري إلى حدّ ما رغم كل جهوده، وإن كنّا نشعر بشيء من التنافي بين طبيعة أدلّته وبين ما قاله أخيراً عن الدور القرآني عند الأخباريين.

---

(١) ـ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسيّة: ١٩٤ ـ ١٩٥.

المحدّث البحراني (١١٨٦هـ) وبداية تراجع النظرية الأخبارية

المحدّث الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ) أشهر معتدلي الأخبارية، وخاتمة المدّ الأخباري الساحق (١)، عاصر البحراني العلامة محمد باقر المشهور بالوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، ودارت بين الطرفين نقاشات طاحنة وطويلة دوّن قسماً كبيراً منها السيد حسن الصدر (١٣٥٤هـ) في كتابه «بغية الوعاة» (٢)، وقد أسفرت المناظرات عن تراجع ملموس للتيار الأخباري عموماً، بدا واضحاً في جُماع بعض المواقف العلمية التي اتخذها البحراني، ومسلكه الاعتدالي الذي ذهب فيه ـ كما ينصّ عليه في المقدّمة الثانية عشرة من مقدّمات أهم كتبه: «الحدائق الناضرة» ـ إلى تقليص الفروق المزعومة بين الأخبارية والأصولية إلى حدّ قليل جداً قياساً ببعض من أفرط في سرد عشرات الفروق بين المدرستين، كما فعله الشيخ عبدالله السماهيجي البحراني حيث ادّعى وجود ثلاثة وأربعين فرقاً أو محمد بن فرج حين بلغ بها الستة والثمانين (٣)، كما أعلن البحراني في نهاية مقدّمات الحدائق ـ وكذلك في الكشكول ـ أنه كان ينتصر للأخباريين لكنه الآن يختار إسدال الستار لجملة أسباب أبرزها عنده، إلى جانب قلّة الفروق، استلزام هذا النزاع القدح في علماء الطرفين، بل ربما انجرّ إلى القدح في الدين نفسه على حدّ تعبيره هو، وقد انتقد البحراني ـ ومن قبله الفيض ـ تجربة الأمين الاسترآبادي، حيث ذكر أنه أكْثَرَ من الطعن على العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، واعتبر ارتفاع صيت الاختلاف مبتدءاً من زمنه ﵀ معبّراً عنه: «سامحه الله برحمته المرضية، فإنه جرّد لسان التشنيع على الأصحاب، وأسهب في ذلك أيّ إسهاب، وأكثر من التعصّبات التي لا تليق بمثله من العلماء الأطياب» (٤).

بهذا الشعور الأخلاقي (٥) المنضمّ إلى الإحساس بأن تعظيماً للخلاف قد وقع، إلى

---

١ ـ نعم، ظهرت بعد البحراني شخصية الميرزا الأخباري المقتول، فحاولت بقوّة إعادة بعث الروح الأخبارية في آخر محاولة، إلاّ أنّ نهايتها كانت مؤسفة.

٢ ـ لم أعثر على هذا الكتاب لكن نُقِلَ ذلك في كتاب لا أذكره.

٣ ـ تقدّم توثيق ذلك بدايات هذا الفصل.

٤ ـ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة١: ١٦٧، ١٧٠، ٢٦٦؛ و٣: ٦٨ ـ ٦٩؛ وانظر نقده له أيضاً في لؤلؤة البحرين: ١١٧ ـ ١١٨؛ والكشكول ٢: ٢٨٦ ـ ٢٨٨؛ ولاحظ نقد الفيض الكاشاني في رسالته «الحق المبين في كيفيّة التفقّه في الدين»: ١٢، حيث يقول هناك ـ بعد مدحه ـ بأنّه قد صدر عن الاسترآبادي أمران هما: «فأحدهما: إفراطه في ... والثاني: طعنه في طائفة من أجلّة فقهائنا، ونسبته إيّاهم إلى الفساد والإفساد، وغلوّه في مؤاخذتهم بما خاضوا فيه من الاجتهاد... ولأجل ارتكابه لهذين الأمرين اشمأزّت قلوب متقلّدة الفقهاء عن سماع كلامه، ولم يُقبلوا عليه ليدركوا كنه مرامه... فذهب حقّه بباطله وحاليه بعاطله..».

٥ ـ حول السلوك الأخلاقي للبحراني مقابل الأصوليين والوحيد البهبهاني، راجع: الشيخ محمد مهدي الآصفي، دور الوحيد البهبهاني في تجديد علم الأصول، دراسة أدرجت بوصفها مقدّمة للفوائد الحائرية: ٤٢ ـ ٤٥.

جانب الجدارة التي أبداها الوحيد البهبهاني[١] - كما سنلاحظ - في ردّ مقولة الأخباريين، وضعف الدولة الصفويّة... عوامل ثلاثة أخلاقية، معرفية، خارجية أدّت إلى انحسار الأخبارية على يد البحراني أو في عصره.

ويبدو أن التيار الأخباري - كأكثر تيارات النص في الفكر الديني - تعاطى بقسوة مع تيار العقل والعقلانية الذي تمثّل بالفلاسفة وعلماء أصول الفقه، مما قارب بين تياري الفلسفة والأصول ليبلغ هذا التقارب أوجَهُ مع الشيخ محمد حسين الإصفهاني الكمپاني (١٣٦١هـ)، وكان الإفراط في حدّة الصراع سبباً دفع البحراني - ذا النزعة الأخلاقية - إلى التنحّي، وكان تنحيّه - وهو في العمق العراقي آنذاك (كربلاء) حيث الحوزات الشيعية الكبرى - سبباً في ضربة قاصمة مني بها هذا التيار.

لكن هذا لا يعني أنّ البحراني لم يكن أخبارياً صلداً في أفكاره، بل جمعت أفكاره عصارة الأطروحات الأخبارية، مع تعديلات سبق أن رصدناها في بحث «يقينيّة السنة»، وفي موضوع مرجعية السنّة فقط ومرجعية القرآن كانت للبحراني إسهامات عدّة نوجزها:

أولاً: التقف البحراني (١١٨٦هـ) - ومن قبله الأخباري نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ)[٢] - مقولة الفيض الكاشاني في التحريف، فذهب بها حتى النهاية، مطوّراً هذه المرّة من تداعياتها، فقد ذهب في الدرّة التاسعة والستّين من «الدرر النجفية» إلى القول بتحريف القرآن، مستدلاً على ذلك بعدّة أدلة[٣]، لكنه لما واجه ذلك الإشكال التقليدي الذي أثاره من قبل الكاشاني نفسه، من أن نتيجة هذا القول عدم العمل بالقرآن، أجاب عنه البحراني: بأننا لا ندّعي التحريف بالزيادة، بل بمثل النقيصة، وحيث إننا مأمورون بالرجوع إلى القرآن فنلتزم بالرجوع إليه حتى مع نقصه، وليس ثمة إشكاليّة في ذلك، ذلك أننا نرجع إلى السنّة رغم ما فيها من نواقص، حيث لم تصلنا نصوص السنّة كلّها، فحيث لا مشكلة هناك، لا مشكلة هنا تلقائياً[٤].

---

[١] - يذكر المؤرّخ المعاصر جودت القزويني أنّ البهبهاني كان في بداية أمره أخبارياً ثم صار أصولياً، ولعلّ لهذا دوراً في قوّة نقده على الأخباريين لمعرفته بأنماط تفكيرهم، انظر: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٣١؛ لكنّ ردّة فعل الوحيد البهبهاني لا تبدو لنا منطقيّةً في جميع خطواتها، فتشدّده في حضور تلامذته دروس يوسف البحراني، أو منع الصلاة خلفهم أو غير ذلك، خطوات يبدو لنا فيها بعض القمع والظُلم مهما حاول البعض أن يلمّعها، كما جاء في حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة لعدنان فرحان: ٤٤٩.

[٢] - نعمة الله الجزائري، نور البراهين ١: ٥٢٦ - ٥٣٢؛ ومنبع الحياة: ٦٦ - ٧٢.

[٣] - يوسف البحراني، الدرر النجفية ٤: ٦٦.

[٤] - المصدر نفسه: ٦٧ - ٧٠؛ وقد أقرّ الأصوليون لاحقاً بأن مبدأ التحريف لا يهدم - بالضرورة - ظهور الكتاب، فراجع - على سبيل المثال - : الخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٣٢؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٥٣؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٤٨٤.

وهكذا تقدّم البحراني خطوة أكثر من الكاشاني، فبعد أن حاول الكاشاني تخصيص النقص بما لا يفقد النص قدرة التعميم، تعدّى البحراني ذلك إلى إفقاد النص القرآني أكثر من دلالة، غاية ما في الأمر أن النص الناقص يمكن ـ عنده ـ العودة إليه من ناحية الوظيفة العملية للمكلّفين، تماماً كما نرجع إلى نصوص السنّة.

وهكذا جمع البحراني بين الرجوع إلى القرآن وتحريفه.

ثانياً: يحدّد البحراني في الدرّة الثامنة والثلاثين، وهي الدرّة التي خصّصها لدراسة موضوع استنباط الحكم الشرعي من القرآن، يحدّد لنا الاتجاهات التي بلغها التيار الأخباري في هذا الموضوع الشائك الذي كان البحراني نفسه ـ في موضع آخر ـ قد اعتبره أهم فرقٍ بين الأصولي والأخباري^(١)، وتحديد البحراني له قيمته الخاصّة كونه يجعلنا نطلّ على الاتجاهات الداخلية التي تجاذبت الأخباريّة في هذا الموضوع، ويعيد البحراني سرد هذه الاتجاهات في مقدّمات الحدائق أيضاً، وهذه الاتجاهات هي:

الاتجاه الأول: اتجاه إفراطي منع عن الرجوع إلى القرآن مطلقاً حتّى في مثل: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص: ١، ويمثّل البحراني له بالاسترآبادي.

الاتجاه الثاني: اتجاه تفريطي بحسب تعبير البحراني، وهو من جوّز الرجوع إلى النص القرآني حتى «كاد يدّعي المشاركة لأهل العصمة في تأويل مشكلاته»، وهو ما يعتقد البحراني، أن الفيض الكاشاني كان من روّاده، وقد تبيّن سابقاً أن الفيض كان يرى جواز تفسير المتشابه ـ طبعاً بعضه ـ لمن صفت نفسه ورقّ قلبه.

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه وسطي يقول عنه البحراني: إنه يقبل الرجوع إلى المحكمات دون المتشابه، ولعلّه كان يقصد به الحرّ العاملي^(٢).

الاتجاه الرابع: وهو الاتجاه الاعتدالي الذي نفهمه من رأي صاحب الحدائق نفسه، والذي نذكره تحت عنوان «خامساً».

ثالثاً: يقرّ صاحب الحدائق بوجود تضارب في النصوص الحديثية إزاء هذا الموضوع، ولكي يحلّ البحراني إشكالية التضارب هذه رجّح النصوص المؤيّدة للأخباريين لسببين: أحدهما: الكثرة العددية التي فيها، والتي ساعده عليها من قبل الحر العاملي، وثانيهما: الصراحة التي تتمتّع بها نصوص تفسير القرآن عبر السنّة^(٣).

ويشرع البحراني في سرد ثمانية عشرة رواية تدعم موقف الأخباريين، لينتهي إلى

---

(١) ـ المصدر نفسه ٣: ٢٩٠ و٣٠٠، الدرّة التاسعة والخمسون.

(٢) ـ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٢٧، ١٦٩؛ والدرر النجفية ٢: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(٣) ـ يوسف البحراني، الدرر النجفية ٢: ٣٤٠؛ والحدائق الناضرة ١: ٢٧.

القول بأن: «صراحتها في المدّعى، لا ينكره إلا من قال بالصدّ عن الحقّ واستكبر»(١).

ويفتح البحراني جدلاً حول مقولة التفسير بالرأي فيخرج بالقول: إن معنى ذلك هو الاعتماد على العقل دون الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام(٢)، لكن معركة الآراء تقع هذه المرّة بين عَلَمين أخباريين هما: البحراني والكاشاني، فبعد أن رفض البحراني حصر التفسير بالرأي بما إذا كان عن هوى وميل طبيعي، حيث اعتبره بعيداً كل البعد عن ما نطقت به الروايات(٣)، حمل على الكاشاني في قوله بتفاوت مراتب الناس وكمالاتهم الروحية، ليرى التفسير من حقّ أصحاب المعنى الذين صفّوا أرواحهم عن اللوث والدنس، ويقول البحراني ـ معلّقاً على كلام الكاشاني ـ : «فظنّي بُعده غاية البُعد، وإن جرى فيه على عادته وعادة أصحابه الصوفية من دعوى المزاحمة للأئمة عليهم السلام في تلك المراتب العليّة»(٤)، ثم يحاول البحراني ـ مجارياً خصمه الكاشاني ـ الإقرار معه بالمبدأ، لكنه يشكّك في وجود أشخاص غير الأئمة عليهم السلام بلغوا تلك المراتب المزعومة(٥).

وبهذا سدّ البحراني الثغرة التي أحدثها الكاشاني في الجبهة الأخبارية، ليعيد الأمور إلى ميزانها الطبيعي، وهذا الذي بالغ البحراني في رفضه ـ وهو تفسير مقولة «التفسير بالرأي» على أساس الأهواء والميول أو على أساس الظنون والاستحسانات ـ عاد وسيطر على الدرس الأصولي والقرآني بعد سقوط الأخبارية، وأخذ بالتداول بوصفه شبه بديهة، رغم أن البحراني لم يُبقِ له باقية بحسب رأيه(٦).

وفي تحليل موقف البحراني حتّى الآن، نجد إقراراً بوجود تضارب في النصوص، ولعلّه أوّل إقرار صريح من عَلَم أخباري كهذا، فلم يسبق أن أقرّ الأخباريّون بنصوص تخالف رأيهم، بحيث لا يمكن التوفيق بينها وبين النصوص كما قال الحرّ من قبل، وهذه

---

١ ـ يوسف البحراني، الدرر النجفية ٢: ٢٤٥؛ وانظر ما ذكره من نصوص في الحدائق ١: ٢٧ ـ ٣٠.

٢ ـ يوسف البحراني، الدرر النجفية ٢: ٢٤٥، ٢٦٠.

٣ ـ المصدر نفسه: ٢٤٥.

٤ ـ المصدر نفسه: ٢٥٣ ـ ٢٥٥.

٥ ـ المصدر نفسه: ٢٥٥، ٢٥٨؛ وانظر نقده للفيض في الحدائق ١: ٣٤ ـ ٣٥.

٦ ـ تبنّى هذين التفسيرين ونحوهما جماعة كبيرة نذكر منها: الخراساني، كفاية الأصول: ٣٢٧؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٧ ـ ٥٨؛ واحتمله الصدر في البحوث ٤: ٢٨٧؛ وتبنّاه الخوئي في البيان: ٢٦٧؛ ومصباح الأصول ٢: ١٢٥؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٣٢؛ والهداية في الأصول ٣: ١٣٣ ـ ١٣٤؛ والسبحاني في المناهج التفسيريّة: ٤٥، ٤٦، ٦٢؛ والشيرازي في الأمثل ١: ٩؛ والأردبيلي في زبدة البيان في أحكام القرآن: ٢١؛ والمظفّر في أصول الفقه ٢: ١٤٦؛ والبروجردي، نهاية الأصول: ٤٨١؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٤٧٩؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١١٥.

خطوة جديدة ما تركها البحراني تسير بعد تقديمه نصوص المنع عن التفسير.

رابعاً: يشترك البحراني والعاملي في تقديم ردّ لواحد من أهم أدلّة الأصوليين، وهو نصوص العرض للأحاديث على الكتاب، والتي ذهب بعضهم إلى صراحتها ـ لا ظهورها ـ في حجية ظواهره[1]، حيث يستدل بذلك على أنّ المرجعيّة الأولى للكتاب، بل هذا الدليل من أقوى الأدلّة وأحسنها دلالةً كما يقول السيّد الصدر[2]، يقف دائماً عند الأصوليين إلى جانب النصوص التي دلّت على ضرورة عرض شروط المعاملات التجاريّة على القرآن ممّا يعني إمكان فهمه كمعطى مسبق ومستبطن.

ومن روايات العرض خبر أيوب بن الحرّ: «سمعت أبا عبدالله ﷺ يقول: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»[3].

ومن روايات الشروط ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله الصادق ﷺ: «.. كلّ شرط خالف كتاب الله فهو ردّ»[4]، وغير ذلك روايات عديدة[5].

لقد حاول هذان العالمان ردّ هذا الدليل، فناقشه الحرّ بعشرة مناقشات، كان أبرزها ما يلي[6]:

أ ـ إنه يفترض وجود حديثين متعارضين فيؤخذ بما يوافق الكتاب فتكون النتيجة هي العمل بالكتاب مع أحد الحديثين، لا بالكتاب وحده[7].

وهذا الردّ غير موفّق فيما نظنّ، لأننا نتحدّث عن نفس عملية الإرجاع التي تستبطن فهم القرآن من خارج الحديثين المتعارضين حتى لو كانت النتيجة هي العمل بالكتاب والسنّة معاً، علاوةً على أن نصوص العرض ليست جميعها واردة في الخبرين المتعارضين بل المهم منها وارد كقاعدة عامّة، ولهذا سمّيت في علم الأصول بأخبار العرض أو الطرح، مقابل أخبار الترجيح.

والمقصود من ذلك أن الروايات على نوعين، أحدهما: ما يأمر بعرض كل حديث

---

[1] ـ الآشتياني، بحر الفوائد: ٨٨.

[2] ـ محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٣٨ ـ ٢٣٩؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٨٨.

[3] ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح١٤، ونحوه الحديث رقم: ١٠، ١١، ١٢، ١٥، ٣٥ و...

[4] ـ وسائل الشيعة ١٨: ٢٦٧، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، باب ١٥، ح١.

[5] ـ راجع: وسائل الشيعة ١٨: ١٦، كتاب التجارة، أبواب الخيار، باب ٦، ح١، ٢، و٢١: ٢٩٧، كتاب النكاح، أبواب المهور، باب ٣٨، ح٢ و...

[6] ـ راجع أيضاً حول دليل العرض ومناقشاته الشيخ أحمد آل طعّان البحراني القطيفي (١٣١٥هـ) في الرسائل الأحمديّة ٣: ١١٥ ـ ١١٨.

[7] ـ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ١٧٤ ـ ١٧٥.

على القرآن الكريم دون أن يفترض حالةً خاصّة، وهذا ما يسمّونه بأخبار العرض، لأنه يأمر بعرض الأحاديث، كما يسمّونه بأخبار الطرح لأنّه يأمر بطرح ما خالف القرآن من نصوص السنّة المحكية، وثانيهما: ما يتحدّث عن الأخذ برواية موافقة للقرآن وإلقاء الرواية المخالفة، وهو يفترض وجود روايتين متخالفتين في موضوعٍ معيّن، لكنّ واحدةً منهما تنسجم مع القرآن فيما لا تنسجم الأخرى معه، وهذا النوع من الروايات هو ما يسمّونه بأخبار الترجيح، أي ترجيح الرواية الموافقة على تلك المخالفة، وهذا معناه أنّ أخبار الترجيح فقط ـ كمقبولة عمر بن حنظلة المشهورة ـ هي التي تفترض تعارض حديثين لا أخبار الطرح التي نتحدّث عنها فعلاً بالدرجة الأولى.

ب ـ إن أخبار العرض آحاد، وأخبار الأخباريين متواترة فلا تقاومها[١].

وهذا الكلام غير واضح بعد تفكيك نصوص الأخباريين وتحليل أسانيدها بما لا يجعلها حتى في قوّة خبر واحد، ولا مجال لهذا البحث هنا، ونكتفي له بما سيأتي من ردود الأصوليين.

أمّا المحدّث البحراني فحاول الالتفاف عبر القول بأن تفسير أهل البيت ﷺ يمكن نسبته للقرآن، فعند عدم وروده نتوقّف، فيكون ذلك نوعاً من التقييد، أي نعرض الأحاديث على القرآن المفسّر، فبعد تفسيره يكون قادراً على البتّ في الأحاديث المتعارضة[٢].

ويبدو أن البحراني غفل عن نقطة وهي: إن تقويم الحديث ـ ولو لم يكن تعارض ـ بالردّ إلى القرآن لا فرق فيه بين ما يدّعي التفسير أو لا، إذ لا دليل على ذلك... فإن المفروض أن هذه النصوص تؤكّد لنا ميزاناً، فإذا تعارض الحديثان المفسّران ماذا يفعل البحراني؟ هذا فضلاً عن المناقشة السالفة التي فصلنا فيها بين السنّة الواقعية والسنّة المحكيّة، وأنّ الثانية ليست مدلولاً للقرآن بل لنفسها فقط.

خامساً: رغم كل المحاولات التي بذلها البحراني، غير أنّ النتيجة التي خرج بها تكاد تكون غريبة وغير متوقّعة، وهذه النتيجة هي التي سمحت لنا اعتبار البحراني بداية التراجع الأخباري هنا، لقد صرّح البحراني بأنّه يتبنّى تماماً الموقف الذي كان الطوسي قد شاده في مقدّمة التبيان، وهو التقسيم الرباعي الذي أسلفنا الحديث عنه، فيراه «الصحيح والمذهب الحق»[٣].

ورغم البداية الهجومية المندفعة للبحراني في قوله بأن نصوص المنع أكثر وأصرح، مما يعني أنّها لا تجتمع، وإنما تريد من يحكم بينها لصالح أحدها، إلا أنه يرى أن مقولة

---

[١] ـ المصدر نفسه: ١٧٥.

[٢] ـ البحراني، الدرر النجفية ٢: ٣٤٧.

[٣] ـ المصدر نفسه ٢: ٣٥٠؛ وانظر تأييده لتقسيم الطوسي في الحدائق ١: ٣٢.

الطوسي هي القادرة على جمع الأخبار كلّها، بل عنده هي «وسط بين ذينك القولين، وخير الأمور أوسطها»(١).

ويطابق كلامُ البحراني كلامَ الشيخ الأخباري نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) من قبل، حيث يذهب في كتابيه «منبع الحياة» و«نور البراهين» إلى تأييد كلام الطوسي وترجيح كلام الأصوليين على الأخباريين صراحةً(٢).

وإذا ما رجعنا بالذاكرة إلى نظرية التبيان وجدناها قريبة بل مطابقة لما تقوله المدرسة الأصولية، وهذا معناه أن البحراني الذي كان قد عدّ موضوع الظهور القرآني أهم الفروق بين المدرستين عاد وطابق المدرسة الأصولية، مما يدفعنا إلى التوقّف والاستغراب قليلاً.

هل كان البحراني متناقضاً في بداية كلامه ونهايته؟ كيف يدافع عن مقولة الأخباري ثم يؤيّدها بعد صفحات؟ إن مسلسل بحثه هذا متطابقٌ في كتابيه «الدرر النجفية» و«الحدائق» مما يبعد أي احتمال في السهو أو الغفلة عنه، فكيف يمكننا فهم كلامه؟ هل كان الطوسي وفق تقسيمه الرباعي أخبارياً أم أن أصوليي العصر الحديث أقل إفراطاً في استخدام العقل من أتباع المدرسة الأصولية ما قبل الأخبارية؟!

أسئلة سوف نعود إليها في نهاية حديثنا عندما نجيب عن سؤال: هل كان هناك فرق حقيقةً بين الأخباري والأصولي في موضوع مرجعية النص القرآني؟

وعلى أية حال، وبهذه المتابعة التاريخية، لاحظنا كيف تولّدت فكرة هدم الظهور القرآني لصالح فكرة «السنّة فقط»، وكيف تطوّرت ونمت لتبلغ في نهاية المطاف مرحلة توافقية في مدرسة الأصول العقلانية، ولن يكون بإمكاننا مراجعة آثار هذا المشروع الأخباري حتى عصرنا الحاضر إلا إذا رصدنا تطوّرات ردّ الفعل الأصولي على هذا المشروع، حينذاك يكون بالإمكان الخروج بحصيلة عن المسار التاريخي لنظرية «السنّة فقط»، ونقدر حينئذٍ على الجواب عن السؤال المذكور أعلاه.

التجربة الأخبارية وتطوّر التفسير الروائي

كان من الطبيعي ـ بعد تشييد الأخباريين نظرية «السنّة فقط» ـ أن ينحسر التفسير الاجتهادي للقرآن الكريم وتنمو ـ في المقابل ـ التفاسير التي تقوم على السنّة والحديث، لأنّ هذه هي النتيجة الطبيعية للمناخ الأخباري عندما يحكم مجتمعاً بنظريّتي «يقينية السنّة» و«السنّة فقط»، إلى جانب رفض الإجماع والعقل...

---

١ ـ البحراني، الدرر النجفية ٢: ٣٥١.

٢ ـ الشيخ نعمة الله الجزائري، منبع الحياة: ٤٤، ٤٨ ـ ٥٢؛ وله أيضاً: نور البراهين ١: ١٨١ ـ ١٨٩.

من هنا، لاحظنا تطوّراً ملفتاً للتفسير الروائي في العصر الأخباري، استجابةً للنظريات التي أنتجتها الأخباريّة، ولكي نطلّ على تطوّر المنهج التفسيري في هذه الحقبة، بعد حقبة لاحظنا فيها اتجاهاً اجتهادياً في التفسير منذ الطوسي (٤٦٠هـ) في التبيان والطبرسي (ق٦هـ) في مجمع البيان وحتى الملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠هـ) في تفسيراته المتفرّقة لبعض سور القرآن وآياته، مما جمع مؤخّراً له.. لكي نطلّ على المشهد نضع القارئ في أجواء نوعيّة التفاسير التي أنتجت في العصر الذهبي للحقبة الأخبارية، فمن تفسير «نور الثقلين» للمحدّث عبد علي بن جمعة الحويزي (ق١١هـ) الذي جمع ١٤٥٠٠ رواية[1]، إلى تجربة الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) التي تجلّت في تفاسير روائية ثلاثة هي «الصافي» و«الأصفى» و«المصفّى»، وهكذا وجدنا السيد هاشم البحراني (١١٠٧هـ) الذي كانت مساهمته ربما أكبر المساهمات في إعادة إحياء التفسير الروائي، فقد كتب «الهادي ومصباح النادي» إلى جانب «نور الأنوار في تفسير القرآن» و«الهداية القرآنية»، والأهم من الجميع تفسيره المشهور «البرهان في تفسير القرآن».

ونجد ـ أيضاً ـ نور الدين الأخباري (ق١١هـ) يضع تفسير «المعين» مكتفياً فيه بالنصوص الروائيّة، ويواصل الطريق أمير محمد مؤمن السبزواري المعاصر للحرّ العاملي فيؤلّف كتاب «مقتبس الأنوار من الأئمة الأطهار»، ثم يأتي الشيخ محمد بن محمد رضا القمّي المشهدي فيضع كتابه المعروف «كنز الدقائق وبحر الغرائب»، ليتحوّل هذا الكتاب ـ مع تفسير البرهان للبحراني والصافي للفيض ـ إلى أهم مراجع في التفسير الروائي بعد ذلك، ويأتي بهاء الدين محمد بن علي شريف اللاهيجي (ق١١هـ) فيضع تفسيره الروائي الذي عرف بتفسير شريف اللاهيجي..

إلى غير ذلك من التفاسير الروائية التي لا نركّز بحثنا هنا على استعراضها[2]، لخروجها عن حيّز دراستنا، إذ المهم لنا رصد التطوّر الميداني لنظرية «السنّة فقط» والذي لاحظناه أن هذه النظرية قد نجحت نجاحاً ملحوظاً، وأحدثت تطوّرات جادّة في مجال تفسير القرآن الكريم.

---

[1] ـ محمد فاكر ميبدي، تفاسير روائي قرن يازدهم هجري، مجلّه علوم حديث، العدد ٣: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

[2] ـ راجع دراسة محمد فاكر ميبدي، المصدر السابق: ٢٢٨ ـ ٢٦٢، فقد استعرض فيها التفاسير الروائية في تلك الفترة، حيث أتى على ذكر سبعةٍ وعشرين تفسيراً مع بعض المعلومات حولها.

المدرسة الأصوليّة

وردّات الفعل على نظرية «السنّة فقط»

مرجعيّة النص القرآني والصدمة الأخباريّة

بعد تسليط الأمين الاسترآبادي معاول النقد على أعمدة المدرسة الأصولية ورمزها القديم العلامة الحلي، سيطر الاتجاه الأخباري على الحياة الفكرية الشيعية سيطرةً تامّة لأكثر من قرن ونصف، وقد أُحكم الخناق في هذه الحقبة الزمنية على علم أصول الفقه، ففتر ولم يظهر فيها أفذاذٌ من الأصوليين كما يذهب إليه الشيخ محمد رضا المظفّر (١٣٨١هـ)(١)، أو لا أقلّ لم نجد نتاجاً جديداً هاماً سوى محاولة قام بها المولى عبدالله بن محمد المعروف بالفاضل التوني (١٠٧١هـ)، وإلا فإن كبار علماء الأصول في تلك الفترة لم تصدر منهم محاولات تكسر ذلك الحصار الذي ضربه الأخباريون عليهم سيّما في موضوع المرجعيّة القرآنية، ولم نجد خطوات نشطة في الرد على الأخباريين، وإن وجدنا معطيات متفرّقة كان لها دورها المحدود بعد ذلك في علم أصول الفقه، وإذا أردنا أخذ عيّنات أمكننا ملاحظة تجربة الحسين بن ميرزا رفيع الدين المشهور بسلطان العلماء، صهر الشاه عباس الصفوي (١٠٦٤هـ)، فقد كتب حاشيةً على «معالم الدين» للشيخ حسن بن الشهيد الثاني، كما كتب شرحاً على «زبدة الأصول» للشيخ البهائي، وقد كتب المولى صالح المازندراني (١٠٨١هـ) أيضاً حاشية وشرحاً على الكتابين، وشرح الملا خليل القزويني(٢) (١٠٨٩هـ) كتاب «عدّة الأصول» للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وترك لنا الآغا حسين الخوانساري (١١٠١هـ) حاشيةً على المعالم، وحاشيةً على شرح مختصر الأصول للعضدي، ولم يترك لنا ـ على ما يبدو ـ الآغا جمال الخوانساري (١١٢٥هـ) في الأصول سوى حاشية على شرح مختصر الأصول للعضدي، وحاشية على المعالم تنسب إليه دون تأكّد من ذلك(٣).

ورغم معطيات مهمة ضمن الداخل الأصولي قدّمها هؤلا العلماء، نذكر مثالاً لذلك

---

١ ـ محمد رضا المظفّر، مقدّمة كتاب جامع السعادات للنراقي ١: (هـ).

٢ ـ الملا خليل القزويني وسط بين الأصوليّة والأخبارية.

٣ ـ انظر حول نتاج هذه الشخصيات: مهدي علي پور، «در آمدي به تاريخ علم أصول» : ٢٥٢ ـ ٢٦٩.

ما ذكره سلطان العلماء في حاشيته على المعالم من أن أسماء الأجناس يستفاد منها الإطلاق بمقدّمات الحكمة المعروفة لا بالوضع، حيث شكّل هذا القول ـ الذي لم يسبق إليه فيما نعلم ـ بداية تحوّل في مباحث الإطلاق والتقييد خالف فيه سلطان العلماء مشهور من تقدّمه من الباحثين(١)... رغم ذلك إلا أنه لا يبدو أنّ هناك معطيات هامة على صعيد الجدل الأخباري الأصولي، خصوصاً مسألة مرجعية النص القرآني، وهذا ما دفعنا إلى تسمية تلك المرحلة بالصدمة الأخباريّة التي أفقدت مدرسة الأصول توازنها واستمراريّتها.

لكن وسط الصدمة، ثمة محاولة تستحقّ التقدير المضاعف، وهي محاولة الفاضل التوني (١٠٧١هـ) في إعادة ترتيب نظم علم أصول الفقه، وقد ظهرت إبداعات التوني في كتابه الشهير «الوافية في أصول الفقه»، وربما كانت له في حاشيته على «معالم الدين» إبداعات، إلا أن هذه الحاشية لم تصل إلينا مع الأسف، وقد تمحورت إبداعات التوني حول موضوعات ثار حولها الجدل بين الأخباري والأصولي، مثل شرعية الاجتهاد والتقليد، ومباحث الظنون، وخبر الواحد، وحجيّة الظواهر وغيرها(٢).

ولسنا بصدد دراسة تجربة التوني، بل نهدف لتحليل موقفه من مسألة مرجعية النص القرآني فقط.

لكن تجدر الإشارة ـ قبل دراسة التوني ـ إلى أن الفائدة الثامنة والأربعين من الفوائد الطوسية، تبيّن أن الحرّ العاملي كان بصدد الردّ على دراسة أصولية معاصرة له حول موضوعنا، ولم نعرف من هو كاتب هذه الدراسة، لكن بالتأكيد هذا الكاتب معاصر للفاضل التوني وللحرّ معاً، وتحليل رسالته يجعلنا على يقين من وجود ردّ نقدي جيّد جداً بمستوى تلك المرحلة على الفكرة الأخبارية هنا، يدركها القارئ حينما يطالع الفائدة المذكورة.

الفاضل التوني (١٠٧١هـ) والبدايات المتأرجحة في الردّ على «السنّة فقط»

في دراسته لتخصيص عمومات القرآن بأخبار الآحاد، يتخذ الفاضل التوني موقفاً سلبياً، بمعنى التوقف والتردّد في تجويز هذا التخصيص أو رفضه، ويُرجع التوني توقّفه هذا إلى سببين: أحدهما ما يراه الشكّ في وجوب اتّباع ما يفهم من ظاهر القرآن على الإطلاق، وثانيهما: الشك في حجية وقيمة خبر الواحد على الإطلاق(٣).

---

١ ـ انظر في دعوى أنه لم يُسبق سلطان العلماء إلى هذا القول: محمد رضا المظفّر، أصول الفقه ١: ١٦٩.

٢ ـ مهدي علي پور، در آمدي به تاريخ علم أصول: ٢٥٥.

٣ ـ الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه: ١٣٦؛ وانظر البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٢٨٥.

ويمنينا هنا شكّه الأوّل، لماذا هذا الشك عند التوني في الرجوع إلى ظواهر القرآن مطلقاً؟!

يقدّم لنا التوني مبرّرات ثلاثة هي:

١ ـ الروايات التي دلّت على حصر علم القرآن بهم عليهم السلام (١)، والتوني بهذا المبرّر تأثّر على ما يبدو بمعاصره الأخباري الحسين بن شهاب الدين الكركي، كما أسلفنا. ولم يرضَ التوني بردّ هذا الكلام بأن نصوص الحصر بهم عليهم السلام تعني حصر فهم القرآن كلّه أو بواطنه ـ وهي المقولة التي راجت بين الأصوليين فيما بعد وما تزال نافذةً حتى اليوم (٢)، بل كانت مقبولةً حتى عند بعض الأخباريين كالفيض في الأصول الأصيلة (٣) ـ وسبب عدم رضاه به أنه يراه مخالفاً لما فهمه العلماء الأوّلون منها (٤).

ولم ندرِ من هم هؤلاء العلماء الذين قصدهم التوني بعد أن قرأنا نصّ الطوسي في التبيان؟

٢ ـ إن الأخذ بظاهر القرآن على الإطلاق يلزم منه طرح أكثر الأخبار التفسيرية، لأن أغلبها مخالف لظاهر القرآن بحسب الوضع اللغوي، كتفسير الشمس بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وما شابه ذلك (٥).

وهذا المبرّر يحتاج إلى تشريح، فإذا قصد من الروايات التفسيرية ما يشمل مثل النصوص المخصّصة أو المقيّدة... للقرآن، فلعلّ كلامه يغدو متوقّعاً، لأن حذف هذه النصوص، فضلاً عن غيرها، يؤدّي بالتأكيد إلى تنحية عدد هائل من نصوص السنّة، وأما إذا قصد ما هو غير ذلك، وفقاً للمثال الذي أتى على ذكره، فإن طرح هذه النصوص ـ على تقدير عدم تبنّي موقف آخر منها ـ لا حذر فيه ميدانياً وفقاً لكمّه ونوعيّته.

ولنا أن نضيف: إذا كان يريد التوني بمقولته هذه إقصاء النص القرآني عامّة ولو في آيات الأحكام فقط (وإن كان مثاله يتعدّاها) فهذا غير مفهوم، لأن مرجعية السنّة على وزن مرجعية الكتاب فلماذا هذا التقديم وما هو مبرّره؟! وإذا كان يريد هدم جزءٍ من

---

١ ـ الفاضل التوني، الوافية: ١٣٧ ـ ١٤٠؛ وقد جمع هذه الروايات المجلسي في بحار الأنوار ٩٢: ٧٨ ـ ١٠٦.

٢ ـ راجع: محسن الأعرجي، شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم ٣٠، ٥١، ٥٣، ٦١ ـ ٦٢؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٢٦؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢١٨؛ واللنكراني، مدخل التفسير: ١٦٨؛ والتبريزي، دروس في مسائل علم الأصول ٣: ١٢٨؛ والخوئي، البيان: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

٣ ـ الكاشاني، الأصول الأصيلة: ٣٨.

٤ ـ التوني، الوافية: ١٤١.

٥ ـ المصدر نفسه: ١٣٦.

تلك المرجعية فهذا ما يخالف عرض الحديث على الكتاب، إلا إذا أراد من روايات التفسير ما يشمل التخصيص والتقييد، وإذا كان قصده مجرّد التوقّف وعدم بتّ في الموضوع فهو أمرٌ راجع إليه، ناتج عن حالاته النفسية المنبعثة من موازنة دور نصّي الكتاب والسنّة معرفياً وعملانياً.

٢ ـ يشير التوني في مبرّره الثالث للتوقّف إلى ما يمكن القول: إنه أوّل بداية سمحت للميرزا القمي (١٢٢١هـ) فيما بعد بتحديد قيمة دلالة النصوص بمن حضرها عندما صدرت، أي لذلك الذي شوفه بها، لا لمن عاش العصور اللاحقة، وهذه الفكرة وغيرها كانت سبباً لتكوّن نظرية الانسداد في العقل الشيعي كما سيأتي إن شاء الله تعالى[1]، وتلتقي فكرة التوني مع مقولات الهرمنيوطيقا الحديثة أيضاً، حيث يذهب إلى أن العمومات القرآنية لعلّها كانت حين صدورها مقترنةً بما يجمل معناها واضحاً عند أولئك المخاطبين الذين كانوا حضروا ملابسات الصدور وظروفه الموضوعية، ومن ثمّ لمّا استطال الزمان وتمادى وضاعت علينا تلك الملابسات الحافّة بالنص لم يعد بإمكاننا الاعتماد على فهمنا له اليوم[2].

وقد حاولت المدرسة الأصوليّة فيما بعد التملّص من هذه الإشكاليات بأساليب وطرق متعدّدة، ليست مجال بحثنا فعلاً، ولعل أكمل صياغة للردّ الأصولي على هذا الكلام هو ما ذكره السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) في مقولات أصالة الثبات في اللغة رغم تحوّلها الواقعي، والظهور الذاتي والموضوعي، والظهور الموضوعي لعصر الفهم وعصر صدور النص، ولسنا فعلاً بصدد هذا الموضوع فلا نبتّ فيه[3].

بهذه المبرّرات الثلاثة اقترب التوني بعض الشيء من الموقف الأخباري، أو فلنقل تأرجح بين الأخبارية والأصولية من حيث لا يقصد، وربما لبعض التقارب هذا أو التأرجح نعته الخوانساري (١٣١٣هـ) في «روضات الجنات» وغيره بأنّه أخباري معتدل[4]، مع أنّه أصولي بالتأكيد.

---

[1] ـ انظر حول رأي الميرزا القمّي كتابه: القوانين المحكمة ١: ٢٢٧ ـ ٢٣٩؛ وانظر حول نظريّة الانسداد التي تعني مرجعية مطلق الظن نتيجة انسداد طريق العلم أو غيره مما هو معتبر عند الشارع، الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٨٣ ـ ٢١١.

[2] ـ التوني، الوافية: ١٣٦.

[3] ـ للمراجعة: السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٩١ ـ ٢٩٥؛ وله أيضاً: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول: ٢٧٦ ـ ٢٨٠؛ وانظر البهبهاني في الفوائد الحائريّة: ٢٨٥ ـ ٢٨٦؛ حيث أشكل بأن هذا الكلام يجري في السنّة أيضاً.

[4] ـ محمد باقر الخوانساري، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ١: ١٣٧؛ وحسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٢٥.

لكنّ التوني في دراسة لاحقة من كتابه عينه ـ «الوافية» ـ تدور حول ما يحتاجه المجتهد من العلوم، عاد وتموضع في الجبهة الأصولية، ليحصر ذالك التردّد في أصل مقولة تخصيص الكتاب بأخبار الآحاد، لا بما يوجِد إشكالية في مبدأ فهم الكتاب نفسه.

وفي هذه الدراسة اللاحقة يحاول التوني الإجابة عن نفس تلك النصوص التي ذكرت انحصار فهم القرآن بهم عليهم السلام، لكنه هذه المرّة يغيّر جوابه، فيعتقد بأن المراد منها ما كان من حمل الكلام على خلاف المدلولات الظاهرة، أما الظواهر فلا شك في جواز اعتمادنا عليها(١).

ويدعم التوني موقفه بثلاث مدعّمات هي:

أ ـ إن الطبرسي في مجمع البيان ـ كما تقدّم ـ يرى أن التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، أي ليس شرحاً لظواهر الكتاب.

ب ـ سيرة السلف من العلماء الذين استدلوا بالكتاب في مؤلّفاتهم، بما في ذلك كتاب زعيم المدرسة الأخبارية القديمة الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، حيث نجد استدلالاً بالقرآن في مواضع عديدة من «كتاب من لا يحضره الفقيه» خصوصاً مبحث المواريث، وما يقوله التوني هنا، يناقض ما أسلفناه عن معاصره الكركي في الاعتماد على سيرة السلف في عدم تفسير القرآن إلا بالنصوص الروائية، وكأنّه ـ أي التوني ـ يريد أن يحتجّ عليه بذلك، خصوصاً من كتب تيّار الحديث نفسه، وقد قام بالمحاولة نفسها ـ فيما بعد ـ السيد عبدالله شبّر (١٢٤٢هـ)(٢).

ج ـ إن الأئمة أنفسهم استخدموا منهج الاستدلال بالكتاب ونقلوه لأصحابهم مما يدلّ على شرعيّته(٣).

والتوني في «أ» و «ج» يفتح الطريق على دليلين أساسيّين تبنّتهما مدرسة الأصول حتى عصرنا الحاضر(٤).

لكن التوني لا يقف عند هذا المعنى للانحصار، بل يعود لتبنّي ما كان ردّه من قبل، فيرى أن معنى الانحصار هو انحصار تمام علم القرآن بهم عليهم السلام، وما يؤيّد هذا التفسير ـ عنده ـ أن الكليني (٣٢٩هـ) روى أن كلمة «القرآن» اسم للمجموع، لا لكل آيةٍ آية،

---

١ ـ الفاضل التوني، الوافية: ٢٥٨.

٢ ـ عبدالله شبّر، الأصول الأصليّة: ٩٤.

٣ ـ انظر هذه المؤيّدات الثلاثة للتوني في الوافية: ٢٥٩.

٤ ـ انظر ـ كعينات ـ محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ وله أيضاً: مباحث الأصول ٢: ٢٣٩؛ وجوادي آملي، تفسير تسنيم ١: ٩٢ ـ ٩٨؛ والتبريزي، أوثق الوسائل: ٧٧؛ واللنكراني، مدخل التفسير: ١٦٢ ـ ١٦٥؛ والخوئي، البيان: ٢٦٣.

فحينما يقال: هم فقط يعرفون القرآن، عنى ذلك أنّهم يعرفون مجموعه، ولا يعني أن غيرهم لا يعرف بعضه(١).

ويواصل التوني سرده ـ وهنا أهمية التوني ـ للأدلة التي تشيد مرجعية القرآن وتتكرّس فيما بعد أهم أدلّة مدرسة الأصول، فيذكر أن الروايات التي تدلّ على لزوم عرض الأحاديث على الكتاب لا معنى لها إذا لم يكن فهم الكتاب ـ بمعزلٍ عن الأحاديث ـ ممكناً، وهو ما أسلفنا أن البحراني والعاملي حاولا ردّه بمحاولة سبق أن ناقشناها، وليؤكّد التوني دليله الهامّ هذا يراه متواتراً بما يرفعه إلى حدّ اليقين بصدوره عن أهل البيت عليهم السلام(٢).

ويواصل التوني نقد أدلّة الأخباري وتشييد أدلّة جديدة للأصولي بالردّ ـ ولو لم يذكر بالاسم ـ على معاصره الفيض الكاشاني الذي سبق أن أشرنا إلى ضلوعه في إثارة فكرة التحريف، فيرى هذه المقولة مرفوضةً عند الأكثر، ولو لم تكن كذلك لأمكن العمل بهذا الكتاب، لأن ذلك مبرئ للذمة، وهي نفس المقولة التي اختارها الفيض فيما بعد وطوّرها البحراني كما لاحظنا(٣).

إن الفاضل التوني شيّد أهم أدلّة للمدرسة الأصولية في موضوع بحثنا، وهي أدلّة أخذها فيما بعد الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وراكمها وزاد عليها، لكنّ التوني جاء في عصر انطلاقة الأخبارية فلم تكن ردوده بمسموعة، لكنها سرعان ما حازت على أهمية بعد مضي العصر الذهبي للاتجاه الأخباري، وسوف نرى أن نتاجات الأصوليين الذين تلوا الفاضل التوني والوحيد البهبهاني في هذا الموضوع كانت في الغالب تكرارية، باستثناء تجربة واحدة كانت أكثر عمقاً وأبسط تحليلاً، وستأتي.

الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وسقوط نظريّة «السنّة فقط»

بعد الفاضل التوني، الذي يناظر عمله في هدم الأخبارية عمل الاسترآبادي في تشييدها، جاء الوحيد البهبهاني ليطوّر نظرية الظهورات القرآنية، ويسقط نظرية «السنّة فقط»، ويركّز الوحيد البهبهاني نقده للأخبارية في هذا الموضوع بالخصوص في كتابه «الفوائد الحائرية»، فيدخل البحث ناسباً إلى الأخباريين المنع مطلقاً عن حجيّة القرآن، واصفاً مقولتهم هذه بأنّها في غاية الغرابة(٤).

---

١ ـ التوني، الوافية: ٢٥٩؛ وراجع: أبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول إلى علم الأصول: ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

٢ ـ التوني، الوافية: ٢٥٩.

٣ ـ المصدر نفسه: ٢٦٠.

٤ ـ الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢٨٣.

لكن الوحيد البهبهاني في إطلاقه هذا، لا يبدو لنا مصيباً، فقد أسلفنا أن الفيض الكاشاني وبعده المحدّثين: البحراني ونعمة الله الجزائري كانوا معتدلين في هذا الموقف، فلم يذهبوا للمنع مطلقاً، وهم من أكابر رجالات الأخبارية، علاوةً على أن البحراني أيضاً قد صرّح بوجود اتجاهات متعدّدة داخل التيار الأخباري، وهذان الأمران من شأنهما أن يجعلانا نتحفّظ عن نسبة هذه المقولة ـ بشكلها المفرط الذي تبنّاه الاسترآبادي ـ إلى رجالات الأخبارية كلّهم[1]، وهذه الملاحظة نسجّلها على أكثر من باحث متضلّع أطلق هذه النسبة دون أن يدقّق في تيارات الأخبارية وأطيافها ـ اعتدالاً وتطرّفاً إن صح التعبير ولاق ـ من بينهم الشيخ جعفر كاشف الغطاء في رسالته «الحق المبين»[2] و..

ومسألة انقسام الأخباريّة إلى فريقين: معتدلٍ ومتطرّف، تكاد تكون حقيقة يقرّ بها أكثر من باحث ومتابع[3]، فالاسترآبادي والميرزا الأخباري المقتول والمحدّث الجزائري من متصلّبي الأخبارية عند قوم، بل صرّح المحدث النوري بأن الحرّ العاملي كان أصلب من الجزائري[4]، أما المحدّث البحراني فهو معتدل، تماماً كما قيل عن العلامة المجلسي: إنّه من معتدلي الأخباريّة[5]، أما الفيض فاختلف فيه بين الدارسين[6]، وإنما ركّزنا على هذه

---

[1] ـ ولعلّ تعبير المحقق أحمد النراقي (١٢٤٥هـ) أكثر دقّةً حينما يقول: إن الكثير من الأخباريين لديهم كلام في حجيّة كتاب الله تعالى، انظر: أحمد النراقي، رسائل ومسائل ٢: ٨٢، هذا وممّن صرّح بوجود أقوال للأخباريين في المسألة أحمد آل طعان القطيفي في الرسائل الأحمدية ٢: ١١٤.

[2] ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء، الحق المبين في تصويب رأي المجتهدين وتخطئة الأخباريين: ١٩.

[3] ـ انظر ـ حول ذلك ـ الكتب التي تحدّثت عن الأخباريّة مثل: الاجتهاد أصوله وأحكامه، لبحر العلوم؛ والدرر النجفية والحدائق للبحراني؛ و درآمدي به تاريخ علم أصول لمهدي علي پور؛ ودائرة المعارف الإسلامية الشيعية للأمين؛ ومراحل تطوّر الاجتهاد لمنذر الحكيم؛ وتاريخ فقه وفقها للدكتور كرجي و..

[4] ـ رغم قوله بأنّ المحدّث الشيخ نعمة الله الجزائري كان متابعاً وشبه مقلّد للاسترآبادي في كتابيه: شرح التهذيب والأنوار النعمانية حتى في عناوين الأبواب والموضوعات، إلاّ أنه ينعت الحرّ العاملي بأنّه كان أصلب في الأخباريّة من الجزائري، انظر له خاتمة مستدرك الوسائل ٩: ٣١٩، ٣٢٠؛ وينعت البحراني الحرَّ في الحدائق ١٢: ٥٥ بأنه من متصلّبي الأخبارية.

[5] ـ المحدّث النوري، الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي، المقدّمة بقلم المحقق السيد جعفر النبوي: ١٥، نقلاً عن «علامه مجلسي بزركَمرد علم ودين»؛ وحسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٢: ٢٢٤.

[6] ـ انظر حوله: لؤلؤة البحرين: ١٢١، فقد نعته بالأخباري الصلب، وينص الميرزا التنكابني في «قصص العلماء» على أخبارية الفيض الخالصة، لكنه يرى أنّه ألّف «مفاتيح الشرائع» على طريقة المجتهدين، انظر: ٣٤٦؛ وراجع أيضاً مهدي علي پور، در آمدي به تاريخ علم أصول: ٢٣١؛ والشيخ إبراهيم الجناتي، في أدوار فقه: ٣٤٠؛ كما ونصّ في روضات الجنّات على اعتدال الجزائري، والحر العاملي، خلافاً لرأي المحدّث النوري، وصدر الدين الهمداني، والبحراني كما في ١: ١٢٧.

الملاحظة على كلام البهبهاني وغيره، لكونها سوف تساعدنا في الخروج بتصوّر نهائي عن المسار التاريخي العام لموضوع بحثنا.

وقد أضاف الوحيد البهبهاني كثيراً من الموضوعات والأفكار على ما وضعه أسلافه ـ خصوصاً الفاضل التوني ـ في هذا الموضوع، فرغم احتجاجه بسيرة السلف وعلماء الإمامية على العمل بالقرآن، مما كان التوني قد أسلفه(١)، احتوى البهبهاني جملة معطيات أرى أنّ من الهامّ معرفتها أبرزها:

أولاً: جعل الوحيد البهبهاني مدخله إلى هذا الموضوع عقلانياً لا نصياً نقلياً، فقد حاول الاستفادة من المقولة القاضية بأن الحجة هو قول الله، أما قول رسوله وأهل بيته عليهم السلام فإن حجيته إنما هو لأنه يكشف لنا عن قول الله تعالى، ومعه فلا معنى للتوقّف في قول الله سبحانه(٢).

وبهذا أضفى الوحيد على قول الرسول ﷺ وأهل البيت عليهم السلام طابعاً أداتياً، ويحسب التعبير الأصولي المتداول اليوم أَخَذَهُما على نحو الطريقية لكلام الله سبحانه، فأشاد الأصالة لقول الله تعالى، وهذا ما جعله يرفض النصوص التي تُوُهّم أنها تدعو لعدم العمل بقول الله سبحانه، بل يصرّ الوحيد على رفضه هذا حتى لو كانت هذه النصوص المانعة صريحةً في منعها انطلاقاً مما أسلفناه(٣)، وهو ما اقتدى به فيه ـ فيما بعد ـ الميرزا القمي في «القوانين المحكمة» وغيره(٤)، وبهذا ظهر أوّل ردّ فعل عقلاني من التيار الأصولي ينسجم مع مبدأ تقديم العقل على النقل، وإلاّ فكيف سوّغ الوحيد لنفسه الإطاحة بالنصوص الصريحة بناء على مقولة لا يبدو في منطلقها أنه استقاها من مصادر تشريعية نقلية؟!

ورغم أهميّة هذا التطوّر في معالجة الموضوع، إلاّ أننا لا نجده سليماً، بل فيه نوع

ويبدو أنّ الفيض كان معتدلاً في أغلب حياته، وأن أواخر حياته اتسمت ببعض التشدّد، سيما في كتابه «سفينة النجاة» المطبوع بهامش الأصول الأصيلة، فقد حمل في هذا الكتاب بعنف على خصوم الأخباريّة ودافع عن الكثير من أفكارها، فبدا فيه متشدّداً أكثر من غيره، وإذا لاحظنا تاريخ تأليف هذا الكتاب وجدناه قبل وفاة الفيض بعام واحد، أي سنة ١٠٩٠هـ، حسبما يظهر من الكتاب نفسه: ٢٤٥، وهذا ما يجعلنا نجد أخبارية الكاشاني تتّجه مع حياته وتتنامى إلى أن تبلغ في آخرها قمّة الأخباريّة، وفقاً لهامش سبق أن أدرجناه.

١ ـ الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٢٨٤.

٢ ـ المصدر نفسه: ٢٨٣.

٣ ـ المصدر نفسه.

٤ ـ الميرزا القمّي، القوانين المحكمة ١: ٣٨٣؛ والأمر نفسه فعله أبو المجد محمد رضا النجفي في كتابه وقاية الأذهان: ٥٠٤.

من المصادرة أو حتّى المغالطة بالنسبة للأخباري، فإن قول الرسول ﷺ وأهل بيته عليهم السلام طريق لمعرفة حكم الله، لا لمعرفة قول الله، حتى نتخذ قول الله هذا مجدَّداً سبيلاً لمعرفة حكمه، فتكون شرعية قول الرسول متفرّعة على شرعية القول الإلهي، وبعبارة ثانية: إن كلام الوحيد يغدو سليماً حينما ينقل لنا الرسول ﷺ نصّ كلام الله تعالى، فنغدو بدورنا مضطرين لفهم الكلام الإلهي لبلوغ المراد عنده سبحانه، أما إذا كان نص كلام الرسول ﷺ ليس حكايةً عن قول الله فهو لا يمرّرنا بنص إلهي حتى نعبره إلى الحكم الشرعي بل يربطنا مباشرةً بهذا الحكم، فإذا ادعى الأخباري أن بين النص القرآني والنص الروائي اختلافاً بنائياً ما فلا يغدو تسويغ الاعتماد على النص الروائي مبرّراً لشرعنة الاعتماد على النص القرآني، فالمدخل العقلاني للبهبهاني كان ضرورةً لتطوير آليات قراءة هذا الموضوع الشائك، وللخروج من الأزقّة الفرعيّة التي تريد الأخبارية أن تدفع خصومها للمرور فيها، لكن مع ذلك لا تعني موافقتنا على تحويل المدخل من نصيّ إلى عقلاني تُحاكم على أساسه النصوص، أنّ مفردات المدخل التي اختارها الوحيد كانت سليمة، ولهذا لا نجد مبرّراً لقوله في ردّ روايات الأخباري: «وحاشاهم عليهم السلام الأمر بعدم إطاعة قول الله»[1].

ثانياً: عبر محاولة عقلانية أخرى أثار البهبهاني إشكاليّةً جديدة على التيار الأخباري، فقد حاول الارتداد على المقولة الأخبارية بالتشكيك في صدور نصوص السنّة، إذ كيف يمكن تبرير الظنون الناتجة عن الروايات وشرعنتها رغم الشك في أصل صدور الروايات، ولا يكون تبريرنا هذا شاملاً لنصوص القرآن مع العلم بأنها يقينية الصدور، فالسنّة لا يعلم هل هي من كلام الشارع أم لا؟ بينما يعلم حال القرآن، فكيف نأخذ بظن دلالي في السنّة من فوقه ظنّ سندي ولا نأخذ بظن دلالي من القرآن لا ظن فيه غيره؟! مع أن دليل شرعية الظن يشمل الطرفين معاً[2]!

ويبدو أن الوحيد كان يريد فتح ثغرة في المنظومة الأخباريّة عبر التعرّض لظنية السنّة، لكننا نرى محاولته هذه غير مجدية ولا موفّقة وذلك:

أ ـ إن تياراً عظيماً في الأخباريّة يرى أن نصوص الكتب الأربعة كلّها يقينية الصدور، وقد تقدّم ذلك مفصّلاً[3]، فهذا الكلام لا يعنيها، ومن ثم يغدو إشكالاً مترتباً

---

[1] ـ الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٢٨٣

[2] ـ المصدر نفسه: ٢٨٤ ـ ٢٨٥؛ وانظر المظفر، أصول الفقه ٢: ١٤٥.

[3] ـ انظر الفوائد المدنية، حجري: ١٥٤ ـ ١٥٥، ١٨١ ـ ١٩١؛ ووسائل الشيعة ٣٠: ١٩٣ ـ ٢١٨، الفائدة السادسة؛ ويفهم نحوه من حديث المحدّث النوري حول كتاب الكافي في خاتمة المستدرك ٣: ٤٦٣؛ وأيضاً معجم رجال الحديث للخوئي ١: ٢٢؛ وغيرها من المصادر التي جاءت في سياق البحث الماضي حول يقينيّة السنّة.

على حلّ تلك المقولة في مرحلة سابقة.

ب ـ قد أشرنا إلى أن الأخباري يرى فرقاً جوهرياً في بنية النصين القرآني والروائي، وهذا الفرق الجوهري يمنع عنده عن أصل إمكانية فهم القرآن أو أن نصوص السنّة مَنَعَتهُ عن الأخذ بفهمه للنص القرآني، فيقينية وعدم يقينية الصدور لا تلعب أيّ دور في حسم الخلاف هنا، ولعلّ الوحيد البهبهاني تعاطى مع الموضوع من زاوية منطلقاته الخاصّة، وهي منطلقات لا تميّز بين بنائي النص القرآني والروائي من حيث إن فهم مداليل النصوص فيهما يخضع لنسق واحد، إذاً فهذه الخطوة العقلانية الثانية التي اعتمدها الوحيد وإن كانت تمثّل تقدّماً في المنهجة والمعالجة، لكنّها لا تحسم النزاع هنا لصالح المدرسة الأصولية.

ثالثاً: المحاولة العقلانية الثالثة التي قام بها الوحيد تمثّلت في دمجه بين النصّ والظاهر من حيث طبيعة التعامل معهما، فبعدما اعتبر إقرار الأخباري بالعمل بالنصّ القرآني الصريح مأخذاً عليه، انتقد محاولة البعض التمييز بين النصّ الصريح والظاهر، معتبراً أنهما ضمن سياق واحد وفقاً لما تفيده الأدلة والأخبار[1].

إن الوحيد يحاول هنا التعامل مع النص القرآني بوصفه وحدةً متكاملةً غير قابلة للتشطير أو الانشطار، تبعاً لأنواع من الدلالات، فإما أن نقرّ بمرجعية النص القرآني أو نلغيها على الإطلاق.

ومحاولة الوحيد هذه جديرة بالاهتمام في سياقها العقلاني، لأنّها تؤكّد على استخدام مبدأ واحد في منهاج التعامل مع القرآن، لكن مع ذلك، يبدو لنا أن الوحيد بمقولته هذه يقع في مفارقة، حتى وفق المبادئ الأصولية.

إن القاعدة الأساسيّة التي أرساها الاسترآبادي في العقل الأخباري تقضي بعدم جواز الاعتماد على الظنون أبداً، ولهذه القاعدة سعى الأمين لتأكيد يقينية المصادر الحديثية، بل سعى لتأكيد يقينية الدلالة الحديثية أيضاً[2]، ولما ذهب ـ هو أو غيره ـ إلى كون دلالات النص النبوي أو القرآني غير يقينيّة انسجم مع ذاته برفضها إطلاقاً، وهذا معناه أن عنصري اليقين والظن هما الميزان الذي حاولت الأخبارية أن تهتمّ بهما على الصعيد العقلاني، وحتى لو صرفنا نظرنا تلقاء المدرسة الأصولية لوجدنا التمييز راسخاً بين اليقين والظن، فاليقين في العقل الأصولي لا يحتاج إلى من يمنحه القيمة والاعتبار، بل هو الذي يمنح ذاته بذاته، أما الظن فهو دائم الافتقار إلى من يعطيه قيمةً ما في مجالٍ

---

[1] ـ الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢٨٦.

[2] ـ انظر نظرية الاسترآبادي في رفض الظن، كتابه الفوائد المدنية، حجري: ٩٠ ـ ١٢٨.

ما كالتشريع(١).

وإذا فهمنا أن مصطلحي الصريح والظاهر هما مصطلحان يرادفان ـ في عالم الدلالة عند علماء المسلمين ـ اليقين والظن، صار بالإمكان ـ وفقاً للأسس المعرفية ذاتها ـ تبرير التمييز بينهما، ومن ثم الإقرار بأن شطراً من الدلالات القرآنية يمكن الأخذ به والعمل وفقه، فيما يلزم للأخذ بالشطر الآخر الحصول على مجوّزٍ ما بدليل معيّن.

إن تشطير دلالات النص القرآني واقع لا مفرّ منه، وفقاً للبناءات الأصولية وغيرها.

لقد كان المفترض بالوحيد البهبهاني ـ وهو يشيد البناء العقلاني لمرجعية النص القرآني ويتقدّم خطوةً إلى الأمام في المنهجة والمداخل.. ـ أن يحلّل بناء النص القرآني وبناء النص الروائي ليتأكّد من أن البنائين لا يمتازان عن بعضهما، وأن محاولات التمييز مجرّد احتمالات لا يقبلها العقل ولا المنحى العقلاني، ليتفرّغ ـ بعد ذلك ـ للردّ على نصوص الأخباريين الروائية، ولربما نجح الوحيد حينها في قلب المعادلة بإثارة زوبعة تثير الغبار حول دلالات النص الروائي؛ انطلاقاً من معطيات ليست مجال بحثنا، ولا ندّعي أنّها تعطل تماماً الأخذ بمثل هذا النص، لقد حاول الوحيد ـ مثلاً ـ أن يجرّ النار التي أشعلها الأخباري في النص القرآني إلى نصّ السنّة ليستخدم منهجاً جدلياً نقدياً، عبر القول بأن نص السنّة كذلك لا تُعرف الشواهد والقرائن التي كانت حافّة به لحظة صدوره(٢)، ولو أنه حاول نقل النار ضمن الحدّ الممكن بدل تسريتها إلى الطرف الآخر لربما نجّى النص القرآني، وفق منهج برهاني لا جدلي.

وعلى أيّة حال، فقد حاولنا رصد تجربة الوحيد لنتأكّد من حصول تحوّل في مسار الموضوع، وأخذه طابعاً أكثر عقلانيةً على صعيد المعالجات، بل وطابعاً يجمع أحياناً بين الجدلية والبرهانية عند قراءة بنية النص، وسوف نلاحظ أن الاتجاه الأصولي بعد ذلك أصبح يرى النص القرآني داخلاً في مجال القاعدة العامّة للدلالة والاستعمال والفهم اللغوي، وأن مهمّة الأصولي ليست تقديم شهادة تشرعن الاعتماد على هذا النص، بل ردّ وتزييف ما يحاول التشكيك في بنية النص نفسه، فقد غدا الأصوليون يقصرون جهودهم على الردّ على الأخباريين، أما أساس نظريّتهم في النص القرآني فهم يدمجونها في نظريتهم العامة في الدلالات عموماً، ليوحوا بذلك إلى وحدة البناءات النصيّة عقلانياً، بلا فرقٍ بين نصٍّ وآخر.

---

[١] ـ التفرقة هذه بين اليقين والظن تجدها في عامّة الكتب الأصولية، وسيأتي التعرّض لها في الفصل الخامس، إن شاء الله.

[٢] ـ البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) وأوسع عملية تصفية حساب

ترك لنا الشيخ جعفر الجناحي المعروف بكاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) ثلاثة كتب، كانت له فيها معالجات أصولية شاملة هي:

١- كشف الغطاء (المقدّمة).

٢- الحق المبين في تصويب رأي المجتهدين وتخطئة الأخباريين.

٣- غاية المأمول، وهو كتاب ما زال مخطوطاً، وله أيضاً كتاب «كشف الغطاء عن معايب الميرزا الأخباري عدوّ العلماء»(١).

وقد اشتملت مقدّمة كتابه الشهير «كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء» على موضوعات كلامية وأصولية معاً، لكن معالجاته فيها حول موضوع بحثنا جاءت مقتضبة نسبياً، فيما كانت رسالة «الحق المبين» أكثر غنى وعطاء.

وقد تعامل كاشف الغطاء مع الموضوع شبه تعامله مع البديهيات، بل قد صرّح بأن «العمل بالقرآن في الجملة، وفهم معانيه كذلك يكاد يلحق بالضروريات، وبالمتواترات معنى، لمن اطّلع على النصوص وحوارات الأئمة وسيرتهم عليهم السلام»(٢)، ولهذا وجدنا السيّد المجاهد الطباطبائي (١٢٤٢هـ) يذكر دعوى الإجماع على العمل بظواهر القرآن(٣)، وكأنه صارت لدى الأصوليّين حالة استخفاف بمقولة الأخباريّين ومخالفاتهم.

وتمتاز مواجهة كاشف الغطاء بغزارة نيرانها وكثافة الشواهد المدرجة فيها، بما يسدّ على الطرف الآخر الأبواب والمنافذ، خصوصاً مع سيل من التقزيم لمقولات الآخر إلى حدّ القول بأنها «من الأقوال العجيبة والآراء الشنيعة الغريبة»(٤).

١ ـ وقد استعرض من أدلّة القرآن ثلاثاً وأربعين دليلاً؛ لدعم موقفه من نوع ﴿ولو أنزلناه على بعض الأعجمين﴾ الشعراء: ١٩٨، و﴿لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ النساء: ٨٢، و﴿تقشعرّ منه جلود الذين يخشون ربهم﴾ الزمر: ٢٣، و﴿استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً﴾ الجنّ: ١ و..(٥).

٢ ـ وذكر ثلاثة أدلة من الروايات هي:

---

١ ـ يشكّك محمد حسين كاشف الغطاء في تأليف جعفر كاشف الغطاء رسالةً ضدّ الميرزا الأخباري، انظر له: العبقات العنبرية: ١٠٠ ـ ١٠١.

٢ ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء ١: ١٩١.

٣ ـ السيد محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٦٤.

٤ ـ كاشف الغطاء، الحق المبين: ١٩.

٥ ـ كان ذَكَرَ بعض هذه الآيات دليلاً، العلويُّ العاملي في القرن الحادي عشر الهجري في كتابه مناهج الأخبار ١: ٣.

١- وجوب الرجوع إليه كحديث الثقلين.
٢- إن ما وجدتم في الكتاب والسنّة لزمكم العمل به.
٣- أخبار العرض.

٣ ـ السيرة الواضحة بين المسلمين والأئمة عليهم السلام لمن تتبّع احتجاجاتهم عليهم السلام، ثم سرد كاشف الغطاء عشرة احتجاجات للأئمة عليهم السلام، مضاعفاً إياها باحتجاجات الصحابة والمتشرّعة والعلماء والخطباء والوعّاظ، بل سرى الأمر ـ وفق رأيه ـ إلى عوام الناس عند آيات الوعد والوعيد و...⁽¹⁾.

٤ ـ وقد طوّر كاشف الغطاء من شناعة قول الأخباريين مؤسّساً لبناء عقلاني جديد حين ربط نظريّتهم بموضوع الإعجاز القرآني، فرغم أنّ الحرّ العاملي ـ كما سبق أن نقلنا عنه في الفوائد الطوسية ـ يذعن بأن الإعجاز أحد فوائد النص القرآني بمعزلٍ عن السنّة، لكن كاشف الغطاء يرى بأن مقولة الأخباريين تُفرغ النص القرآني من سمة الإعجاز، ذلك أنّ النص القرآني إذا لم يكن مفهوماً، فَقَدَ قيمته في التحدّي، إذ ما معنى تحدّي العرب على الإتيان بمثل القرآن وهم لا يفهمونه، وإنما هو بالنسبة إليهم مجرّد طلاسم ورموز مبهمة؟!⁽²⁾.

وقد فتح كاشف الغطاء بهذا المنفذ العقلاني الذي أضافه على تجربة شيخه الوحيد البهبهاني، فتح الطريق للعلماء اللاحقين لتطوير هذا الدليل، حيث قام باستخدام الفكرة نفسها الميرزا القمي في كتابه «القوانين المحكمة» وغيره⁽³⁾، كما قام أمثال السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٢هـ) بإعطاء صيغة أوضح وأجلى له، وفقاً لما ذكره في كتابيه «البيان» و«مصباح الأصول» و..⁽⁴⁾.

وهذا الربط بين فهم القرآن وإعجازه لا مخلص منه عند الفريق المتطرّف من الأخباريّة الذي كان يرفض الأخذ بمطلق النصوص القرآنية والنبويّة، إذ لا معنى للتحدّي مع الإبهام المطلق، لكن فرقاء آخرين في الوسط الأخباري ربما حاولوا التملّص من هذه الإشكاليّة ـ وإن لم يأتوا على ذكرها فيما بحثنا عنه ـ فإذا انطلق الأخباري لمبدأ هدم

---

١ ـ انظر في أدلته القرآنية والروائية وسيرة السلف، الحقّ المبين: ١٩ ـ ٢٣؛ وراجع أيضاً: محسن الأعرجي، شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم: ٣٠، ٥٤، ٦٣، ٦٤.

٢ ـ الحق المبين: ٢٤؛ وكشف الغطاء ١: ١٩١ ـ ١٩٢.

٣ ـ الميرزا أبو القاسم القمي الجيلاني، القوانين المحكمة ١: ٣٧٩؛ وأيضاً أبو المجد النجفي في وقاية الأذهان: ٥٠٤ ـ ٥٠٥؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٥٠، ٢٥١؛ والميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٧٧؛ واللنكراني في مدخل التفسير: ١٦٢.

٤ ـ أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٦٢؛ ومصباح الأصول ٢: ١٢٢ ـ ١٢٣؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٢١.

الدلالات القرآنية من إشكاليّة فقدان الشواهد المحيطة بالنصوص كان موضوع التحدّي حينئذٍ بمعزل عنه، لأنه لا يرفض الأخذ بالنص القرآني وفهمه مع وعي القرائن المحيطة بصدوره، الأمر الذي كان متوفّراً لعرب الجزيرة عصر الرسالة، وكذلك الحال مع مثل الحرّ العاملي الذي يذهب إلى تنويع الدلالات بين الصريح والظاهر مع اعتقاده بوجود الكثير من النصوص الصريحة، فإن اشتمال بعض القرآن على شيء من الغموض ربما لا ينافي الإعجاز إذا كانت الحالة الغالبة عليه النصوص الصريحة، وقد ذهب بعض الأصوليين المعاصرين إلى رفض وجود ظهورات قرآنية تقريباً، مصرّاً على أن نصوص الكتاب صريحة على الدوام[1]، وهذا يعني أنه كما لا تنافي الإعجاز الأحرفُ المقطّعة، كذلك لا تنافيه الدلالات المبهمة كما يقول الأخباري، خصوصاً إذا حصرها بآيات الأحكام التي كانت قليلةً في الفترة المكّية.

ورغم ذلك يحقّ لنا التساؤل عن السبب في أنّ ضياع الشواهد المحيطة بالنص القرآني يوجب هدم دلالة النصّ، فيما لا يوجب ذلك ضياعها في نصوص السنّة، أفهل نعمت السنّة بالحفاظ على القرائن والشواهد فيما خسرها القرآن الكريم أم أنّ العكس هو الأقرب ـ نسبياً ـ إلى المنحى المنطقي لتفسير الظواهر؟!

لكن، ومهما استطاع الأخباري التخلّص من فكرة الإعجاز، إلا أن كاشف الغطاء قد فتح بذلك طريقاً هاماً للتأسيس لفهم القرآن، بعيداً عن السنّة، ونفس الفكرة أثارها كاشف الغطاء حول موضوع ﴿إلاّ بلسان قومه﴾ إبراهيم: ٤، في الموضع نفسه[2].

٥ ـ كان ما تقدّم خلاصة المساهمات التأسيسيّة التي قام بها كاشف الغطاء، لكنه لم يغضّ الطرف عن أدلّة الطرف الآخر، فتناولها ـ كعادة بعض الأصوليين ـ بشيء من الاختصار، لكن الجديد في ردّ كاشف الغطاء تمثّل هذه المرّة في ادّعائه أن النصوص المتكاثرة ـ بزعم الأخباري ـ التي تحصر التفسير بأهل البيت عليهم السلام لا دلالة لها على ذلك،

---

[1] ١ ـ الشيخ جعفر السبحاني، المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٤٩ ـ ٥٥، ويرى السبحاني أن المراد الاستعمالي والجدّي قطعي عند العرف إلاّ إذا كان النص بنفسه مجملاً. وقد عنون السبحاني بحثه هذا بـ «قطعية الظواهر القرآنية» فخرق بقوله هذا إجماع الأصوليين تقريباً، في فكرة بالغة الأهمية، وقد أكّد السبحاني أن مقصوده ما أسماه هو الظهور الاستقراري لا الظهور البدوي، ليخرج بنتيجة شديدة الأهمية، وهي إن القول بوجوب صرف الآيات الدالة على مثل التجسيم والتشبيه والجبر و.. عن ظواهرها قول خاطئ، بل الصحيح أنه لابد من التأمّل في ثناياها وجمع قرائنها حتّى ينكشف الظهور، ولطالما فكّرتُ في هذه النقطة ولم أجد غير السبحاني من صرّح بها، عدا جماعة التفكيك، فليراجع، نعم، هناك تصوّر قريب من تصوّر السبحاني تبنّاه الشيخ جوادي آملي في تفسير تسنيم ١: ٧٧ ـ ٧٨.

[2] ٢ ـ كاشف الغطاء، الحق المبين: ٢٤.

أي أن كاشف الغطاء لم يقبل بالتراجع الأصولي أمام الأخبارية والتملّص عن نصوصهم بادّعاء أن اختصاص فهم القرآن بهم عليهم السلام إنما يراد به فهمه برمّته كما درجت عليه كلمة الأصوليين، أو أنه خاص بغير الظاهر منه كبعض المبهمات، بل حاول ـ إضافة إلى ذكره هذين الوجهين ـ ادّعاء عدم وجود دلالة روائية على أصل هذا الموضوع(١)، وهو ردّ فعل متقدّم من جانب الأصوليّين، لم نعهده إلا عند بعض المعاصرين كما سيأتي.

ومع ذلك كلّه، يقبل كاشف الغطاء ـ كبقية الأصوليين ـ وجود درجات في الدلالة القرآنية، فبعض الآيات يفهمه الجميع، وبعضها الآخر لا يفهمه إلا العلماء، والبعض الثالث لا يعرفه إلا هم عليهم السلام كفواتح السور(٢).

الاتجاه الأصولي وتكميل نظرية الفهم القرآني

ما كاد الشيخ جعفر كاشف الغطاء ينهي مساهمته في هذا الموضوع، حتى جاء السيد عبدالله شبر (١٢٤٢هـ) ليضيف مساهمة نصيّة أساسية، شكّلت حصيلة ما قدّمه الأصوليون في دعم نظريّتهم، فكانت تجربته في «الأصول الأصلية والقواعد الشرعية» بمثابة اكتمال نصّي لنظرية الأصولي، فقد جمع شبّر مائة واحدى عشرة رواية لدعم نظرية الأصوليين هنا(٣)، وهو جهد ساهم في إنجاح الدعم النقلي لها، كما ساعد ـ على الأقل ـ في إيجاد توازن نصي بين الطرفين، حاول الأصولي معه ـ فيما بعد ـ التركيز على ادعاء وجود تضارب بين النصوص، بما يسمح بالاعتماد على المداخل العقلانيّة التي شرع بها الوحيد (١٢٠٥هـ) واستمرّ بها كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ).

أولاً: لكنّنا لا نجد إسهاماً رئيسياً بعد كاشف الغطاء في التشييد لنظرية مرجعية القرآن، بقدر ما لاحظنا جهداً بليغاً لردّ أدلّة الأخباري، حتّى أدرجت أدلّة الأصولي على مرجعية القرآن في خدمة معارضة دليل النهي عن التفسير بالرأي، كما فعله الخراساني (١٣٢٩هـ)(٤).

وهذه ملاحظة جديرة بالدرس، ربما يكون سببها شعور الأصولي بأن عدم القول بحجية الدلالة القرآنية ليس ذا بال، وإنما شبهة في مقابل بديهة، تقتضيها النظرية العامّة التي ركّزها علم أصول الفقه في مجال الدلالة، ألا وهي حجيّة الظهور، ولأجل وضوح

---

١ ـ المصدر نفسه: ٢٥.

٢ ـ المصدر نفسه: ٢٦.

٣ ـ السيد عبدالله شبّر، الأصول الأصلية والقواعد الشرعية: ٩٥ ـ ١٢٢.

٤ ـ الخراساني، كفاية الأصول: ٣٢٧؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٢٤ ـ ١٢٥، والأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٩ ـ ٦١، وغيرهم.

حجية الظهور هذه ذهب أحد كبار الأصوليين ـ وهو السيد الخوئي (١٤١٣هـ) ـ إلى القول بعدم كون هذا البحث ـ أي حجية الظهور ـ بحثاً أصولياً أصلاً، والسبب الذي دفعه لقوله هذا هو ادعاؤه وضوح هذا المبدأ في الحياة الإنسانية حدّاً خرج به عن حيّز الجدل العلمي[1]، وبهذا شعر الأصولي بأن نظرية الظهور والدلالة بكل عمقها وأبعادها راسخةٌ رسوخاً بالغاً، مما جعله غير معنيّ كثيراً بالبرهنة عليها، ولهذا وجدنا أن البرهنة عليها جاء في سياق اختصار شديد عندهم، الأمر الذي جعلهم في موضوع بحثنا يكتفون برد مقولة الأخباري بدل البرهنة على مقولتهم، بل لقد أعرض بعض الأصوليين عن خوض الجدل مع الأخباري استخفافاً بمقولته، تماماً كما فعله النائيني، وفعله الإمام الخميني (١٤٠٩هـ) وولده في دراساتهما الأصولية، ومثلهما البروجردي (١٣٨٠هـ)، حيث اكتفى ـ أي الخميني ـ بالإشارة إلى موضوع التحريف، مسجّلاً حملة عنيفة على المحدّث النوري (١٣٢٠هـ)[2].

ثانياً: في محاولةٍ منهم لمنهجة البحث، عمد الأصوليّون إلى ضغط أدلّة الطرف الآخر، ليحوّلوها إلى عناصر محدّدة، أي أن الطريقة التي اتبعها الحرّ العاملي في سرد عشرات الأدلّة لم تكن ممكنة للأصولي، لأنّه سوف يضطرّ إلى التشعّب والتشتّت، كما أن غزارة النصوص التي قدّمها الأخباري سيما في «وسائل الشيعة»، أو قدّمها الأصولي سيما في «الأصول الأصليّة»، كانت ترهق الأصولي عند متابعتها سنداً ودلالة، ولهذا حاول الأصولي فرز هذه الأعداد الكبيرة من النصوص والأدلّة الأخبارية أيضاً داخل مجموعات محدّدة، ليمطي كل مجموعة عنواناً أو محوراً تدور حوله، وبذلك ضبط الأصولي البحث وزاده منهجةً واتزاناً، فلم نجد في «كفاية الأصول» للخراساني وغيرها سوى أدلةٍ خمسةٍ، أو أقلّ أو أكثر بقليل في غيرها[3]، وهذا تطوّر منهجي جيّد.

ثالثاً: إلا أن اختزال الأصولي هذا، تسبّب في تغييب عناصر أساسيّة كان الأخباريّ قد قدّمها من قبل، وهي عناصر لا تخلو من أهمية، ولكي نؤكّد عملية التغييب هذه نذكر عيّنات دالّة:

---

[1] ـ السيد الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ١: ٦؛ وله أيضاً: مصباح الأصول ٢: ١١٨.

[2] ـ راجع: النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٣٥ ـ ١٣٧؛ والإمام الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية ١: ٢٤٣ ـ ٢٤٧؛ وتنقيح الأصول ٣: ١٣٠ ـ ١٣٢؛ وله أيضاً: تهذيب الأصول ٢: ٤١٧ ـ ٤١٨؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٣٢١ ـ ٣٣١؛ وانظر البروجردي في حاشية الكفاية ٢: ٧٤.

[3] ـ راجع مجمل الكتب الأصولية المؤلفة في القرنين الماضيين، وقد صرّح الميرزا أبو الحسن المشكيني بأن حصيلة أدلّة الأخباري تبلغ العشرة، لكن الشيخ الخراساني جعلها خمسة، ربما لضعف بقية الأدلّة، راجع كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٣: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

١ ـ رغم أنّ حديث الثقلين وأمثاله أوّل أدلّة الاسترآبادي وأهمّها، إلاّ أنّ الأصوليّين غيّبوه إطلاقاً، بل استعاضوا عن ذلك بجعله دليلاً لهم[1]، مما يوحي بأنه لصالحهم ولا احتمال فيه أن يكون لصالح الطرف الآخر، رغم أن أوّل من أدخل هذا الحديث في الصراع كان الأخباريّون أنفسهم.

٢ ـ نَدَرَ أن كشف لنا الأصولي عن عيّنات من النصوص التي أتى بها الأخباري، وكانت أكثر العينات رواجاً هي الروايتين اللتين ينهى فيهما الإمام عليه السلام أبا حنيفة النعمان (١٥٠هـ) وقتادة بن دعامة (١١٨هـ) عن التفسير ليحصره بمن خوطب به، والحال أن هناك روايات أكثر دلالة كان ينبغي أن يشار إليها؛ لتقديم عرضٍ أكثر سعةً ووضوحاً وموضوعيةً وأمانةً لنظرية الأخباري.

٣ ـ لم يقم الأصوليون بدراسة نصوص الأخباريين الحديثية دراسة نقديّة خاصّة على صعيد الدلالة والسند معاً، إذا استثنينا تجربة السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، فلم تكتب أبحاث خاصة لتشريح هذه النصوص برمّتها بما يفكّك الصورة المجملة المأخوذة منها، ولعل الأصولي كان يتجنّب الإطالة، إلاّ أن قرنين من الزمان كانت كافية لتقديم دراسات خاصة بهذه القضية، والسبب الذي يحدونا إلى المطالبة بذلك هو أن الأجيال الأصولية اللاحقة غضّت النظر ـ عادةً ـ عن مفردات تلك النصوص واكتفت بعناوينَ تجمعها، إلا أن مطالعة مفردات النصوص كان بإمكانه أن يعمّق أكثر فهم دلالاتها وأبعادها.

والشيء نفسه فعله الأصوليّون في موضوع التحريف، بل فعله الكثير من الدارسين القرآنيّين، فلم تفكّك أحاديث «فصل الخطاب» للمحدّث النوري لتعالج بعمق ـ سنداً ودلالةً ـ إلاّ في بعض المحاولات القرآنية المحدودة[2]، فيما أوحت طبيعة الردود العامة وكأن نصوص التحريف لا تتعدّى أصابع اليد من حيث الكم أو الدلالة الضعيفة الهزيلة جداً من حيث الكيف والنوعية في عملية تعتيم ما، ولسنا ندافع عن نصوص التحريف بل

---

[1] ـ ذكر حديث الثقلين ـ بوصفه دليلاً للأصولي ـ في كتب كثيرة أبرزها: البهبهاني في الفوائد ٢٨٤؛ والأنصاري في الفرائد ١: ٥٩ ـ ٦١؛ وظاهر الصدر في المباحث ٢: ٢٣٥؛ والبحوث ٤: ٢٨٨؛ ومحسن الأعرجي في شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم: ٤٩؛ والخوئي في البيان: ٢٦٢؛ والسيد شبر في الأصول الأصلية: ١٠٤؛ واللنكراني في مدخل التفسير: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ وكاشف الغطاء في الحقّ المبين: ٢٠؛ والخراساني في الكفاية: ٣٢٧؛ والقمي في القوانين ١: ٢٨٠؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٤٨٣؛ نعم، لعلّ الشيخ جوادي آملي المعاصر من القلّة الذين تعرّضوا لحديث الثقلين وعرضوه من وجهة نظر الأخباريين، وناقشوها مفصّلاً كما يظهر من تفسيره «تسنيم» ١: ٧٥.

[2] ـ انظر على سبيل المثال كتاب « صيانة القرآن من التحريف» للدكتور فتح الله نجار زادگان المحمّدي، سيما ص٩٣ ـ ٢٤٠.

نزعم أن دراسات غير مبتسرة هي الأضمن لتفكيك الأفكار ونقدها.

لكن مع ذلك يسجّل لصالح الأصولي تفييبه السليم لأدلّة أخباريّة كشف التطوّر الدرسي عن خوارها التام، والعلوم الدينية مطالبة كل فترة بنفض الغبار عنها، بما يزيل إلى الأبد وجهات نظر عفّ عليها الزمان ومضى.

رابعاً: رغم أنّ مقولة التفسير بالرأي كانت من أهمّ ما أثار الجدل في هذا الموضوع، إلاّ أنّ كلمة الأصوليين تكاد تتفق على أنّ المراد بالرأي هو الاستحسانات والاعتبارات العقلية الظنية والترجيحات أو اتّباع الأهواء و... دون أن يقدّم لنا الأصولي دراسة مفصّلة لهذا الموضوع يبرهن فيها على صدق مدّعاه، وهو موضوع شائك طرحت فيه آراء كثيرة منذ الطبري (٣١٠هـ) ومن قبله وحتى عصرنا الحاضر، نعرض عنها لخروجها عن مجال بحثنا، وقد أشرنا لبعضها في هامش سابق، وقد كان ينبغي بالأصولي أن يركّز على هذا الموضوع أكثر ليعطيه حقّه، كونه يلامس جانباً حسّاساً من مصادر المعرفة الدينية.

خامساً: رغم أن مقولة اتّباع المتشابه كانت من أدلّة الأخباري، إلا أن البحث الأصولي تلقّاها بنوع من البساطة، وكان ينبغي أن تدرس قضية آية المتشابه والمحكم بعمق أكثر من مجرّد القول بأنّ المتشابه هو المجمل لا الظاهر(١)، ليس لأجل غموض الموضوع، فنحن نسلّم بوضوح أن ليس المراد بالمتشابه الظاهر بل خصوص المجمل، وإنما لطبيعة حساسيّة البحث وتشعّبه.

سادساً: أسهم الأصوليون ـ في خطوة موضوعيّة ـ في مساعدة الأخباريّين على اختراع أدلّة جديدة، وكما أشرنا، فقد كانت محاولة توظيف فكرة التحريف محاولة أصولية بحتة، ولم يقم البحراني (١١٨٦هـ) ولا الفيض (١٠٩١هـ) من قبله بأخذ الفكرة مسانداً لهدم المرجعية القرآنية، كما كانت فكرة العلم الإجمالي بوجود تعديلات دلاليّة أو في حجية الدلالات القرآنية من نوع التخصيص والتقييد و... فكرةً أساسيةً كان الإسهام الأكبر في تطويرها على يد الأصوليين الذين طوّروا مجمل نظرية العلم الإجمالي.. ويعبّر ذلك عن أمانة علميّة رفيعة، ونزاهة كذلك، وقد قام الأصوليون بردّ تلك الأدلّة ردّاً محكماً، وفقاً لآخر تطوّرات علم الأصول وأبحاثه.

على أيّة حال، تكرّرت الأفكار في علم الأصول في موضوعنا منذ القمي (١٢٣١هـ) صاحب القوانين، مروراً بالإصفهانيّين الأخوين: صاحبي الفصول (١٢٦١هـ) وهداية المسترشدين (١٢٤٨هـ)، والأنصاري (١٢٨١هـ)، والخراساني (١٣٢٩هـ)، والنائيني (١٣٥٥هـ)، والعراقي (١٣٦١هـ)، والكمپاني (١٣٦١هـ)، وصولاً إلى الحكيم (١٣٩٠هـ)

---

١ ـ انظر هذا الموقف في: القمي، القوانين المحكمة ١: ٢٨٠؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٢٦.

والخوئي (١٤١٣هـ) والخميني (١٤٠٩هـ) وغيرهم.

لكن تحوّلاً معيّناً حدث مع المفكّر الأصولي السيد محمد باقر الصدر يجب درسه، وهو وإن لم يكن تحوّلاً شاملاً وبنيويّاً، إلا أنّنا لاحظنا ــ مؤيدين لبعض الباحثين المعاصرين[1] ـ عناصر تسمح بدرس تجربة الصدر على حدة هنا.

محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) وإعادة قراءة الظهور القرآني

يحاول السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) في دراساته الأصولية ـ كغيره من الأصوليين ـ الردّ على أدلّة الأخباريين فيعالج موضوعات متعدّدة امتاز بها:

١ ـ يخوض الشهيد الصدر ببحث موسّع ـ على الصعيد الأصولي ـ في مسألة المحكم والمتشابه، لم يسبق إليه في الدرس الأصولي، وإن عالجه علماء التفسير والقرآنيّات، ويخرج الصدر في تحليله بنتيجة هامة هي: إن الآية لا تنهى عن العمل بالمتشابهات وإنما تنهى عن توظيفها ابتغاء الفتنة، وهذا معناه أن أصل الرجوع إلى المتشابه مبرّر، وإنما انحصر النهي بالغاية التي يراد الرجوع إلى المتشابه من ورائها، وبعد أن يقرّر الصدر مبدأ الرجوع إلى المتشابه، يعود فيؤسّس لعلاقة حتمية بين المتشابه والمحكم، عندما يرى أن ذكرهما في الآية جاء على نحو التخصيص بعد القسمة، وهذا ما يعني أن الذين رجعوا إلى المتشابهات تركوا المحكمات، وبهذا تكون النتيجة صحّة الرجوع إلى المحكمات مطلقاً والرجوع إلى المتشابهات مع المحكمات.

هذه هي عصارة رؤية السيد الصدر في دراسة موسّعة كما أشرنا تشكّل امتيازاً له[2].

وبهذا خرج الصدر عن السياق الأصولي الذي استمرّ قرابة قرنين من الزمن، فليكن المتشابه ما كان، فالمسألة ليست في هذا، وإنما في ابتغاء الفتنة عبره والتدبير لها.

٢ ـ وفي خطوة أخرى غير مسبوقة، يحلّل الصدر النصوص التي تحصر فهم القرآن بهم عليهم السلام تحليلاً سندياً، يضعها في خانة الوضع والجعل أو إيكال علمها إلى الله تعالى، ويقيم الصدر عملية نقده الجذري لهذه النصوص على أمرين:

الأوّل: وجود قاسم مشترك بين الروايات جميعها، وهو وجود رجال الباطنية في أسانيدها من أمثال سعد بن طريف، وجابر بن يزيد، ولما كانت هذه النصوص تخدم

---

[1] ـ سيف الله صرّامي، جايگاه قرآن در استنباط أحكام (مكانة القرآن في استنباط الأحكام): ١٧٠.

[2] ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢١٥ ـ ٢١٦، ٢٢٣ ـ ٢٢٤؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٧٦ ـ ٢٨٠؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٢١٧ ـ ٢١٨.

الأفكار الباطنية التي تحول دون التعاطي العادي مع النصوص والأمور جميعها كان وجود مثل هؤلاء مدعاةً للريبة والشك الشديدين، فكيف اجتمع في هذه الأسانيد كلّ هؤلاء الرجال المنتمين إلى المذهب الباطني الذي يحصر الأمور كلّها بالمعصوم عليه السلام ويسدّ مجال العقل والتفكير؟ إن هذا يعني أن مصادر الحديث قد تسرّبت إليها هذه النصوص المجعولة(١).

الثاني: يحاول الصدر ـ في خطوةٍ لافتة ـ أن يدرس المناخ المسيطر على الوضع آنذاك، حين يذهب إلى أن هذا الموضوع كان مثار جدل في أوساط أهل السنّة في تلك الحقبة، وهذا معناه أن علامات استفهام كبيرة سوف توضع على تلك الروايات القليلة الحاصرة، إذ كيف صدرت نصوص محدودة عبر رواة من الدرجات اللاحقة ولم يتفوّه بها راوٍ من الدرجة الأولى كزرارة بن أعين أو محمد بن مسلم الطائفي أو.. في مناخ ضاجّ بالجدل، مما كان يستدعي ـ وفق طبيعة الأشياء ـ أن تكثر الأسئلة والأجوبة حوله؟!(٢).

إن الخطوة النقدية لأسانيد هذه المجموعة من نصوص الأخباري كانت هامّة ومفقودة.

٣ـ يفيض الصدر في الحديث عن مسألة التفسير بالرأي(٣) داخل البحث الأصولي، فبعد أن يهدم مقولةً سادت فترةً طويلة وتحوّلت إلى جواب نمطي وهي أن العمل بالظهورات ليس فيه كشف قناع فيما التفسير هو كشف القناع(٤)، مجيباً بأن اكتشاف الظهور يحتاج أحياناً إلى ممارسة تحليل وتجميع شواهد ومراكمة عناصر دخيلة، ولذا يحصل اختلاف فيه نفسه، فكيف لا يكون فيه كشف قناع(٥)؟!

---

١ ـ الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٢١٩؛ ومباحث الأصول ٢: ٢٢٧ ـ ٢٢٨؛ والبحوث ٤: ٢٨٤ ـ ٢٨٦.

٢ ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٣٠ ـ ٢٣١؛ والبحوث ٤: ٢٨٥.

٣ ـ لمزيد من الاطلاع على موضوع التفسير بالرأي راجع: عبدالله جوادي آملي، تسنيم ١: ١٧٥ ـ ٢٢١، فقد أسهب في الحديث حول هذا الموضوع.

٤ ـ تبنّى هذا الجواب جماعة منهم: الأنصاري في الفرائد ١: ٥٧؛ والقمي في القوانين المحكمة ١: ٣٨٤؛ والروحاني في منتقى الأصول ٤: ٢١٨ ـ ٢١٩؛ والخراساني في كفاية الأصول: ٣٢٧ وهو أيضاً في درر الفوائد: ٨٩؛ والوحيد في الفوائد الحائريّة: ٢٨٥؛ والعراقي في نهاية الأفكار ٢: ٩٢؛ والبروجردي، نهاية الأصول: ٤٨١؛ وتقريرات في أصول الفقه: ٢٥٦؛ والنائيني في فوائد الأصول ٣: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ والخوئي في البيان: ٢٦٦؛ والهداية في الأصول ٣: ١٣٤؛ ومصباح الأصول ٢: ١٢٥؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٣٢٣ ـ ٣٢٤؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٤٩٦؛ والحجة الكوه كمري، المحجة ٢: ٩٨؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٤٧٩.

٥ ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٣٢، ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٢٢٠ ـ ٢٢١، لكنّ الصدر في البحوث يجعل التأمّل في التوصل إلى الدال لا إلى المدلول، مجيباً عن فكرته المتقدّمة، انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٨٦.

بعد هدمه هذه المقولة يقرأ الصدر التفسير بالرأي بشكل آخر، يحاول التماس ما فيه من عناصر إبداعيّة وهي تتلخّص في نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: إن كلمة «الرأي» لا يصحّ التعامل معها بشكل لغوي بحت وفقط، بل لابد من دراسة سياقها التاريخي، فقد تحوّلت هذه الكلمة إلى دالّ تاريخي على تيار كبير في الثقافة الإسلامية عرف بمدرسة الرأي، وإذا فهمنا هذا السياق التاريخي أمكننا أن نعرف أن النهي عن التفسير بالرأي يراد به النهي عن ذلك المنهج المتّبع في أوساط مدرسة الرأي، أي الاعتماد على العقل فقط حتى لو كان ظنياً دون رجوعٍ أبداً إلى المعصوم عليه السلام(١).

النقطة الثانية: إن موضوعاً كهذا في غاية الأهمية وعام البلوى، ومقتضى طبيعة الأشياء وما يترقّب حصوله على صعيده هو أن تعمل الناس بفهمها للنص القرآني، فإذا أرادت الشريعة أن تنهى عن ظاهرة كهذه لم يكن يكفي في ذلك مجرّد بعض النصوص العامة، بل كان لابدّ من الردع بما يتناسب وحجم الظاهرة، فكأن هناك تناسباً طردياً بين النهي والظاهرة، فكلّما عمّت الظاهرة ورسخت كلّما كانت الحاجة إلى نصوصٍ أبلغ وأكثر وأكبر وأعظم(٢)، وإذا رجعنا ـ على سبيل المثال ـ إلى نصوص النهي عن القياس لوجدنا ـ على ما قيل وفق ما ذكرنا سابقاً ـ حوالي خمسمائة رواية، فكيف يمكن لمقولة التفسير بالرأي ـ وهي أعظم خطراً من القياس ـ أن تحظى فقط بعدد قليل جداً من الروايات، قال عنه جماعة من الباحثين القرآنيّين: إنه لا يبلغ حتماً حدّ التواتر ولا يزيد على المستفيض وأصابع اليد، وأن رواياته ضعيفة إلا واحدة؟!(٣).

النقطة الثالثة: إن الشيوع العملي لتفسير القرآن في الحقبات الماضية يشكّل مانعاً عن فهم نصوص النهي على نحو الإطلاق، فالموضوع إنما أثير في الفترات المتأخرة، فكيف لم يلتفت أحدٌ إلى هذا الموضوع قبل الاسترآبادي(٤)؟!

---

(١) ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٣٣ ـ ٢٣٤؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٢٢١.

(٢) ـ المصدر نفسه: ٢٣٤؛ والحلقة الثانية: ٢٢١.

(٣) ـ انظر ما كتبه علي أكبر بابائي وغلام علي عزيزي كيا ومجتبى روحاني راد في كتاب «روش شناسي تفسير قرآن» (منهج التفسير): ٥٦ ـ ٥٧، وانظر أيضاً هامش ٤ ص٥٦؛ لكن آية الله الأراكي يذهب إلى أن هذه الأحاديث قريبة من التواتر، فراجع له: أصول الفقه ١: ٤٩٥؛ وهكذا يرى البجنوردي أن أخبار النهي عن الرجوع للقرآن ربما بلغت حدّ التواتر، فراجع له: منتهى الأصول ٢: ١١٥، ويرى الباحث القرآني المعاصر الدكتور حبيب الله طاهري، في كتابه «درسهاي از علوم قرآن» أنّ نصوص التفسير بالرأي تبلغ حدّ التواتر، لاحظ كتابه المذكور ٢: ٢١٦.

(٤) ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٣٤ ـ ٢٣٥؛ والحلقة الثانية: ٢٢٢.

هكذا يخرج الصدر بتصوّرٍ جيّد حول موضوع التفسير بالرأي يشكّل خطوة تجديدية داخل المناخ الأصولي، وإن وجدنا نقطته الثانية موجودةً عند الميرزا موسى التبريزي (١٢٤٠هـ) في كتابه «أوثق الوسائل»[١].

ورغم أن دراستنا هذه قائمة على العرض والتحليل والمقارنة، إلاّ أننا نفسح المجال لأنفسنا ـ أحياناً ـ لبعض التعليق حيث يتطلّب الأمر، وهنا نلاحظ على السيّد الصدر عدّة ملاحظات، رغم احترامنا الكامل لجِدة فكرته:

الملاحظة الأولى: إن ربطه ما بين نصوص النهي وظاهرة الرأي في التاريخ ربط ممتاز ينفع في فهم هذه النصوص، لكن بشرط أن تصدر في هذا المناخ، إلاّ أن الملاحظ هو أن بعض هذه الروايات كان صدر في القرن الهجري الأوّل، بل الرواية الصحيحة الوحيدة، إنما هي رواية منقولة عن النبي ﷺ، أي صدرت في زمان لم تكن فيه كلمة الرأي قد دخلت هذا المخاض العَسِر، ومن ثمّ فالفهم التاريخاني للسيد الصدر غير موفّق على صعيد هذه النصوص برمّتها، وإن نجح بالنسبة لبعضها.

وهذه الرواية الرئيسيّة في هذا المجال هي ما روي عن النبي ﷺ عن الله تعالى أنه يقول: «ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي»[٢]، ومن الواضح أنّها مرويّة عن النبي ﷺ ومدرجة في الأحاديث القدسية.

الملاحظة الثانية: إن القول بأن الظاهرة العامة يتطلّب الردع عنها كمّاً كبيراً من النصوص قولٌ سليم، لكن الأخباريّ لا يواجه هنا أيّة مشكلة، لأنه ليس المطلوب من المعصوم عليه السلام أن يصيغ أخباره كافّة على شكل النهي عن التفسير بالرأي، بل يمكنه أن يقدّم أطروحته في صيغ متعدّدة، وقد قال الأخباري: إن أكثر من ثمانين رواية تدل وتشترك في النهي عن تفسير القرآن، وهذا مقدار كافٍ وجيّد جداً، خصوصاً وأن الأخباري يرى مثل حديث الثقلين داعماً لرأيه، وهو حديث متواتر كما هو معروف، مضافاً إلى أن الأخباري يزعم دلالة بعض الآيات على رأيه، إذاً فأن يُردّ الأخباري بأن نصوصه قليلة ردّ غير تام، ولو لم تكن في يد الأخباري عدا نصوص التفسير بالرأي لأمكن الرد عليه بما قاله السيد الصدر، لكن الحال ليست كذلك.

الملاحظة الثالثة: كان يفترض بالسيّد الصدر أن يبرهن على شيوع منهج آخر في التفسير غير المنهج الأثري، وأن لا يمرّ على الموضوع سريعاً ـ كما فعله بعض الأصوليّين ـ بادّعاء الوضوح، سيما وأن الأخباري نفسه زعم ـ كما أسلفنا ذلك عن الاسترآبادي

---

[١] ـ الميرزا موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ٧٧.

[٢] ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١٢، ح٢٨.

والكركي وغيرهما ـ أن الشائع كان خلاف ذلك، فالحقّ أن تدرس هذه المسألة، فإن المستشرقين أكّدوا على غياب أي منهج غير المنهج الروائي في الحقبات الأولى، سيما وأنّنا لم نعثر على تفسير غير التفاسير الروائية مثل تفسير العياشي، وعلي بن إبراهيم، وقد كنّا أكّدنا في دراسة أخرى أن المنهج التفسيري غير الروائي كان موجوداً في القرون الأولى، خلافاً لما ذكره المستشرق أجناس جولدتسيهر (١٩٢١هـ) في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي»(١)، وما ذكره جوادي آملي في كتابه «سرچشمه انديشه»(٢).

٤ـ ينطلق السيد الصدر ـ ومعه البروجردي ـ في معالجته للفكرة القائلة بتعمّد الإجمال في النص القرآني بغية إرجاع الناس إلى أهل البيت عليهم السلام، كما لاحظناها من قبل مع النباطي الفتوني في مقدّمة تفسير البرهان... ينطلق بمعالجة منطقية عقلانية، إذ يربط بين الهدف من نزول القرآن وبين الظواهر القرآنية، كيف يرسَلُ شخص بكتاب للاحتجاج به على الناس وهم لا يفهمونه؟ إنه عمل غير حكيم، ولو أراد الأخباري أن يحلّ القضية بالرجوع إلى الإمام لطاله هذا الإشكال: إن مبدأ ثبوت الإمامة فرع النبوة، ومن ثم كان القرآن مرجعاً قبل إثبات الإمامة، فكيف يمكن هذا التشطير في مرجعية القرآن(٣)؟!

ويختم الصدر دراسته في «مباحث الأصول» بالقول: «ومن المؤسف أن يوجد في علمائنا جماعة تنكر حجية ظهور القرآن الكريم الذي هو كتاب الإسلام، وعزّنا وشرفنا، وعليه أساس ديننا...»(٤).

٥ ـ يعيد الصدر تكوين علاقة القرآن بالسنّة من جديد متجاوزاً الطرح المتداول لعلماء أصول الفقه، فلدى بحثه عن أخبار الطرح التي تأمر بطرح كلّ ما خالف القرآن من الأحاديث، يحاول الصدر تجاوز المخالفة التامّة بين القرآن والحديث والتي تعني وجود نسبة تباين تام بينهما كأن يأمر الحديث مثلاً بشرب الخمرة مطلقاً وينهى القرآن عن

---

(١) ـ انظر: أجناس جولدتسيهر، مذهب التفسير الإسلامي: ٨٠ ـ ٨٢، ١٠٤، ١٠٦ ـ ١٢٠.

(٢) ـ الاستشراق وتاريخيّة التفسير القرآني، حيدر حب الله، مجلّة المنطلق الجديد، بيروت، العدد السادس، ٢٠٠٣م، وانظر كلام الآملي في سرچشمه انديشه: ٥٤.

(٣) ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٤١ ـ ٢٤٢؛ والبحوث ٤: ٢٨٩ ـ ٢٩٠؛ والحلقة الثانية: ٢٢٣ ـ ٢٢٤؛ ونحو محاولة الصدر هذه، قام به الشيخ الجوادي الآملي في تفسيره «تسنيم» ١: ٧٤؛ وكذلك الأستاذ علي كمالي، في كتابه «شناخت قرآن»: ٧١؛ والبروجردي، نهاية الأصول: ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٧٩؛ وتقريرات في أصول الفقه: ٢٥٤ ـ ٢٥٥؛ لكن هناك جملة موجزة تشير إلى هذا الأمر عند السيد محسن الأعرجي (١٢٢٧هـ) في شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم: ٤٦.

(٤) ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٢٤٤؛ ويقول محمد رضا النجفي: «شغفهم (أي الأخباريين) بأحد الثقلين أوجب هذه الجناية على الثقل الآخر... سامحهم الله». راجع: وقاية الأذهان: ٥٠٦.

ذلك مطلقاً، ليتبنّى أن المقصود بالمخالفة مخالفة روح القرآن ومحتواها العام، حتّى لو لم تكن المخالفة بنحو التباين الكلّي، ويمثّل الصدر لذلك بالروايات التي ذكرت أنّ الأكراد قومٌ من الجنّ، حيث يراها مخالفةً للكتاب الكريم في حديثه عن تكريم بني آدم وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا[1].

وهذا المعنى الجديد ينبع من قراءة عامّة للقرآن وفهم مقاصدي يتجاوز آليات المنهج التجزيئي في الاجتهاد، وقد تبع الصدر فيه جماعة آخرون[2].

وهذه النظريّة تعزّز ـ برأينا ـ قوّة النصّ القرآني، إذ تسمع له بالإطاحة بعدد أكبر من النصوص الحديثية، وهو تطوّر ملفت في إعادة تكوين مرجعيّة النص القرآني، وسنأتي على ذكرها في الفصل الخامس، بإذن الله تعالى.

تكوين الصورة التاريخيّة

من خلال ما أسلفناه يتضح مايلي:

أولاً: لم تكن فكرة ظواهر القرآن مسرحاً للجدل في الوسط الشيعي، وإن كان لها درجة محدودة من الحضور، إلى زمن المحدّث الاسترآبادي، وقد ظهرت في عصره، إلى أن قضى عليها ـ وعلى الأخباريّة ـ الوحيد البهبهاني وكاشف الغطاء، وغدت اليوم ـ نظرياً ـ فكرة شبه مهجورة.

ثانياً: كوّن المحدّث الاسترآبادي نظرية «السنّة فقط» بمداخل عقلانية نصيّة معاً، وسرعان ما كانت مساهمة الكركي والحرّ تحوّلاً في الاتجاه نحو مرتكزات نصيّة غالباً، وكادت هذه المرتكزات تسيطر نهائياً، لولا نقد التوني والوحيد.

ثالثاً: ساهم الحرّ في الردّ الواسع على مقولات الأصوليين، فيما شكّل الفيض الكاشاني اختراقاً واضحاً في الجبهة الأخباريّة، رغم أنّه ألقى بفكرة التحريف، التي دخلت ـ فيما بعد ـ مجال نقد الظهورات القرآنية.

رابعاً: نجح المحدّث البحراني في رتق الفتق الذي أحدثه الفيض، ليمثّل منحى أخبارياً خالصاً، بعيداً عن التحالف غير المعلن الذي قام بين الأخبارية والصوفية عصر الصفويّة، ورغم ذلك، كما ورغم الجهود الأخبارية للبحراني، شكل البحراني بداية التراجع نتيجة عناصر أخلاقية وعلمية وظروف خارجية تمثلت في ضعف الدولة الصفويّة.

خامساً: من جملة تحليلاتنا السابقة نتأكّد من أن الأخبارية لم تكن ذات موقف

---

[1] ـ محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ ـ ٣٣٥.

[2] ـ على سبيل المثال: علي السيستاني، الرافد في علم الأصول ١: ١١ ـ ١٢.

واحدٍ من هذا الموضوع، فقد عارض جماعة مطلق الرجوع إلى القرآن كالاسترآبادي، فيما سمح آخرون بالنصوص الصريحة، وقال: إنّها ذات عدد جيد كالحرّ العاملي، وذهب فريق إلى حدّ التماهي تقريباً مع النظرية الأصوليّة كالمحدّث البحراني، والمحدّث الجزائري، كما أنّنا وجدنا أن هذا الانقسام الثلاثي كان تاريخياً أيضاً، فكانت بداية الأخبارية بالغة التطرّف، ومرحلتها الوسطى معتدلة متوازنة، ونهايتها أقرب إلى الأصولية من غيرها، وقد اتضح أن الخلاف الأصولي الأخباري خلاف حقيقي في موضوعنا هذا، وأنّ من قال بأنه خلاف شكلي(١) لم يقرأ جيّداً الاتجاه الأخباري المتطرّف مع الاسترآبادي وغيره، وقرأ فقط كلام البحراني والفيض والجزائري... كما أنّ هذا الانقسام الأخباري يفسّر لنا نسبة المنع عن كلّ القرآن إلى جميع الأخباريين ونسبة المنع عن الظواهر خاصة إليهم كما ذكره صاحب القوانين(٢)، كما يفسّر أشكال وحالات التردّد في النسبة عموماً وخصوصاً أيضاً كما ذكره المحقّق الرشتي (١٣١٢هـ)(٣).

سادساً: أدّت سيطرة المنحى الأخباري إلى ضعف الدراسات القرآنية ونموّ الدراسات الحديثية حدّاً فرض على أمثال الملا صدرا (١٠٥٠هـ) ـ وهو الفيلسوف العقلي المتمرّس ـ أن يخوض غمار الأحاديث فيشرح أصول الكافي، وأدّى هذا الوضع إلى ضمور الدرس الأصولي إلا من شذرات أبرزها الفاضل التوني، ومحاربة النزعة الفلسفية بما تمثّل في تكفير الملا صدرا وأنصاره...

سابعاً: اتسمت بداية عودة مرجعيّة القرآن بتكوين الوحيد البهبهاني مداخل عقلانية، أي كانت العودة على أساس بناءات منهجية جديدة تُقصي ـ عمداً ـ البناء النصي في الحكم على هذا الموضوع، وقد واصل كاشف الغطاء الخطوة نفسها في استخدامه فكرة الإعجاز و... بهذا عاد الخطاب العقلاني للظهور من جديد.

ثامناً: كانت للحدّة والطابع الضيّق الذي اتسم به أنصار الأخبارية دوراً في ضمورها، إذ شَعَرَ المناخ العلمي بأنّ الأمور خرجت عن حدّها الطبيعي المعقول، فدفع ذلك البحراني للاعتزال، ولم تكن ردّة الفعل الأصولية بهذا العنف ـ وإن كانت عنيفة ـ سوى بعض المحاولات التي عاصرت فترة الأخبارية كردّ العاملي في «السهام المارقة»، أو بعض ردود الخوانساري في «روضات الجنات» و..

تاسعاً: طوّر الدرس الأصولي الموضوع من جوانب عدّة، لكن الخارطة العامّة بقيت

---

١ ـ محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ٩٩.

٢ ـ الجيلاني القمّي، القوانين المحكمة ١: ٢٧٩؛ ولاحظ: موسى التبريزي، أوثق الوسائل: ٧٦ ـ ٧٧.

٣ ـ لاحظ: الميرزا حبيب الله الرشتي، بدائع الأفكار: ٤٤٧؛ وراجع: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٥٠.

كما خطّه الوحيد البهبهاني، إلا محاولة السيّد الصدر التي وجدنا فيها خطوات تطويريّة جيّدة.

عاشراً: رغم انتصار الأصولي على الأخباري في موضوع مرجعية القرآن، إلا أن المناخ العلمي ما زال متأثراً بمقولة الأخباريين إلى حدّ معين، رغم نفوذ مدرسة العلامة الطباطبائي (١٩٨١م) الفلسفية والقرآنية، مما يحيجنا إلى تطوير نظري أكثر، وإلى ممارسة تطبيق عملي أكثر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الخامس

نظرية السنّة في العصر الحديث

(ق ١٣ ـ ١٥هـ)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مدخل إلى أشكال تطوّر نظريّة السنّة في العصر الحديث

اتسمت الحقبة الأخبارية بسيادة مفهوم اليقين في الاجتهاد الديني، تأسيساً على السنّة المحكية، فمن اليقين بالسند إلى أكثر من يقين بالدلالة، تكوّن اجتهاد ديني داخل نسق يقيني، مع تخفيف في درجة اليقينية كما تقدّم.

وقد شاهدنا في الفصل السابق كيف حمل الأصوليون على مشروع اليقين الأخباري، فحشدوا على مختلف الأصعدة كلّ ما أمكنهم أو كان في عدّتهم مما يسقط يقينية السنّة، كانت المعركة شديدة، لكنها ما انتهت إلا عن تشكيل واقع جديد بالغ الأهمية.

فبعد أن انتصر الأصولي على الأخباري استيقظ من هول المعركة على ركام من الظنون، لقد صاغت المعركة العقل الأصولي بمعايير الشك، لكن الشك لم يذهب بالأصولي حدّ الإفلاس واللاأبالية، إنما تمظهر عنده على شكل ظنون، رأى أنها غطت الكثير من مساحات عمله في الاجتهاد الديني.

انجلت الغبرة وبيد الأصولي عُدد من الظن، حمولة فرضت نفسها على اجتهاده حتى عصرنا الحاضر، وظهرت اتجاهات مختلفة اختلافاً نسبياً بين الأصوليين أنفسهم في درجة اليقين في الدين، وكم هي نسبتها؟

شيء يشبه ما حصل في الغرب، لكن بطريقة مختلفة، حتى بدت رسالة الاجتهاد والأخبار للبهبهاني (١٢٠٥هـ) أهمّ رسالة في تأسيس مدرسة الظن، بل لقد أعلنها صراحة في الرسالة نفسها بأن غالب طرق معرفة الأحكام في زماننا ظنية[1].

كان هذا هو الخط الأوّل لتحوّل دراسة موضوعة السنّة منذ الوحيد البهبهاني تقريباً وحتى العصر الحاضر، صارت السنّة المحكية في أغلبها جزءاً من الظن، أي أنها غدت تلقائياً محكومةً للنظام الفكري الذي أعاد الأصولي إنتاجه في موضوعة الظن بشكل عام، كان صدور الأحاديث من جهة ودلالات النصوص القرآنية والحديثية من جهة أخرى، أي: الصدور والظهور، أهم معلمين من معالم الظن في الاجتهاد الديني عند الأصولي، وفي

---

[1] البهبهاني، الرسائل الأصولية: ٢٨، وفيها رسالة الاجتهاد والأخبار؛ وله أيضاً: الفوائد الحائرية: ١١٨ ـ ١٢٥؛ وقد ذكر باقر الصدر في اقتصادنا: ٤١٧، أن الأحكام اليقينية قد لا تتجاوز اليوم الخمسة في المائة مما نجده في الموروث الفقهي كلّه.

هذا السياق صار موضوع فلسفة الظنون على تماس كبير بمسألة السنّة المحكية في العقل الشيعي، وهو ما يفرض علينا تناول هذا الموضوع هنا.

في السياق نفسه، كانت محاولة الأصولي عقلنة الظن، فالظن شاهد منطقي ناقص، لكنه عُدّتنا المتوفرة للإبحار داخل الوثائق الموروثة، وهذا ما يتطلّب جهداً بليغاً لعقلنة وتبرير وتفسير المشروع الشيعي للاعتماد على الظن، والاتكاء على سلسلة نصوص لا تعدو أن تكون محتملة، كيف يمكن بناء نظام فكري ديني على أساس الظنون؟! يجب أن لا نستهين بهذا التساؤل، فقد أرّق العقلاء الشيعة سنين طويلة.

ولكي يدخل العقل الشيعي سياق العقلنة هذه، كان مضطراً لاستخدام النطاق العقلي، فقد لاحظنا سابقاً أن الوحيد البهبهاني وأجيال مدرسته سلكوا سبلاً عقلانية لمواجهة الأحداث الفكرية الصاخبة التي عاشوها، فعندما يدخل الظهور الدلالي ـ وكذا الصدور الحديثي ـ إطار الظن فلن يكون بالإمكان تبرير الظن بالظن، إذاً، كان الأصولي مضطراً لتوظيف إمكانات أخرى خارج إطار النصوص ـ لأنها ظنية ـ فكانت النزعة العقلية والعقلانية ملاذه الوحيد، ساعد ذلك جوّ من النفوذ الفلسفي في الدراسات الشيعية منذ عصر الخوانساري (١٠٩٩هـ) صاحب مشارق الشموس. وبهذا تحوّل الدرس الشيعي في موضوع الظن، وبالتالي السنّة المحكية، إلى درس ذي طابع عقلي عقلاني، حتى وجدناه يفرط أحياناً في عقليته وتجريديته.

من هنا، وجدنا تركيزاً في هذه الحقبة على مسائل عقلية عقلانية، سنستعرضها قريباً، موضوع دليل الانسداد، والأدلّة العقلية المشادة على إثبات أخبار الآحاد، إلى جانب حجية الظنون أيضاً، وكذلك موضوع حجية الخبر مع الواسطة ذي الطابع العقلي الدقيق، وعلى المنوال نفسه موضوعة السيرة بقسميها العقلائي والمتشرّعي بوصفها نزوعاً نحو مداخل عقلانية... كلّها شواهد تؤكد الفرضية التي نتبناها، إلى جانب البحث العقلي في إجزاء الحكم الظاهري عن الظاهري وعن الواقعي أيضاً.

لهذا، سوف نستعرض ـ بإذن الله تعالى ـ في هذا الفصل جملة التطوّرات التي شهدتها نظرية السنّة عند الإمامية، مستبعدين فعلاً موضوعين هامين جداً في تكوين المشهد في القرون الثلاثة الأخيرة، وهما: ظنية السنّة، وحجية ظواهر القرآن، وذلك لأننا تحدّثنا ـ بتفصيل نسبي ـ عنهما سابقاً، فلا نعيد.

وفي رأينا، نلاحظ أن أبرز التطوّرات التي شهدتها نظرية السنة يتمثل في المحاور التالية:

المحور الأوّل: فلسفة اتباع الظنون، أو ما يسمّى عند الأصوليين بإمكان التعبد بالظن أحياناً، أو الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أحياناً أخرى.

المحور الثاني: المنحى العقلي في تشييد نظرية السنة المحكية الظنية، وذلك برصد البراهين المستجدّة، التي كوّنها العقل الشيعي لإثبات أخبار الآحاد وما شاكلها، والتي تعدّ في توسعها ظاهرة ملحوظة في درس السنّة. إضافة إلى مسألة حجية الخبر مع الواسطة.

المحور الثالث: الانسداد، وهو من أهم التطوّرات التي شهدتها الساحة الشيعية داخل مقولة الظن.

المحور الرابع: المنحى العقلاني في تكوين دعائم نظرية السنّة الظنية متمثلاً في معايير من نوع السيرة العقلائية، والسيرة المتشرّعية.

ونضع هذه المحاور الأربعة معاً في القسم الأوّل من هذا الفصل؛ كونها تشترك في النزعة العقلية العقلانية، كما أسميناها.

المحور الخامس: المشروع الرجالي والحديثي الجديد ابتداءً من مشروع التواتر، ونظرية الثقة والموثوق، مروراً بنظريتي الجبر والوهن، وصولاً إلى مشاريع أمثال البروجردي والخوئي.

وغيرها من الموضوعات التي سنطل عليها بإيجاز، لتكوين الصورة.

وعلى الصعيد الأخير، تنامى الدرس الحديثي والرجالي شيعياً في هذه الحقبة، وإن بنسبةٍ أقلّ من ظاهرة الفعل العقلي في نظرية السنّة، ولم يكن مظهر تنامي الحديث والرجال ـ بوصفها علوم السنّة الرئيسية ـ متبلوراً في كتب الحديث والدراية التي ألّفت في هذا الوقت، فأغلبها كان تكرارياً لا يضيف جديداً هاماً على نتاجات الشهيد الثاني ومن لحقه، وكانت أبرز النتاجات الحديثية المتأخرة مع المامقاني (١٣٥١هـ) في مقباس الهداية، وحسن الصدر (١٣٥٤هـ) في نهاية الدراية و...

ولسنا نهدف درس تطوّر علمي الحديث والرجال عند الشيعة، فلهذا شأن آخر، إنما نريد تلك العناصر في هذين الدرسين التي تساعدنا على تكوين الصورة الرئيسية لنظرية السنّة شيعياً في هذ الحقبة، وهي العناصر التي تتميز بسمتين:

الأولى: سمة التجديدية وخاصية القفزات النوعية التي تعطي هذه الحقبة خصوصياتها المميزة.

الثانية: سمة المفصلية في المحاور، فبعض المحاور حصلت فيه تجديدات لكنها لا تعدو أن تكون محدودة؛ نظراً لمحدودية المحور نفسه، ولهذا يهمنا جداً أن نأخذ المحور الأكثر حساسيةً لدراسته، بغية أن يعرّفنا على حال نظرية السنّة في معالمها الأساسية في الحقبة المتأخرة إلى يومنا هذا.

وقد وجدنا أن أبرز المحاور التي تستوعب هاتين السمتين هي:

أولاً: نظريتا الوثوق والوثاقة، وهما من أعمدة نظرية السنّة، حيث يتصل بهما أو

ينبثق عنهما مقول الجبر ومقول الوهن، مقولان من أكثر المقولات تأثيراً اليوم في تعامل الفكر الشيعي مع السنّة الشريفة.

ثانياً: نظرية التواتر التي شهدت تطوّراً هاماً مع بعض العلماء المتأخرين، وهي مفصل حسّاس في علم الدراية والحديث.

ثالثاً: نظرية اختلاف الحديث وتعارضه، وهي نظرية شهدت تطوّراً ملحوظاً في الحقبة المتأخرة، وأخضعت لقوننة مركّزة لم تكن عرفتها من قبل، كما حدثت فيها تطوّرات هامة يجدر المرور سريعاً عليها.

رابعاً: تطوّر الدرس الرجالي والحديثي الداخلي في الحقبة المتأخرة، وسوف نركز فيه على علاقة علم الرجال بتكوين تصورات أساسية في نظرية السنّة، ونصبّ اهتمامنا الرئيس على مدرستين تمثلان اليوم أهم مدارس السند في الفكر الشيعي، هما: مدرسة الخوئي، ومدرسة البروجردي.

والمحور الأخير ـ بشُعبه الأربع ـ سيكون عنوان القسم الثاني من هذا الفصل، كونه يشترك في رصد العلوم والنظريات الحديثية والرجالية وما يتصل بها داخل أصول الفقه من زاوية بنيوية.

وفي تمام نقاط هذا الفصل سيكون هدفنا ملاحقة الخيوط المنهجية المكوّنة لنظرية السنّة شيعياً، دون دخول في التفاصيل، كما تعوّدنا حتى الآن، كما نؤكد للقارئ أن هذا الفصل يمثل مع لاحقه فصلاً واحداً، لكننا أفردنا لكل واحد منهما عنواناً، حيث رصدنا في القسم الأول ـ وهو الفصل الخامس ـ تطوّرات نظرية السنّة في المدرسة الكلاسيكية الشيعية، أو داخل سياقات المؤسسة الدينية الرسمية، بشقيها التقليدي والإصلاحي (من الداخل)، فيما خصصنا القسم الثاني ـ وهو الفصل السادس ـ لرصد تطوّر نظرية السنّة في المدرسة النقدية الشيعية، والتي غالباً ما كانت على صدام مع المؤسسة الدينية الرسمية.

القسم الأول :

تطوّر نظرية السنّة
داخل السياق العقلي ـ العقلاني الجديد

المحور الأول

القراءة الفلسفية لاعتماد السنّة الظنية
رصد التطوّرات

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سبق أن أشرنا إلى أن المحقق الحلّي (٦٧٦هـ) نسب ـ في واحدة من أقدم النسب ـ إلى أبي جعفر بن قبة الرازي ـ صاحب كتاب «الإنصاف» في الإمامة ـ أدلّةً عقلية يمنع فيها عن اعتماد الظنون في الدين، بما فيه الجانب العملي والفقهي، وهو وإن كان بُحِثَ عند ابن قبة في أخبار الآحاد إلا أن الموضوع ـ وكما يرى الميرزا الإيرواني[1] ـ تعدّى سياق تولّد الإشكاليات الرازية إلى معضلة الظن عموماً.

ولطالما تعرّض علماء الشيعة لهذا الموضوع، لكن باختصار نسبي، إلا أن القرون الثلاثة الأخيرة شهدت تنامياً مطرداً للبحث في هذه المسألة، والمعروف المشهور ـ كما قيل ـ ذهاب الإمامية إلى الإمكان مقابل ابن قبة وبعض آخر[2].

وسنعرض هنا أبرز الإشكاليات التي طرحها ابن قبة لننظر كيف دخل العقل الشيعي في سياق فلسفي بحت لمواجهة معضل الاعتماد على الظن، وأبرزه ـ كما أشرنا ـ الظهورات الدلالية وأخبار الآحاد.

---

[1] ـ الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٣٧.

[2] ـ راجع: العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٥٥، حيث ذهب إلى عدم الخلاف في هذا الأمر؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ٤٠؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٣٧.

التنشيط المتسارع لإشكاليات ابن قبة الرازي

الإشكالية الأولى: لا شك في أنّ لله تعالى حكماً في الواقع، سواء عرفه الناس أم جهلوه، فالحرمة عنده ثابتة للخمر مثلاً، عرف زيد أن الله حرّمها أو لم يعرف ذلك، ووفقاً لهذا المبدأ يقال: لو جاءت رواية آحادية ونصّت على حلية الخمر مثلاً وكانت صحيحة السند، ولم يصلنا الدليل الدال على حرمة الخمر، فهل يكون هذا الخبر الظني حجةً أم لا؟

فإن لم يكن حجةً فهذا هو المطلوب، أما إذا كان حجةً فهذا يعني أن الله حرّم الخمر، لكنه الآن ـ بإعطائه الاعتبار لهذا الخبر ـ قد أحلّها، ما يلزم منه اجتماع حكمين متضادين هما: الحرمة والجواز، كيف يمكن أن يحرم الله الخمر ثم يجيز لي الاعتماد على رواية تجوّزه؟!

هذا إذا كان الخبر غير مطابقٍ للواقع، أما إذا كان مطابقاً، فمعنى ذلك وجود حكم واقعي بحرمة الخمر، وحكم آخر ظاهري ـ نتج عن إعطاء الحجية لخبر الواحد ـ بالحرمة أيضاً، ومعناه اجتماع حرمتين على موضوع واحد، وهو من نوع ما يسمى في المنطق باجتماع المثلين، وهو محال عقلاً.

وخلاصة هذه الإشكالية التي تسمّى بشبهة التضاد، أن الظن من خبر الواحد مثلاً إن طابق الواقع لزم اجتماع المثلين وإلا فالضدين.

الإشكالية الثانية: وهي التي تسمّى أحياناً بشبهة نقض الغرض، ومحصلها أن صلاة الفجر إذا كانت واجبةً مثلاً، ثم جاء خبر واحد يفيد عدم وجوبها، فالقول بحجيته ـ حال عدم العلم بالواقع ـ معناه أن المولى نقض غرضه، فغرضه تحصيل العبد للمصلحة الموجودة في صلاة الفجر، ومع ذلك سمح له بالعمل بالآحاد التي ترى عدم وجوب هذه الصلاة أو لعلّها ترى أحياناً حرمتها، فيكون قد فوّت ـ بتجويزه العمل بالآحاد ـ على العبد مصلحةً ملزمةً، والعكس صحيح، فلو فرضنا أن الله حرّم شرب النبيذ، ثم أجاز الاعتماد على أخبار الآحاد، ودلّت الآحاد على جواز شرب النبيذ؛ ألا يكون تجويز الاعتماد عليها تغريراً بالعبد وإيقاعاً له في المفسدة؟!

ومن الواضح أن الإشكالية الأولى تتحدّث عن تضادّ واقعي، ينتمي إدراكه إلى العقل النظري، أما الثانية فتتحدّث عن قبح في الفعل، أي يقبح على الله تعالى نقض غرضه بمقتضى حكمته، وهذا ما ينتمي ـ لا أقل في المرحلة الأولى ـ إلى العقل العملي(١).

١ـ راجع شبهات ابن قبة وغيرها من إشكاليات هذا الباب: الإصفهاني، الفصول الغروية: ٢٧١؛ والقمي، القوانين المحكمة ٢: ٤١٦ ـ ٤١٧؛ وداماد، المحاضرات ٢: ٨٧؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٠٦ ـ ١٠٧، ومصباح الأصول٢: ٩١ ـ ٩٢؛ والهداية في الأصول ٣: ٩٧؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣:

وقد حاول العلماء الشيعة في الحقبة المتأخرة أن يحلّو هذين المعضلين إلى جانب بعض المشكلات الأخرى على الخط نفسه، وقد أدّت حلولهم إلى ظهور نظريات تهدف لتقديم تفسير فلسفي للاعتماد على الظن في الدين، ونحاول هنا رصد أبرز النظريات التي شهدتها الساحة الشيعية على هذا الخط، لفهم البناء النظري التحتي المؤسّس حديثاً أو المفعّل كذلك لشرعنة نظرية السنّة المحكية الظنية.

وقبل أن نشرع في الحديث حول هذا الموضوع، يهمنا شرح بعض المصطلحات الخاصة بهذا الفصل جداً، ولذا لم ندرجها في المدخل الاصطلاحي الذي عقدناه لهذا الكتاب، فإننا لا نهدف هنا سوى التعريف بالمشهد في الوسط الشيعي لا الدخول في تفاصيله، مما يحتاج إلى دراسة مستقلّة، كما يعنينا تعريف غير المتخصّص في أحوال الفقه الشيعي بالوضع أيضاً، آملين منه أن يتحمّل بعض الشيء طبيعة تعقيد البحث هنا.

مصطلحات مدخلية

١ ـ **الحجية:** مصطلح أصولي يراد منه ـ بالمعنى الأولي العام ـ الاعتبار والقيمة، فإذا قلت: خبر الواحد حجة، فمعنى ذلك أنه معتبر وذو قيمة في الاجتهاد، ومعنى اعتباره ـ من الناحية العملية على الأقل ـ أنك إذا عملت على وفقه وكان مطابقاً للواقع تكون وظيفته أنه نجّز عليك الواقع، والتنجيز مصطلح أصولي يعني الإدخال في العهدة، وتحميل المسؤولية، أما إذا لم يصب الخبر الواقع فإن عملك على وفقه يعذرك، فبإمكانك أن تقول لمولاك: أنا عملت على الطريق الذي كان حجة، لكنه لم يصب الواقع، فأنا معذور، وهذا هو الشق الثاني للحجية ألا وهو التعذير، وبهذا يكون معنى الحجية باختصار: التنجيز على تقدير الإصابة، والعذر على تقدير الخطأ.

ويجب أن نقول: إن علم الأصول فيه تحليلات معمقة جداً لمفهوم الحجية نشير خلال النظريات اللاحقة إلى بعضها، كما من الضروري الإشارة إلى أن هذا المفهوم

٨٩، ٩٩ ـ ١٠٠؛ وحواشي المشكيني على الكفاية ٣: ١٥٦ ـ ١٥٧؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ٥٧ ـ ٥٩؛ وله أيضاً: الأصول (٢): ٨٥؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ١٨٨ ـ ١٨٩؛ ومباحث الأصول ٢: ٢٥؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٣ ـ ٢٤؛ والخميني، تنقيح الأصول ٣: ٧٩، ٨٢، ٨٣، وتهذيب الأصول ٢: ٣٦٧ ـ ٣٦٨؛ والبروجردي، لمحات الأصول: ٤٦١، ٤٦٢؛ ونهاية الأصول: ٤٣٨ ـ ٤٤٠؛ وتقريرات في أصول الفقه: ٢٣٢ ـ ٢٣٣؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٩٢ ـ ٩٣؛ وناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٢٩٨ ـ ٢٩٩؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ٦٢، ٦٥؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٤٤٠ ـ ٤٤١؛ والميرزا الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٣٧؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣١٨ ـ ٣١٩؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٦٤٩ ـ ٦٥١؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ٢٤؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ٨٠، ٨١؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٤٦٧، ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

للحجية مفهوم أصولي لا منطقي، أي أنه ينتمي إلى دائرة العقل العملي في العذر وتحميل المسؤولية، لا إلى دائرة العقل النظري في اكتشاف الحقيقة، ولهذا كانت الحجية في دائرة العقل النظري منتمية إلى علم المنطق، أي الوسيلة والمعبر المنطقي الذي يبلغ يقيناً موضوعياً بالواقع، بعيداً عن مفاهيم العلاقة بين العبد ومولاه[1].

٢ ـ **الحكم الظاهري والواقعي:** يقصد بالحكم الواقعي في الاصطلاح الأصولي الشيعي ذاك الحكم الإلهي الحقيقي الذي أصدره المولى واقعاً، ودوّن في اللوح المحفوظ كما يقال، سواء عرفه الناس أم لم يعرفوه، وهذا الحكم قد تصيبه اجتهاداتنا وقد تخطئه، ولهذا كانت الإمامية من المخطئة لا المصوّبة.

أما الحكم الظاهري فثمة تعدّد في استعمالاته، لكن المعنى المبسّط له هو الحكم الذي يجعله المولى على الناس حينما لا يعرفون الحكم الواقعي، فالله سبحانه حرّم ـ مثلاً ـ شرب النبيذ واقعاً، لكن زيداً من الناس بعد البحث والفحص لم يصل إلى هذا التحريم، ففي هذه الحالة ثمة مبدأ مستقى ـ لا أقلّ على بعض النظريات الأصولية ـ من قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ الإسراء: ١٥، ألا وهو مبدأ البراءة الشرعية، ويعني هذا المبدأ الإلهي أن الناس لا تؤاخذ ولا تعذب على حكم شرعي تركت العمل به، إذا كانت جاهلةً به، بعدما فحصت عنه ولم تعثر عليه في المصادر الدينية بحسب ما أوتيت من اجتهاد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

هذا المبدأ الذي نسميه بأصالة البراءة يعطينا حكماً ظاهرياً، فتكون النتيجة أنه يمكن أن أتناول النبيذ ما دمت جاهلاً بحرمة شربه.

إذن، فأحد الفروق الرئيسية بين الحكم الواقعي والظاهري أن الأول لا يفترض في حالة الشك بالواقع، فيما يفترض وجود الثاني عندما يشك الإنسان بالواقع ولا يبلغه أو يناله[2].

والنظريات التي سوف نستعرضها ـ باختصار ـ عما قريب تسعى للتوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي، أي التوفيق ـ عملياً ـ بين حرمة شرب النبيذ واقعاً وجواز شربه ظاهراً؛ إذ معضلات ابن قبة تركّزت على هذا الاختلاف بين الحكمين.

٣ ـ **الأمارات والأصول:** ثمة جدل أصولي مركّز حول الفوارق الأساسية بين هذين المصطلحين، لكننا سوف نقدّم التفسير الشائع البسيط غير المعقد لهما.

---

[1] راجع حول الحجية: الإمام الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٠٦، وتهذيب الأصول ٢: ٤٠١؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ١٢٥ ـ ١٢٩؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٧؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ١٨ ـ ١٩؛ والخوئي، الهداية في الأصول ٢: ٨ ـ ٩؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٤٤٩ ـ ٤٥١، ٥٠١ ـ ٥٠٣.

[2] راجع: الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٨، والحلقة الثالثة ١: ٢١، وغيرها.

تعني الأمارة في اللغة العلامة، ويقصد الأصولي بها الطريق أو السبيل الذي يحتوي درجة من كشف الواقع، فاليقين الذي يحصل للإنسان بوجود حيوان خلف الجدار يعدّ طريقاً للوصول إلى الواقع، ويمكن أن نسميه كاشفاً عنه، حاكياً، دالاً مرشداً، ما شئت فعبّر، لكن اليقين لا يسمّى في الاصطلاح الأصولي عادةً بالأمارة، بل يختصّ هذا الاسم بتلك الطرق الظنية الكاشفة كشفاً ناقصاً عن الواقع لا تاماً كاليقين، مثل الظن والشك والاحتمال، إذاً، فالأمارة كل طريق يحتوي درجةً من الكشف عن الواقع، بيد أنها غير تامّة.

أما كلمة الأصل فتطلق على ما لا يكون حجةً لأجل كشفه عن الواقع، بل لأجل كونه معياراً لوظيفة عملية يقوم بها العبد عندما يفقد الأدلّة اليقينية والأماراتية، مثل أصالة البراءة التي تحدّثنا عنها قبل قليل، فالآية القرآنية لا تعطينا المبدأ الذي يساعدنا على كشف الواقع، بل تعطينا مخلصاً عملياً في نطاق الجهل بالواقع التي نتخبط فيه.

ويسمّى النوع الأول ـ أي الأمارات ـ بالأدلّة المحرزة، فيما يسمّى النوع الثاني بالأدلّة العملية أو الأصول العملية، وثمّة تسمية قديمة تعود إل الوحيد البهبهاني، حيث أطلق على الأمارات ـ وفقاً لتعريفاته للفقه والاجتهاد ـ اسم الأدلّة الاجتهادية، وعلى الأصول: الأدلّة الفقاهتية[1].

وهناك بحوث أصولية موسعة حول أنواع الأصول العملية، وحول نوع العلاقات التي تربط الأمارات بالأصول، ويعدّ هذا التقسيم الثنائي للأدلّة ـ كما يعتقد باقر الصدر[2] ـ من ميزات الفقه الشيعي، سيما بعد الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، وبالأخص بعد الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ).

٤ ـ **الحجية الذاتية والجعلية:** يُقصد بالحجية الذاتية، الحجية التي تثبت لطريقٍ بذاته، دون أن يقوم مشرّع أو معتبرٍ بإضفائها عليه، والأنموذج الذي يقدّمه أصول الفقه لهذا الطريق هو اليقين، فعلماء الأصول ـ فيما هو المعروف بينهم على الأقل ـ يعتقدون أن الحجية الثابتة لليقين ذاتية، لا يعطيه إياها أحد، كما لا يسلبها منه أحد، لهذا قالوا بنظرية استحالة سلب المنجزية عن القطع أي اليقين.

إذن، فاليقين غير محتاج إلى من يعطيه اعتباره وفق قواعد العقل العملي، فهو بنفسه يملكه، كما لا يمكن لأحد سلبه هذا الاعتبار الذي نسميه الحجية بفرعيها: التنجيز والتعذير.

---

[1] ـ راجع، الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٣٢ ـ ٣٣، و٢: ١١ ـ ١٢؛ وانظر: صنقور علي، المعجم الأصولي: ٢٠٤ ـ ٢٠٧؛ ٢٤٥ ـ ٢٤٦، ٥٩٥ ـ ٥٩٦.

[2] ـ محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٣: ١٩ ـ ٢٣؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ٩ ـ ١١.

أما الحجية الجعلية أو المجعولة فهي التي تخضع ليد الوضع والرفع، إذ يرى علماء أصول الفقه الشيعي أن الظنون برمتها ـ فضلاً عما هو دونها كالاحتمال الوهمي ـ لا تملك في حدّ نفسها أيّ اعتبار أو حجية، فإذا قام ظن على إلزام (واجب أو حرام) فهو لا ينجز، وإذا قام على ترخيص فهو لا يعذر، إلا أن الذي يحصل أن الحجية تعطى من جانب الله أو العقلاء لسبيل ظني نتيجة اعتبارٍ ما، فالله هو الذي يقول: إن هذا الظن حجة، يعذر وينجز، وإلا فلا قيمة له، ومعنى هذا الكلام أن الظنون ـ ومنها أخبار الآحاد ـ لا تملك قوّةً اعتبارية إطلاقاً من حيث ذاتها، فلو بقينا معها لا نخرج بأيّ نتيجة تنظم علاقتنا بالله سبحانه، والمطلوب أن يحصل اعتبار تشريعي للظن حتى يغدو وسيلة تنجيز وتعذير في علاقة المولى بالعبد، وعليه، فالمطلوب في الظنون البحث دائماً عن هذا الاعتبار وتفسيره، فإذا عثرنا على اعتبار تشريعي يمنح الخبر الواحد قيمةً ـ كآية النبأ مثلاً ـ صار الظن الآحادي حجةً، وإلا لم يكن له دور أو قيمة[1]. وهذا هو معنى ما يقوله الأصولي من أن الأصل ـ أي المبدأ الأولي ـ في غير اليقين عدم الحجية، ولهذا استنتجوا القاعدة القائلة: إن كل شيء شككت في حجيته وعدم حجيته فالأصل فيه عدم الحجية، لا يُحاد عنه إلا بدليل يثبت الحجية[2]، ولهذا كان أصول الفقه الإسلامي لاهثاً وراء أدلّة

---

[1] راجع حول الحجية الذاتية والجعلية: الخراساني، كفاية الأصول: ٣١٧؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٨٨ ـ ٨٩؛ والهداية في الأصول ٣: ٩٤ ـ ٩٥؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٠٣ ـ ١٠٤؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ٤٧؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ١٨٥ ـ ١٨٨؛ ومباحث الأصول ٢: ١٩ ـ ٢١؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٤٩ ـ ٥٤؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٣٧؛ وناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٢٩٥ ـ ٢٩٦؛ وأبي الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٤٦٤ ـ ٤٦٥؛ ومحقق داماد، المحاضرات ٢: ٨٥.

[2] حول أصالة عدم الحجية راجع: النراقي، عوائد الأيام: ٣٥٦؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ١٥٧ ـ ١٦٢؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٢٢ ـ٣٢٣؛ ودرر الفوائد: ٧٧ ـ ٨٢؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ٤٩ ـ ٥٣؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ١٨٦ ـ ١٩٦؛ والبروجردي، الحاشية على الكفاية ٢: ٦٦ ـ ٦٨؛ ونهاية الأصول: ٤٦٣ ـ ٤٦٤؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١١٩ ـ ١٣٢؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١١١ ـ ١١٣؛ والهداية في الأصول ٣: ١١٧ ـ ١٢٧؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٢٢ ـ ١٢٦؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ٨٠ ـ ٨٥؛ ومقالات الأصول ٢: ٥٣ ـ ٥٦؛ والأصول (٢): ١٢٦ ـ ١٤٠؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٢١ ـ ٢٣٢؛ ومباحث الأصول ٢: ٧١ ـ ٩١؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٦٧ ـ ٧٠؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٠١ ـ ٤١٢؛ وتنقيح الأصول ٣: ١١٥ ـ ١٢٣؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٤٦؛ ومحمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية: ٢٠٢ ـ ٢٠٥؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ٧٠ ـ ٧٢؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٤٣٤ ـ ٤٣٦، ٤٧٥ ـ ٤٨٣؛ والكلبايكاني، إفاضة العوائد ٢: ٥٣، وناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٣١٦ ـ ٣٢٢؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٣٢٨ ـ ٣٢٩؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ٤٠ ـ ٤٤؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٤٧٣ ـ ٤٧٤؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٠٥ ـ ١٠٧؛ ومحقق داماد، المحاضرات ٢: ٩٢ ـ ٩٣.

حجية الآحاد ونحوها، لأن عدم هذه الأدلّة سيصيّرها - أي الآحاد - بلا قيمة، على خلاف الحال في اليقين، فإن الأصولي وإن بحث هذا الموضوع في القرنين الأخيرين إلا أنه جاء ضمن سياق تفريعات معينة، وإلا فمبدأ حجية اليقين مما لا شأن للأصولي به ولا نقاش له فيه، وإنما هو معرفي فلسفي من شأن الابستمولوجيا والمعرفيات، أو فلسفي عملي من بدهيات العقل العملي.

٥ ـ **الثبوت والإثبات:** يُقصد بهذين المصطلحين اللذين أوردتهما هنا لصلتهما بالبحث، ما يشبه - أحياناً - المقصود من اصطلاحي: الإمكان والوقوع في الفلسفة، فحينما يتحدّث الأصولي عن مقام الثبوت لشيء فإنه يتحدّث عما هو في حدّ نفسه وفي مقام ذاته، بعيداً عن ثبوته لنا أو عدم ثبوته لنا، فيقولون: الحكم في مقام الثبوت كذا وكذا، أي بعيداً عن علاقاته بحالات الكشف والاكتشاف والإبراز والإبداء و... أما مقام الإثبات فيعني الصورة الانكشافية للشيء في أفق العقل أو في أفق الإظهار.

وثمة استخدامات متداخلة لهذين المصطلحين، لكن المؤكّد أن مقام الثبوت أسبق عندهم من مقام الإثبات، تماماً كالإمكان والوقوع، ففي البداية يكون إمكان الشيء في مقابل استحالته، وعلى ضوء إمكان وقوعه يقع، وما لم يكن فيه طاقة الإمكان لا يمكن أن يقع، وهذا معناه أننا لكي ندرس وقوع شيء نشك في وقوعه، يفترض بنا البحث عن إمكان وقوعه، فإذا استحال وقوعه فلا معنى للبحث بعد ذلك عن واقع وقوعه، أما إذا أمكن وقوعه، فننتقل إلى مرحلة البحث عن أنه وقع أم لا؟

وهكذا الحال في الثبوت والإثبات عند الأصولي، فإذا كان أمرٌ ما مستحيلاً في ذاته ومقام ثبوته، فلا معنى للبحث عن تلك الأدلّة التي تدّعي وقوعه، إذ ستغدو عديمة الجدوى ما دام مستحيل الوقوع، أما إذا أمكن وقوعه فننتقل إلى دراسة هذه الأدلة لنرى هل بعد إمكان وقوعه قد وقع أم لم يقع؟

والقراءة الفلسفية للظن عند علماء أصول الفقه الشيعي قراءة في عالم الثبوت، أي إن ابن قبة الرازي يرى استحالة التعبد بالظن وبخبر الواحد؛ إذاً فلا معنى عنده للبحث في آية النبأ، أما علماء الأصول الساعون لفلسفة مقولة الظن فإنهم يريدون فقط - أي في الحدّ الأدنى - إثبات إمكان التعبد وعدم استحالته، لكي ينفتح المجال بعد ذلك لدراسة أدلّة خبر الواحد(١).

وبهذا تظهر خطورة هذا الموضوع، ذلك أنه ينسف شرعية البحث في كل الظنون وأدلّتها، إذا لم يتم تجاوزه، والنظريات التي سنعرضها قريباً يكفيها أن تقدّم تفسيراً

١ـ لمزيد من الاطلاع، راجع: العراقي، الأصول (٢): ٨٤.

معقولاً ومنطقياً ـ بعيداً عن أشكال الاستحالة ـ لكي نتجاوز العقبة، حتى لو لم تتمكّن من البرهنة على صحّة الفرضيات الإمكانية التي تعرضها.

النظريات الفلسفية في تأسيس مقولة الظن وشرعنتها

وقد كثرت هذه المحاولات، بيد أننا نشير إلى أبرزها وهي:

النظرية الأولى: نظرية المصلحة السلوكية

أبرز وجوه المنظرين لهذه النظرية كان الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) سيما في كتابه «فرائد الأصول» المعروف باسم كتاب الرسائل، فقد ذهب الأنصاري إلى القول بأن روح جعل الحجية والاعتبار للظنون راجعة إلى وجود مصلحة سلوكية، ومعنى هذا الكلام أن الأمارة أو الطريق الظني كخبر الواحد عندما يخبرني بضرورة الإتيان بصلاة الظهر يوم الجمعة عصر الغيبة، لا بصلاة الجمعة، وتكون صلاة الجمعة في هذا الوقت هي الواجبة واقعاً، لا يورّطني في محذور التضاد أو غيره؛ وذلك أن قيام الأمارة على صلاة الظهر يجعل سلوك العبد انسجاماً معها واتباعاً لها ذا مصلحة، أي أن هناك مصلحة في اتباعك للأمارات والظنون، فنفس هذا الاتباع وذاك الانقياد لأخبار الآحاد يشتمل على مصلحة حقيقية، والذي يحصل أن هذه المصلحة في سلوك طريق الأمارة تَجْبُر تلك المصلحة التي فاتت على العبد بترك صلاة الجمعة الواجبة واقعاً، ومعنى ذلك أنه لم ينقض المولى غرضه، ذلك أن جبران المصالح يرفع المشكلة، فالمهم حصول المصلحة في هذا الوقت، وقد تحقق ما يوازيها أو يقاربها، وهكذا لم نعد نجد تضاداً في الأحكام، ذلك أن الحكم الواقعي منصبّ على صلاة الجمعة، فيما الحكم الظاهري المؤدي إلى لزوم اتباع الطرق الظنية، أي حجية خبر الواحد، لم يتعلّق بوجوب صلاة الظهر أي أنه لم ينشئ وجوباً ولم يلغ آخر، كل ما في الأمر أن نفس اتباع المكلّف للأمارات ـ لا الفعل الذي طلبته الأمارة منك ـ قد جبر مصلحةً فائتة في الواقع، إذاً فلا تضادّ ولا نقض غرض ولا غير ذلك(١).

١ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٤٤ ـ ٤٧؛ وأيده فيها ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٣١٠ ـ ٣١١؛ وراجع شرح النظرية عند: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٩٦؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٩٥ ـ ٩٧؛ والصدر، مباحث الأصول ٢: ٦٧ ـ ٦٩؛ وقد اعتبر السيد الخوئي المصلحة السلوكية نظريةً معقولةً لا نافي لها، وإن لم يقم دليل عليها، فراجع له: دراسات في علم الأصول ٣: ١١١؛ وانظر أيضاً: المظفر، أصول الفقه ٢: ٤٤ ـ ٤٦.

كانت هذه ـ باختصار ـ نظرية الأنصاري التي تحوّلت فيما بعد إلى مسرح للجدل والنقاش، فقد رفضها كثيرون وسجلوا عليها ملاحظاتهم، ونكتفي هنا بملاحظة واحدة، من باب الإشارة فقط إلى طبيعة تناول الموضوع في الفكر الشيعي، وهي الملاحظة التي سجّلها الإمام الخميني ـ وربما أخذها من أستاذه البروجردي ـ واعتنى بفكرتها الرئيسية في مجمل دراساته، حيث اعتبر أن الطرق الظنية كخبر الواحد ليست مقولات مؤسّسة من جانب المشرّع، بحيث لولا تشريعه لم يكن لها من وجود في الحياة الإنسانية، حتى يقال: إن جعله وتشريعه وتأسيسه لها كان معناه أن السلوك على وفقها فيه مصلحة تجبر ما فات من التشريعات الواقعية، بل هي مقولات عقلائية بحتة، أي أن اعتماد الظهورات الدلالية، وكذا أخبار الثقات شيء موجود عند العقلاء مستحكم في حياتهم، مجرّب معمول به من قبلهم، غاية الأمر أن الله سبحانه قد أجاز لهم استعمال هذه السبل في دينه ومعرفة أحكامه، ومعنى هذا الكلام أنّ الطرق الظنية لا يعني اتباعها في الدين مفهوماً غير مفهوم تطبيقها في الحياة العقلائية العامة، وإذا رجعنا إلى حياة العقلاء للاحظنا أنهم يتبعون مثل هذه الطرق لا لأن اتباعها والسلوك على وفقها فيه مصلحة جابرة لما فات في الواقع، بل لمجرد كونها سبلاً منطقية متوفرة للوصول إلى الواقع، وبين الأمرين بون شاسع، فنظرية المصلحة السلوكية لم تأخذ بعين الاعتبار إمضائية الشارع لهذه الطرق، بل وكأنها افترضت تأسيسه لها⁽١⁾.

بل يذهب مثل العلامة الطباطبائي إلى أن أخبار الآحاد ونحوها علومٌ عند العقلاء، ولذا لو سألت شخصاً كيف اعتمد ومن أين علم بالأمر الفلاني؟ فإنه يجيبك بأن زيداً من الناس أخبره⁽٢⁾، لكن هذا الكلام ـ من وجهة نظري ـ من شأنه أن ينسف السيرة العقلائية، وهي أحد أهم أدلة خبر الواحد، وسيأتي ما يشير إلى ذلك.

وهناك ملاحظات أخرى ناقدة أيضاً فلتراجع⁽٣⁾.

١ـ الخميني: أنوار الهداية ١: ١٩٤؛ وتهذيب الأصول ٢: ٣٧٢؛ وكتاب الطهارة ٤: ٢٦٧؛ وتنقيح الأصول ٣: ٩٠؛ والبيع ٣: ٣١٣؛ نعم الإمام الخميني لا يمنع عن أصل وجود مصلحة غالبة في الأمارات لكنها ليست المصلحة السلوكية، فراجع: أنوار الهداية ١: ١٩٢؛ وانظر: الشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٦٩؛ والبروجردي، نهاية التقرير ١: ٣١٥؛ وتقريرات في أصول الفقه: ٢٧٨.

٢ـ محمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية: ١٩١.

٣ـ راجع على سبيل المثال، الميرزا الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٢٨؛ والبروجردي، نهاية الأصول: ٤٤٦.

النظرية الثانية: نظرية العلمية والطريقية

اشتهرت هذه النظرية معلماً من المعالم المميزة لمدرسة الميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ)، وقد كان لها دور كبير وتطبيقات واسعة عند هذه المدرسة في مختلف ثنايا أصول الفقه مع تطبيقاته الفقهية.

وتعني نظرية الطريقية التي تهدف شرعنة الاعتماد على الظن في الدين، والتي يعبّر عنها بنظرية العلمية والكاشفية، وقد تسمّى بنظرية متمّم الكشف.. تعني أن السبل الظنية فيها درجة عالية من احتمال إصابة الواقع، أي أنك عندما تحصل على خبر واحد، فإن احتمال إصابة مفاد هذا الخبر للحقيقة التشريعية يساوي مثلاً السبعين في المائة، والشيء الذي تفتقده هو الثلاثون في المائة الباقية، والتي لو انضمت الى السبعين لحصل عندك يقين أو ما نسميه الكشف التام، فالسبعون بحاجة إلى ثلاثين لكي يتمّ كشفها، والذي يحصل عندما يعطي الله سبحانه القيمة والحجية للطريق الظني ـ كخبر الواحد ذي السبعين في المائة من قوّة الاحتمال ـ أنه يعتبر الثلاثين الناقصة كأنها موجودة، وهذا الاعتبار لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً، أي أنه لا يجعل الظن يقيناً حقيقةً وفي نفس العبد وقرارة ذاته، بل يبقى الظن ظناً، غايته أن الذي حصل إضافة اعتبار تشريعي جعلي مصطنع، بحيث ينزّل المولى السبعين في المائة منزلة المائة في المائة، أي يعتبر الظن الناتج عن خبر الواحد يقيناً، أي يتمّم كشفه، لكن لا حقيقةً، وإنما اعتباراً وتعبداً وجعلاً وتنزيلاً و... ما شئت فعبّر[1].

وبهذا يحصل عندنا نوعان من اليقين ومن العلم: أحدهما: العلم أو اليقين الوجداني الحقيقي، وهو الذي يقع في نفس الإنسان تامّ الكشف واقعاً، ودرجته الاحتمالية الحقيقية هي المائة في المائة، وثانيهما: العلم أو اليقين التعبدي أو الاعتباري أو الجعلي، وهو الذي يكون ظناً في واقعه، غير أنه يعتبر ـ تشريعاً ـ بمثابة اليقين، وتترتب عليه آثار اليقين، ويتعامل معه ـ تشريعاً وقانوناً ـ معاملة اليقين.

ولهذا سمّيت هذه النظرية عندهم بمسلك جعل العلمية والطريقية والكاشفية؛ لأنها تجعل العلم جعلاً، وتعتبره اعتباره، وتتمّم الكشف قانوناً، لا حقيقةً ولا واقعاً.

وبهذه النظرية افترضت مدرسة النائيني أنها حلّت المعضلات السابقة مما أثاره ابن قبة وغيره، فالله لم يجعل حكماً ثانياً عندما اعتبر خبر الواحد حجة حتى نقول: إنه

---

[1] ـ يجب أن أشير إلى وجود تدقيقات بالغة في أصول الفقه الشيعي في عالم المصطلح، فالاعتبار والتنزيل وما شابه ذلك مصطلحات يوجد فروق بينها، لكننا لا نريد الخوض في تعقيدات تشوّش ذهن القارئ، فليلحظ ذلك جيداً.

جعل المتضادين والمتماثلين وهكذا، كل ما في الأمر أنه منح الإنسان ـ اعتباراً ـ سبيلاً يقينياً جديداً قد يخطئ وقد يصيب(١).

وبهذا تتمّ فلسفة الظنون في الدين، وفق نظم تتسم في أصول الفقه بشيء من التعقيد.

لكن هذه النظرية كسابقتها، تناولتها أيدي النقد والمساءلة، فسجلت عليها اعتراضات، نوجز أنموذجاً منها كما وعدنا:

الاعتراض الأوّل: وهو الاعتراض الذي سجّله الشهيد محمد باقر الصدر، حيث ذهب إلى أن هذا الكلام برمّته إنما هو تعديل في صياغة الحكم الذي يصدره المولى، فالمشكلة لا تكمن في الصياغة والاعتبار، إنما في الحقيقة والمبدأ، فهذا الحكم الظاهري إن كانت مبادؤه ومصالحه كامنةً في فعل العبد عاد التنافي، كيفما كانت صيغة اعتباره، وإن لم تكن مبادؤه ناشئةً من فعل المكلّف الذي تعلّق به الحكم الواقعي زالت المشكلة مهما افترضنا الصياغة الجعلية(٢).

وقد اعترض الخميني أيضاً على هذه النظرية كما اعترض على نظرية المصلحة السلوكية، فراجع(٣).

الاعتراض الثاني: ما سجّله الشيخ المعاصر ناصر مكارم الشيرازي من أن اليقين أمر تكويني لا يقبل الجعل والاعتبار التشريعي، فلا يمكن للمشرع أن يجعل ما ليس بيقينٍ يقيناً، فما معنى اعتبار الظن علماً سوى الإلزام بالعمل على وفق الظن وأخبار الآحاد مثلاً، والإلزام حكم تكليفي، فكيف يمكن أن يلزمني المولى بصلاة الظهر التي دلّ على وجوبها خبر الواحد، والحال أن الواجب هو الجمعة واقعاً، فيجتمع الضدّان(٤).

النظرية الثالثة: نظرية التنجيز والتعذير

تعرف هذه النظرية بنسبتها إلى الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ)، الأصولي الشيعي البارز في القرن الرابع عشر الهجري، يذهب الخراساني إلى أن جعل الاعتبار والحجية للظن كخبر الواحد لا يعني تأسيس حكم إطلاقاً حتى يكون هذا الحكم مضاداً أو مماثلاً للحكم الواقعي، فإذا دلّ خبر الواحد على وجوب صلاة الظهر يوم

---

[١] ـ راجع: النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٠٥ ـ ١١٠؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٠٤ ـ ١٠٦؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٧١٣ ـ ٧١٤.

[٢] ـ الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٥ ـ ٢٦.

[٣] ـ الخميني، تهذيب الأصول ٢: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

[٤] ـ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

الجمعة وأعطى المولى سبحانه الحجية لهذا الخبر فلا يعني ذلك أنه شرّع حكماً تكليفياً جديداً وهو وجوب صلاة الظهر، حتى نقول: إنه ينافي وجوب الجمعة، بعدما أحرزنا باليقين أنه لا فريضة يوم الجمعة ظهراً إلا واحدة: إما الظهر أو الجمعة.

إذن، ماذا يعني جعل الحجية للظن؟

الجواب ـ عند الخراساني ـ : إنه يعني أن هذه الرواية الظنية مثلاً إذا طابقت الواقع فلا تؤسّس حكماً جديداً، بل يتنجّز عين ذلك الحكم الواقعي، أي تُدخله في ذمّة العبد، فيصبح مؤاخذاً على تقدير عدم الإتيان به، أما إذا لم تطابق هذه الروايةُ الواقعَ فإنها أيضاً لا تؤسّس حكماً تكليفياً جديداً، بل تعذرك على تركك الواقع، لأن المفروض أنك عملت وفق الرواية، وهذا العمل أفضى ـ تلقائياً ـ إلى تركك الواقع، فتكون حجية الرواية بمعنى هذه الجملة: أيها العبد! أنت معذور في تركك الواقع ما دمت اعتمدت على الخبر الحجة.

وهذا معناه أن الحجية المجعولة لا تعني إلا التنجيز على تقدير إصابة الواقع، والعذر على تقدير عدم إصابته، وليس هناك أي دلالة أخرى، وما دفع المولى لإعطاء الحجية للخبر مثلاً هو طريقيته، وأنه ـ أي الخبر ـ السبيل الاحتمالي الأفضل المتوفر للعبد للوصول إلى الواقع بعد فقده اليقين به[1].

وقد سجلت على هذه النظرية ملاحظات أبرزها

الملاحظة الأولى: ما ذكره السيد محسن الحكيم غيره من أن إعطاء الحجية لخبر ثقةٍ خالفَ الواقع معناه ـ حينما تكون الحجية جعلاً شرعياً ـ أنها مرادة للمولى، وهناك تنافٍ بين إرادة حجية خبر يخالف الواقع، وإرادة الواقع نفسه، إذ كيف يريد المولى اعتبار هذه الرواية وقيمتها، وفي الوقت عينه يريد الواقع الذي ينافيها؟! إن المشكلة ما تزال عالقةً هنا بالضبط، فيكون ذلك من باب نقض الغرض وهو مستحيل[2].

الملاحظة الثانية: وقد سجلها السيد محمد باقر الصدر، حيث اعتبر أن هذه المحاولة ومحاولة النائيني، لا ترجعان إلى نتيجة، وذلك أنه:

أ ـ إن كان جعل التنجيز والتعذير غير مستتبع لموقف عملي من جانب المكلف، فلا قيمة له ولا أثر، ولا يحكم العقل بلزوم إطاعته.

ب ـ وإذا كان مستلزماً لذلك، فإن لم ينشأ من مبادئ خاصة به، فهذا كافٍ في رفع كل المحاذير المسجلة من ابن قبة وغيره، بلا حاجة إلى افتراض التنجيز والتعذير، أما إذا

---

[1] ـ الخراساني، كفاية الأصول: ٣١٩؛ ودرر الفوائد: ٦٧ ـ ٧١؛ ويبدو الأخذ بها من العلامة محمد حسين الطباطبائي في حاشية الكفاية: ١٩٥ ـ ١٩٨.

[2] ـ الحكيم، حقائق الأصول ٢: ٦٦؛ وانظر ضياء الدين العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٧٠.

نشأ من مبادئ ومصالح خاصة به عادت المشكلة نفسها، فتغيير الصياغات والألفاظ لا يغيّر من واقع الحال شيئاً(١).

والنقد الأول مع الثاني، مع النقد الثاني على النظرية السابقة يرجع إلى روح واحدة.

وهناك ملاحظات أخرى سجلت على نظرية الآخوند الخراساني هنا، فلتراجع(٢).

النظرية الرابعة: نظرية التزاحم الحفظي

وهي النظرية التي اشتهر بها الشهيد محمد باقر الصدر، وإن كان هناك إشارات لمبدئها في كلمات العلماء قبله.

وتعني هذه النظرية أن المولى سبحانه وتعالى يعرف أن العبد فَقَدَ اليقين بالحكم الواقعي، وأنه قد انتابه شك، فلا يعرف الواجب من الحرام، والمستحب من المكروه و.. وللمولى غرض في تمام أحكامه، لكن غرضه تردّد بالنسبة الى المكلّف، ومن المنطقي أن المولى ـ أيّ مولى ـ إذا كان هذا الغرض كبيراً وعظيماً عنده فإنه يسعى للحفاظ عليه، فإذا فرضنا مثلاً أن شخصاً لديه غرض عظيم في السلام على زيدٍ من الناس، لكنه لم يعرف أيّ من الحاضرين في هذا المجلس هو المسمّى بزيد، ففي هذه الحالة تتوسّع دائرة الاندفاع، فبدل أن كان يدفعه غرضه إلى السلام على زيد، صار الآن يدفعه للسلام على تمام الحضور في المجلس بغية تحقيق الغرض، فإنه إذا سلّم على الجميع يكون قد حقق السلام على زيد.

وهذا ما يسمّيه الصدر بتوسيع دائرة المحركية، أي ما عبرنا عنه بالاندفاع، وهنا ينظر المولى إلى أغراضه في تكاليفه، فيرى أن هناك واجبات ومحرّمات وتراخيص أي مباحات، فيوازن أهمية الأغراض بالنسبة إليه، وهذه الأغراض نسميها في علم الأصول بالملاكات، فإذا كانت الأحكام الإلزامية أكثر أهميةً لديه من الأحكام الترخيصية فإنه يصدر حكماً بالاحتياط، أما إذا كانت الأحكام الترخيصية هي الأهم فإنه يصدر حكماً بالبراءة وجواز ارتكاب المشكوك.

وإذا كانت في يد المكلّف طرق ظنية فإن المولى ربما يحسب معيار الأهمية ملاحظاً

---

[١] ـ محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ١٩٣ ـ ١٩٤؛ وانظر له: مباحث الأصول ٢: ٣٠ ـ ٣١؛ وراجع نقد الخميني أيضاً في تهذيب الأصول ٢: ٢٨٦.

[٢] ـ راجع على سبيل المثال: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٠٤؛ وناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٣٠٢ ـ ٣٠٤؛ ومحمد رضا الكلبايكاني، إفاضة العوائد ٢: ٥١ ـ ٥٢؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٣٩.

قوّة احتمال الكشف وإصابة الواقع، فقد يقدّم مفاد خبر الواحد، ويمطيه الحجية لوجود قوّة احتمالية فيه تجعله على مقربة من إصابة الواقع، وبهذا لا يشرّع المولى بالحجج والأمارات أحكاماً، بل يحافظ على أحكامه الواقعية، بحسب ما يتوفر له من السبل.

وبعبارة ثانية، يريد المولى أن يحفظ أغراضه في تشريعاته ويحقق أعلى ضمان في تطبيق العباد لها، وليس أمامه من سبيل ـ بعد فَقد اليقين ـ إلا أن ينظر في السبل المعرفية غير اليقينية، وعند ذاك سيرى أمثال خبر الواحد، وبعد أن يرصده، سيلاحظ أنّ فيه قوّة احتمال لكي يصيب الواقع، ويجعل العباد على اطلاع على الحكم الشرعي، من هنا يصدر المولى تشريعه بإعطاء الحجية للظن الناتج عن أخبار الآحاد مثلاً، بعد أن يرى أنه بذلك سوف يجعل عدداً كبيراً من الأحكام في متناول العباد، إذ لا يمكن ـ مع قوّة الاحتمال الموجودة في الآحاد ـ أن تكون خاطئةً كلّها، بل ثمّة عدد كبير منها سوف يصيب الواقع، فبإعطاء الحجية لها سيضمن المولى المشرّع توصّل العباد إلى مجموعة كبيرة من أحكامه عبر سبيل ظني.

أما إذا فقد المشرّع هذا السبيل الظني في حالات عديدة، فإنه ينظر ـ كما قلنا ـ إلى أغراضه، فلعلّه يأمر بالاحتياط عند كلّ شك، ولعلّه لا يأمر، فالاحتياط يضمن له تحقيق أحكامه الإلزامية، من واجبات ومحرّمات، لكنه يضيق الفسحة على العباد، إذا أرادوا ممارسة احتياط وسيع الدائرة، فإما أن يتخلّى المولى عن فسحة العباد هذه، أو ما يسمّونه بحالة إطلاق العنان لهم، فيأمر بالاحتياط، أو يهمّه أمرها لأن وجودها ضروري لسلامة مجمل نظام تشريعاته في المحصّلة النهائية، فيشرّع البراءة، وأنه لا يؤاخذ من لا علم له بالحكم ولا سبيل ظني معتبر عنده.

وبهذا يخرج الصدر بالاستنتاج التالي: كل حجية جعلت باعتبار قوّة الاحتمال يكون مركزها من قسم الأمارات، وكل حجية جعلت باعتبار قوّة المحتمل (ترخيص ـ إلزام)، فيكون مركزها من قسم الأصول العملية، وثمة تفريعات عدّة هنا، حيث يحلّ الصدر مجموعة معضلات في البحث الأصولي طبقاً لنظريته الخاصة هذه(1).

١ـ محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٠١ ـ ٢٠٦؛ ومباحث الأصول ٢: ٤٩ ـ ٦٣؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٨ ـ ٣١؛ ولم أعثر ـ في حدود اطلاعي ـ على نقد لهذه النظرية بهذه الصيغة في دراسات شخصيات فكرية من الدرجة الأولى، لحداثتها من جانب الصدر من جهة، وعدم وجود تداول واسع للفكر الأصولي للصدر في الحوزات العلمية الشيعية الإيرانية أو بالأحرى غير العربية، إلا في الفترة المتأخرة جداً على مستوى المراحل الحوزوية الأولى.

النظرية الخامسة: نظرية اختلاف الموضوع

يذهب الشيخ مرتضى الأنصاري ﵀ في الجواب عن شبهة التضاد إلى نظرية ترى أن إثبات التضادّ بين شيئين رهينٌ بوحدة الموضوع، فالحرارة في الحديدة لا تضادّ البرودة في الهواء لاختلاف المحل والموضوع، وهكذا الحال بين الحكم الواقعي والظاهري، ذلك أنّ الأحكام الواقعية موضوعها ومحلّها الأشياء بعناوينها الأولية، فيما الأحكام الظاهرية موضوعها ومحلّها الأشياء بعناوينها الثانوية، ويقصد بالأولي والثانوي هنا أن عنوان الشك غير دخيل في ترتب الأحكام الواقعية على موضوعها، فالصلاة بما هي هي محلّ للحكم بالوجوب، أما الأحكام الظاهرية فموضوعها الصلاة بما هي مشكوكة بحسب حكمها الواقعي، فعندما أشك في وجوب الصلاة واقعاً وعدم وجوبها أرجع إلى الأمارات كأخبار الآحاد، وهي تقول لي مثلاً: إن الصلاة واجبة، فالوجوب لم يترتب على الصلاة هنا بما هي هي، بل ترتب عليها بوصفها مشكوكةَ الحكم الواقعي.

وهذا العنوان ـ أي الشك ـ يقلب موضوع الحكم بدخوله على الخط تارةً وخروجه عنه أخرى، وبهذا لا يلزم أيّ تضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية وتلك الظاهرية؛ لأن الحكم الواقعي يقع في مرتبة عدم الشك على خلاف الظاهري، فيختلف الموضوع(١).

وقد لاحظ بعض علماء أصول الفقه على هذه النظرية جملة ملاحظات نكتفي ـ كالعادة ـ بملاحظة، وهي ملاحظة النائيني، وتبعه السيد الخوئي فيها؛ إذ اعتبر أن هذا الكلام غير منتج، ذلك أنّ الحكم الواقعي بوجوب صلاةٍ ما إما أن يكون شاملاً واقعاً لصورة الشك في هذا الوجوب، فيكون الوجوب مطلقاً أو يكون من البداية وجوباً مشروطاً بأن لا يحصل للمكلّف شك فيه، فإذا حصل شك فيه وعدم علمٍ زال هذا الوجوب الواقعي.

أ ـ فإذا أخذنا بالفرضية الأولى، فمعنى ذلك الحكم بوجوب الصلاة حتى مع مجيء الحكم الظاهري بحرمتها، لأن المفروض أن الوجوب الواقعي ثابت حتى في ظرف الجهل به، وهذا الظرف هو ظرف ثبوت الحكم الظاهري حسب الفرض، فيلتقي الحكمان في موضعٍ واحد، وهو حالة الشك في الوجوب الواقعي للصلاة المذكورة، حيث يحكم الواقع بوجوبها فيما يحكم الظاهر بحرمتها مثلاً، وهذا هو اجتماع المتضادين.

ب ـ أما إذا أخذنا بالفرضية الثانية، وهي فرضية سقوط الحكم الواقعي في ظرف الجهل به، فهذا هو معنى التصويب الباطل عند الإمامية، إذ يعني أن الأحكام الشرعية

١ـ لهذه النظرية صيغ وأشكال من العرض، وهناك من يوحّد بينها وبين نظرية تعدّد رتب الحكم عند الأنصاري، علماً أن هذه الفكرة طرحها الأنصاري بداية باب التعارض لا في سياق بحث مسألة إمكان التعبد بالظن، على أية حال راجع ـ لمزيد من الاطلاع ـ : الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٧٥٠؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٠٠.

تتبع في وجودها وعدمها علم المكلف، فإذا علم بها كانت موجودة، وإذا لم يعلم بها لم تكن، وقد برهن الإمامية في علمي الكلام والأصول على بطلان التصويب بأشكاله الخفيفة والمشدّدة، فيما عرف بينهم بالتصويبين الأشعري والمعتزلي.

إذن، فنظرية الأنصاري لم تحلّ المشكل حتى الآن(١).

النظرية السادسة: نظرية المصلحة في الجعل

وهي النظرية التي تنسب عادةً إلى السيد الخوئي (١٤١٣هـ)، لكن هذه النظرية تمثل منه جواباً عن معضل التضاد، دون أن تعني أنه يراها ـ لوحدها ـ الحلّ النهائي.

وعلى أية حال، يرى الخوئي أن الأحكام الشرعية إذا أرادت أن تبتلي بالتضاد فلا يتصوّر هذا التضاد إلا في واحد من ثلاث أشياء هي:

١ ـ التضاد في نفسها، ويرى الخوئي أن الأحكام هنا غير متضادة؛ لأنها ليست سوى اعتبار، والاعتبار سهل المؤونة، فكما يمكن أن اعتبر شيئاً في ذمة زيد يمكن أن اعتبر نقيضه، إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية الاعتبار نفسه، إذ بإمكان أي إنسان أن يعتبر النقيضين مجتمعين، رغم استحالة اجتماعهما واقعاً.

٢ ـ التضاد في مبادئ الحكم، أي المصلحة التي أنتجته على تقدير كونه وجوباً مثلاً، والمفسدة كذلك على تقدير كونه حرمة(٢)، وفي هذه المرحلة وإن كان التضاد حقيقةً واقعة، إلا أنه لا وجود له ما بين الحكم الظاهري والواقعي، وسبب ذلك ـ عند الخوئي ـ أن مصلحة الحكم الظاهري لا تكون في متعلّقه بل في نفس جعله، ومعنى هذا الكلام أن المصلحة في الحكم الظاهري لا تحكي عن وجود شيء فيما تعلّقت به الرواية، فلو دلت الرواية الظنية على وجوب الظهر يوم الجمعة لم يكن هذا الحكم هنا منطلقاً من وجود مصلحة في صلاة الظهر في هذا اليوم، بل المصلحة في نفس جعل الحجية للخبر المؤدي إلى

١ـ النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٠٠ ـ ١٠١؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٠٠؛ وانظر: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٣٧.

٢ـ يذهب مشهور الإمامية في علمي الكلام والأصول إلى أن الأحكام الشرعية الواقعية تتبع ـ في تشريعها ـ ما تحويه متعلّقاتها من مصالح ومفاسد، بمعنى أن الله سبحانه ينظر إلى الصلاة فيراها فعلاً حاوياً على مصلحة، فيأمر بها، فإذا كانت المصلحة شديدة وكبيرة جعل أمره على نحو الوجوب، وإذا كانت أقلّ من ذلك جعله على نحو الاستحباب، وإذا نظر إلى الكذب رآه ذا مفسدة، فهنا يُصدر نهيه عنه، فإن كانت مفسدة الكذب عظيمة جداً، كان نهيه على نحو التحريم، وإذا كانت أقلّ من ذلك كان نهيه على نحو الكراهة، أما المباح بالمعنى الأخص، أي غير الواجب والحرام والمستحب والمكروه، فقد يخضع لتشريع وقد لا يخضع، وعندهم بحثٌ فيه، من هنا يؤسّس الشيعة نظرية أن الأحكام برمّتها تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، أي ما تعلّقت به من صلاة وكذب و...

تكوين وجوب ظاهري للظهر، وهذا بخلاف الحكم الواقعي المتعلّق بصلاة الجمعة فإن مصلحته في نفس صلاة الجمعة يومها، وبهذا يتبين اختلاف مركز المصلحة في الحكمين فلا تضاد.

٢ ـ التضاد والتناف في امتثال الحكم، فإن وجوب هذا الفعل يحرّك نحوه للإتيان به أما حرمته فتمنع عنه، ومن الواضح أن المكلّف غير قادر على امتثال كلا الحكمين، لعدم إمكان الإتيان وعدم الإتيان بفعل واحد في زمان واحد.

لكن هذا المحذور غير موجود بين الحكم الظاهري والواقعي عند الخوئي، لأن الحكم الواقعي لا يحرّك إلا بعد العلم به، فهو موجود حتى حال الجهل، غير أنه لا يحرّك إلا بعد حصول العلم به، وهذا معناه أن مجيء الحكم الظاهري يقع في حالة الجهل بالواقع، فعندما يحرّك الواقع يكون هناك علم به، ومن ثم لا شك، فلا حكم ظاهري، لقيام الحكم الظاهري بالشك، وعندما يحرّك الحكم الظاهري لا يكون هناك تحريك للحكم الواقعي، لأن مورد الحكم الظاهري هو مورد الشك في الواقع، وهذا المورد يفترض فيه عدم وجود علم بالواقع، وقد قلنا: إن الحكم الواقعي لا يحرّك إلا عند العلم به، ونتيجة الكلام: أن التحريك والدعوة إلى الامتثال لم تجتمع في الحكمين في آنٍ واحدٍ وموردٍ واحد، فلا تضاد(١).

وقد سجّل باقر الصدر ملاحظة نقدية على هذه النظرية تتلخص في عدم معقوليتها؛ ذلك أن المولى المشرّع لا معنى لأن تكون مصلحة تشريعه في نفس جعل تشريعه، بل يفترض أن تكون على صلة بالشيء الذي شرّعه، إما مباشرةً كما هو المعتاد، أو على نحو الاختبار والامتحان للعبيد، أما في غير ذلك فهذا ما لا يفقهه العقل، ولا يراه متعلّقاً لحق الطاعة من المولى على عبيده، إذ المولى قد حصّل غرضه من نفس جعله وتشريعه، فما هو المبرر العقلي لإلزام العبد بالامتثال بعد حصول مطلوب المولى؟!(٢).

وهكذا تتالت النظريات حتى بلغت السبعة على ما قيل(٣)، بل أكثر(٤)، وقدّمت صيغ عدّة لبعض النظريات، وطالت بعضها إلى تمهيد مقدمات، وملحقات؛ لتوضيحها ودفع

١ـ الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٠٨ ـ ١١١؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٢٠ ـ ١٢١؛ والهداية في الأصول ٣: ١١٤ ـ ١١٧.

٢ـ الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ١٩٤؛ ومباحث الأصول ٢: ٣١ ـ ٣٢؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٧ ـ ٢٨.

٣ـ مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٢٩٩.

٤ـ انظر على سبيل المثال نظرية العراقي في كتاب الأصول (٢) بتقرير النجم آبادي: ١١٢ ـ ١٢٦؛ وردود الإصفهاني في الفصول: ٢٧١ ـ ٢٧٢ على شبهات ابن قبة.

الإشكالات عنها، والملفت أن النظريات ذات الطابع الفلسفي التي تبلورت هنا، تركت آثاراً عامة على مجمل المنهج الأصولي الشيعي في التعامل مع مسألة الظن وأخبار الآحاد، يلمسها ـ بالوضوح والبداهة ـ كلّ مطلع على علم أصول الفقه الشيعي، ذلك أنّ أصحاب هذه النظريات قد استعانوا بها في كثير من مواضع بحث أصول الفقه، سواء تعلّقت بنظرية السنّة أو بغيرها.

وبهذا حصلنا على صورة جديدة ستبقى معنا بعض الشيء أيضاً فيما سنليه من أبحاث، وقد لاحظ القارئ معي ـ وهذا هو الهدف من خوض غمار هذه الموضوعات هنا ـ كيف تغيّرت وجهة البحث عند الإمامية في القرون الثلاثة الأخيرة، وكيف كنا نبحث قبل الحركة الأخبارية، وحتى معها؟ وكيف كان التناول الشيعي لموضوع الظن والآحاد؟ وكيف صرنا الآن في خضمّ سياج فلسفي مختلف تماماً، إنه تحوّل في رصد نظرية السنّة بالغ الجذرية، والملفت أنه لم يقف عند حدّ نظرية السنّة، بل تناول هذا النمط من التعاطي مع الاجتهاد الديني عموماً موضوعات أخرى كثيرة، سواء على الصعيد الكلامي أو الأصولي أو الفقهي أو القرآني وغيره، وهذا ما يميز الآن العقل الشيعي عن العقل السنّي، إن الاجتهاد السنّي ينظر إلى الاجتهاد الشيعي اليوم على أنه أقرب إلى الفلسفة التجريدية منه إلى علوم الفقه والأخلاق والتفسير و... يشتمل تعقيداً مضمونياً ولغوياً كبيراً، فلا يظنّن القارئ أن هذه الموضوعات قد عرضت في المصادر الشيعية المتأخرة، كما يراها الآن هنا، بل اتسمت بتعقيد لفظي، لطالما استصرخ الصدر والمظفر والمطهّري و.. للخلاص منه، وهذا ما يحتاج بحثه إلى دراسة مستقلّة.

المحور الثاني

تنامي حركة الاستدلال العقلي في نظرية السنّة

إضافةً إلى تنامي مشروع فلسفة الظن والاعتماد عليه في الحقبة الأخيرة، يلاحظ في الدرس الشيعي لنظرية السنّة تنامياً تصاعدياً أيضاً لدليل العقل في البرهنة على نظرية حجية السنّة المحكية الظنية، بعد أن كان الرائج سابقاً الاستدلال على حجية الآحاد ببعض الآيات القرآنية، وكذلك بالإجماع، كما ظهر من مطاوي ما سبق من فصول، بعض أشكال هذه البرهنة العقلية ربما يكون سابقاً على الحقبة المتأخرة، إلا أن بعضها الآخر وليد القرون الأخيرة، ولهذا يمكن القول: إن تطوّر الاستدلال العقلي ودراسته في موضوع نظرية السنّة يعدّ من ميزات الحقبة المتأخرة شيعياً، ولعلّ أقدم محاولة من المحاولات العقلية ذات الطابع الجديد في نظرية خبر الواحد ترجع إلى الفاضل التوني (١٠٧١هـ) في كتاب الوافية، ثم تتالى العمل بعده، فأتى الشيخ محمد تقي الإصفهاني (١٢٤٨هـ) بدليل جديد، ثم برزت الأدلة بقوّة مع الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) لتتمرّض لنقد مركّز، سرعان ما تفشى حتى لاحظنا أن الجوّ العام تقريباً بات يميل إلى التخلي عن هذه الأدلّة العقلية المؤسّسة بمجملها تقريباً على نظرية العلم الإجمالي، إلا أن تخلّيه عنها لم يؤد إلى تغييبها على مستوى دراسة موضوع السنّة.

وفي تقديري: إن عاملين أساسيين لعبا دوراً في تكوين أكثر هذه الأدلّة العقلية هما:

١ ـ ظهور ثم تطوّر مقولة انسداد العلم، سيما منذ الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ)، وحتى عصر الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) الذي يمكن اعتباره اللاعب الرئيس على تحطيم هذه المقولة في علم الأصول، والسبب ـ كما سنلاحظ ـ أن روح المنهج الذي يتعامل مع مقدّمات وفقرات دليل الانسداد يبدو سارياً في مجمل فقرات الأدلّة العقلية التي برزت إلى العلن مؤخراً.

٢ ـ التطوّر اللافت لنظرية العلم الإجمالي، تلك النظرية التي أبدت الأصوليين عباقرةً لا يستهان بهم، فمن تلك النظرية ـ في وجهة نظر شخصية ـ خرج السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) بالمذهب الذاتي للمعرفة الذي سطره في كتابه «الأسس المنطقية

للاستقراء»، والمطلع على علم أصول الفقه الشيعي يعرف دور هذه النظرية في تكوين المقولات التي طرحها الصدر في الاستقراء، ولهذا عينه وجدنا هذه النظرية تتطوّر ـ ومع الصدر أيضاً ـ في علاقة جدلية داخل علم أصول الفقه.

هذان العاملان كانا المؤثرين الأساسيين في تطوّر الاستدلال العقلي على نظرية السنّة الظنية، إلى جانب العامل الفلسفي التجريدي العام الذي غطى نشاط علماء الشيعة في القرون الثلاثة الأخيرة.

إذن، فظهور ـ أو على الأقل ـ التنامي المفاجئ للدليل العقلي في نظرية السنّة عند الشيعة في الحقبة الأخيرة، يمثل ميزةً من ميزاتها، ولهذا سوف نطلع القارئ على رؤية عامة عابرة للمشهد العقلي في نظرية السنة، وقد أشرنا إلى أن هذا المشهد يتكوّن من أضلاع ثلاثة هي: فلسفة الظنون، والدليل العقلي، ومقولة الانسداد، إلى جانب ضلع صغير آخر هو موضوع: حجية الخبر مع الواسطة.

ولكي نستوعب حركة الاستدلال العقلي والشيعي على نظرية السنّة، بعدما فرغنا من الحديث عن فلسفة الظنون، يجب أن نضع مقدّمة توضيحية حول العلم الإجمالي في أصول الفقه الشيعي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقولة العلم الإجمالي ودورها في التأسيس العقلي لنظرية السنّة

يرى علماء أصول الفقه الشيعي أن العلم ينقسم إلى قسمين: علم تفصيلي، وآخر إجمالي، ويُقصد بالعلم التفصيلي، انكشاف المعلوم بصورةٍ تامة في عناوينه كلّها، أي عنوانه العام وعنوانه الخاص، كما إذا علمنا بأن هذا الإناء المعيّن نجس، فإن هذا العلم لم يتعلّق بعنوان الإناء العام، بل طال العنوان الخاص المشار إليه بكلمة (هذا ـ المعين). أما العلم الإجمالي فيقصدون به جُماعاً من علمٍ وشك، فعندما تعلم بأن هناك إناء نجساً من خمسة أواني، لكن لا تستطيع تحديده، يكون عندك هنا علم إجمالي، أي أنت من جهة تعلم بوجود إناء نجس، لكنك من جهة أخرى تشك في أنّ أياً من هذه الأواني هو ذاك الإناء النجس؟

وتقسيم العلم إلى تفصيلي وإجمالي، أمر واضح يعرفه العقلاء، لكن علماء الأصول الشيعي غرقوا في دراسة هذه الظاهرة، حتى لاحظنا أنها كوّنت عندهم في بعض الأحيان نمطاً من التعاطي مع الظواهر والأحداث، داخل العلوم طبعاً، فقد ركّزوا جهدهم على تحليل حقيقة هذا العلم، فخرجوا بنظريات عدّة تقترب من أربع نظريات، لكن همهم الأساسي كان تحليل الجانب العملاني منه، لهذا أخذوا يتحدّثون عن قدرة هذا العلم على التنجيز بمعناه الذي أسلفنا إيضاحه، وكانت النظرية المعروفة بينهم ـ بعيداً عن

التفصيلات التي لا تعنينا فعلاً ـ أن العلم الإجمالي ينجّز تمام الأطراف، أي تمام تلك الأواني التي دخلت في دائرة الشك؛ لاحتمال كونها الفرد المعلوم بالإجمال، أي النجس، ومعنى أنه ينجز أي لم يعد يمكن الوضوء من أيٍّ منها، لاشتراط ماء الوضوء بالطهارة، كما لم يعد يمكنني شربها؛ لحرمة شرب المتنجّس، إلى غير ذلك من الحالات.

وبهذا ظهرت نظرية منجزية العلم الإجمالي، فكلّما حصل علم بعنوان عام، يسمّيه الأصوليون بالجامع، ثم كان هناك شك مصاحب لهذا العلم، يتحرّك في دائرة انطباق العنوان العام على أفراد محدّدة، تنجّز هذا العلم، ومعنى تنجّزه أنه يلزم الاحتياط في تمام تلك الأطراف ذات العلاقة، فلو كان المعلوم بالإجمال حرمة شيءٍ من عشرة لزم اجتناب العشرة معاً، وإذا كان وجوب شيء من عشرة لزم الإتيان بها جميعاً، إفراغاً لذمّة العبد عن مسؤولية ذلك الشيء الذي علمه.

وفي داخل بحث العلم الإجمالي هناك دراسات موسعة حول أركانه، وفروعه، وتفصيلاته، ويعنينا لبحثنا هنا موضوعٌ واحد هو انحلال العلم الإجمالي؛ لصلته ببعض البراهين العقلية التي شيدت على نظرية السنّة(١).

ويقصد الأصوليون بهذا المصطلح أن العلم الإجمالي إذا تكوّن فربما يطرأ عليه ما يوجب انحلاله وتلاشيه، وهذا الانحلال قد يكون حقيقياً وقد يكون حُكْمياً، وفي الحالة الأولى يزول هذا العلم من نفس صاحبه حقيقةً، ويعود كأن لا وجود له. أما في الحالة الثانية فهو باقٍ على وضعه التكويني في نفس صاحبه، إلا أن هناك اعتبارات تشريعية معينة تجعله بحكم الملغى دون أن يزول واقعاً.

ويهمّنا النوع الأوّل من الانحلال، أي الانحلال الحقيقي، وفي هذا النوع يتحدّث الأصوليون عن شكلين للانحلال، أحدهما يلغي هذا العلم الإجمالي حقيقةً دون أن يحدث أو يستعاض عنه بعلم إجمالي آخر، ويسمّون ذلك بانحلال العلم الإجمالي حقيقةً إلى علم تفصيلي وشك بَدْوي، وثانيهما يلغي هذا العلم الإجمالي حقيقةً لصالح علمٍ إجمالي آخر، ويسمّون ذلك بانحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، ويجب أن نشرح هذين النحوين من الانحلال؛ تمهيداً لفهم القارئ طبيعة الاستدلال العقلي الذي شاده علم الأصول الإمامي على نظرية العلم الإجمالي عادةً.

أما الانحلال الأول فمثاله أن أعلم إجمالاً بنجاسة إناءٍ من خمسة أوانٍ، لكنني لا

١ـ حول العلم الإجمالي في أصول الفقه الشيعي راجع ـ على سبيل المثال ـ : الصدر، مباحث الأصول ٤: ١٥ ـ ٢٩٩؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ٢: ٧٣ ـ ١٤٩؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٧٠ ـ ٢٢٢، ونكتفي بالصدر لأننا نعتبره من أهم من نظم وأعاد صياغة وترتيب دراسات هذا المحور الفكري الهام، فليراجع؛ وانظر: صنقور علي، المعجم الأصولي: ٧٧٠ ـ ٧٧٣.

أستطيع تحديده، وبعد ساعة من حصول هذا العلم عندي، ينكشف لي وأتأكد ـ بسبب أو بآخر ـ أن الإناء النجس كان ذالك الإناء الأحمر مثلاً، فهنا يتلاشى العلم الإجمالي من نفسي ويزول، ويُستعاض عنه بأمرين: أحدهما علم تفصيلي بنجاسة الإناء الأحمر وثانيهما: مجرّد شك افتراضي، يسميه الأصوليون بالشك البدوي في أن تكون نجاسةٌ ما قد طرأت على أحد الأواني الأربع الأخرى، والحكم هنا، التعامل مع الإناء الأحمر معاملة المتنجس، والتعامل مع البقية معاملة الطاهر.

وأما الانحلال الثاني، أي الكبير في الصغير، فمثاله أن يحصل لدي علم إجمالي بنجاسة إناء من عشرة أواني، خمسة منها موضوعة في الجهة اليسرى للمنزل، والخمسة الأخرى في الجهة اليمنى، ويقضي علمي الإجمالي هذا بضرورة تجنب العشرة معاً، فلا أتوضأ بأيٍّ منها لعدم جواز الوضوء بالماء النجس، وبعد ساعةٍ مثلاً من حصول هذا العلم يحصل لي ـ بسبب أو بآخر ـ يقين حاسم بأن الإناء النجس واحد من الأواني الخمسة الواقعة في الجهة اليمنى من البيت، وأن الجهة اليسرى لم تقع في أيٍّ من أوانيها نجاسة، وهنا يزول العلم الإجمالي الواقع في دائرة العشرة والذي نسميه بالعلم الإجمالي الكبير، ويُستعاض عنه بعلم إجمالي صغير في دائرة الخمسة التي تقع في يمين البيت، أما الخمسة الأخرى ففيها شك بدوي، فنتعامل معها معاملة الطاهر.

هذه التحليلات المنطقية التي قدّمها الأصوليون خضعت هي الأخرى لدراسات، ووضعوا شروطاً لحصول هذا الانحلال، والمهم لنا تقديم صورة مجملة جداً عن موضوع العلم الإجمالي في علم أصول الفقه الشيعي(١).

ظاهرة الأدلّة العقلية على حجية أخبار الآحاد

بعد أن مررنا سريعاً على فكرة العلم الإجمالي التي كان لها دور في تكوين أدلّة علماء الشيعة العقلية على حجية أخبار الآحاد، نحاول استعراض أبرز أدلتهم مع أبرز الملاحظات عليها؛ لتتضح هذه الظاهرة الجديدة، ونرى كيف تناولوا هذا الموضوع، وهي:

١ ـ فرضية خروج التكاليف عن صورها (برهان الفاضل التوني)

يعدّ برهان الفاضل التوني (١٠٧١هـ) من أقدم الصيغ العقلية الشيعية على إثبات حجية الآحاد، وينطلق التوني من مسلّمة مؤكدة عنده، تقضي بأن التكاليف المتعلّقة

---

(١) ـ حول نظرية الانحلال راجع ـ على سبيل المثال ـ : الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ٢٢٩ ـ ٢٥٤؛ والإمام الخميني، أنوار الهداية ١: ٣٢٤ ـ ٣٢٥؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٢٨٩ ـ ٢٩١.

بالعبادات وغيرها باقية إلى يوم القيامة، أي أن أحكام الرسالة الإسلامية لا تموت بمرور الوقت، إذاً فالصلاة والزكاة والحج و... ما زالت باقية على حكمها الشرعي حتى عصرنا هذا، فإذا فرضنا أننا نريد أداء هذه التكاليف فمعنى ذلك لزوم الإتيان بالصلاة اليوم، والصلاة ـ كما نعرف ـ مجموعة من الأجزاء والشرائط، ولها موانع وقواطع، فالركوع جزء، والطهارة شرط، والالتفات عن القبلة قاطع موجب لبطلانها، إذاً فلا مجال لأداء هذه التكاليف الباقية إلى يوم القيامة إلا عبر الإتيان بأجزائها وشرائطها و..

وإذا رجعنا إلى تحديد هذه الأجزاء والشرائط و.. وجدنا أنها تثبت في معظمها بأخبار الآحاد، أي أن خبر الواحد هو الذي يحدّد لي شرائط الزكاة أو أجزاء الحج، ومعنى ذلك أننا لو تخلّينا عن أخبار الآحاد وافترضنا عدم حجيتها، لأدى ذلك إلى إسقاط تمام الأجزاء والشرائط الثابتة به، وهنا لا يبقى من الصلاة شيء، وتزول صورتها الحقيقية، بل تحصل صورة نتأكد أنها ليست الصلاة التي أرادها الله منها.

ومؤدى ذلك كلّه، أن الوفاء بالتكاليف الباقية إلى يوم القيامة يستدعي الإتيان بها على صورها الحقيقية، وهذا ما لا يمكن إلا عبر الأخذ بأخبار الآحاد، فتكون الآحاد حجّة[١].

ويختم التوني دليله العقلي بالقول: «ومن أنكر ذلك فإنما ينكر باللسان، وقلبه مطمئن بالإيمان»[٢].

والذي يستوحى من هذا الدليل أنه يريد أن يثبت حجية أخبار الآحاد كلّها، لكن التوني، وبعد صفحات من استعراضه دليله هذا، يذكر شروط الخبر الذي يعمل به، وأبرزها: وجوده في الكتب الشيعية المعتمدة، مع عمل جمع من العلماء به دون ردّ ظاهر، إلى جانب أن لا يعارَض بدليل آخر[٣].

وروح هذا الدليل موجودة في كلمات من سبق صاحب الوافية ومن لحقه كما تقدم وسيأتي أيضاً، فثمة فريق يعتقد دوماً بأن التخلّي عن الآحاد يوجب انهدام الدين، وقد سبقت الإشارة إلى أن هذه الإشكالية لم تكن دقيقة، وأنها ـ برأينا ـ مجرّد تهويل من صورةٍ جديدة لحال الفكر الديني على تقدير التنازل عن السنّة الظنية.

وبقطع النظر عن هذه الملاحظة، لم يوافق علماء أصول الفقه الشيعي على دليل صاحب الوافية، وسجلوا اعتراضات عدّة عليه، نوجز أبرزها:

١ـ التوني، الوافية: ١٥٩؛ وراجع العراقي، مقالات الأصول ٢: ١١٧؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٤٢؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢١٣.

٢ـ التوني، الوافية: ١٥٩.

٣ـ المصدر نفسه: ١٦٦.

١ ـ يبدو أن ثمة تهافتاً عند صاحب الوافية، فدليله العقلي يعطي حجية تمام الأخبار، فيما شروطه اللاحقة تخصّص ذلك بالأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة شيعياً على مستوى الروايات، فإذا أراد أن يمشي مع دليله لم يكن لهذه الشروط معنى، وإذا أخذ بهذه الشروط لم يكن دليله دقيقاً، إذاً فهناك عدم انسجام داخل رؤيته لحجية خبر الواحد(١).

٢ ـ لا يُعرف لماذا عمّم صاحب الوافية دليله لتمام الكتب المعتمدة، مع أن معضلة انعدام شرائط العبادات وأجزائها يمكن حلّها عبر الاعتماد على خصوص الكتب الأربعة، فلماذا التعميم إلى كل كتاب معتمد حتى لو كان خارج الكتب الأربعة(٢)؟

كأن هذا الملاحظة الناقدة تقف على العكس تماماً من سابقتها، فتلك تريد التوسعة، وهذه تهدف التضييق، لكنهما يشتركان في أن الصورة التي نسجها التوني لم تكن ممنهجة ودقيقة الأبعاد.

٣ ـ لقد خلط صاحب الوافية بين أمرين: أحدهما الحصول على ما يلزمنا بالاحتياط في تمام هذه الروايات، وثانيهما حجية خبر الواحد، وهذه نقطة دقيقة، فإلزامي أن أحتاط بالأخذ بعشرة روايات لا يفيد إلا في أن الرواية لو كانت تعطي حكماً إلزامياً لوجب العمل وفقها، لكن الاحتياط لا يعطي لزوم تبني الرواية المرخصة، أي التي تفيد نفي الإلزام بشيء ما، كما لا تعطي قوّة في الخبر يجعله قادراً على تخصيص غيره أو تقييده أو... وهذا هو ما نطلبه في باب حجية خبر الواحد(٣).

٢ ـ مقولة بدلية الظن ورفع المسؤولية (برهان الشيخ محمد تقي الإصفهاني)

يذهب الشيخ محمد تقي الرازي الإصفهاني (١٢٤٨هـ) إلى تقديم دليل جديد لإثبات حجية السنّة الظنية الناتجة عن أخبار الآحاد، ويشيد دليله ـ كما فعل صاحب الوافية ـ على مسلّمة أخرى هي وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّة، ومعنى ذلك أننا ملزمون شرعاً بأن نرجع إلى كتاب الله وإلى السنّة الشريفة.

١ـ راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٢؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٥١؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٤٢ ـ ١٤٣؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٢١٣؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ١٥٣؛ وردّ الخوئي هذه المناقشة في مصباح الأصول ٢: ٢١٣.

٢ـ راجع: الخراساني، كفاية الأصول: ٣٥١.

٣ـ راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٢؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٢٥٢؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢١٣ ـ ٢١٤؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦٧؛ ولمزيد من المناقشات راجع ـ غير المصادر السابقة ـ : درر الفوائد لعبد الكريم الحائري ٢: ٢٩٧؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ١٠٤؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦٣٦؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ١٥٣.

أ ـ فإذا تمكّنا من تحصيل هذا الرجوع بالعلم، أي كان ما توصّلنا إليه في الكتاب والسنّة علماً ويقيناً فبها ونعمت، وقد حصل المطلوب.

ب ـ وإذا عجزنا عن الوصول إلى العلم، لزم علينا تحقيق الرجوع الظنيّ إليهما، إذ لو لم نتعامل معهما بالظن لما أمكننا امتثال الأمر الإلهي بالرجوع إليهما، فسبيلنا الوحيد والبديل الفريد عن العلم في هذا الأمر هو الظن، إذاً فنأخذ بأخبار الآحاد؛ لأنها تحقق لنا ـ إذا رجعنا إليها ـ رجوعاً ظنياً إلى الكتاب والسنّة، وهو المطلوب لتفريغ ذمتنا عن مسؤولية هذا الوجوب الإلهي (١).

ويؤكّد لنا هذا الدليل الفرضية التي تبنيناها سابقاً من أن فكرة دليل الانسداد لعبت دوراً في تكوين الأدلة العقلية على أخبار الآحاد، ونستعين لتأكيد ذلك بالمناقشة التي سجّلها غير واحدٍ من العلماء على هذا الدليل ـ ومنهم الشيخ الأنصاري ـ إذ اعتبره مساوياً لدليل الانسداد، لأنه لا يثبت أخبار الآحاد فحسب، بل يثبت كل رجوع ظني إلى حكم الله المتمثل بالكتاب والسنة بأقسامها الثلاثة، وإلا فما معنى إدخال الكتاب في الحسبان؟! (٢). فكأن تقي الرازي وقع تحت تأثير مقولة الانسداد، فأراد إنتاج حجية الخبر الواحد، لكنه جُرّ جرّاً إلى إثبات حجية مطلق الظن، سواء جاء من خبر الواحد أو من غيره، لأن أي ظن بحكم الله هو رجوع اضطراري ـ بعد فقدان العلم ـ إلى الكتاب والسنّة، اللذين يعبران عن مصادر الدين ومراجعه الأولية.

فإذا كان الفاضل التوني قد وقع تحت تأثير القلق من انهدام الدين مع التخلّي عن فكرة الآحاد، فإن الرازي الإصفهاني قد وقع داخل السياق الانسدادي في الفكر الشيعي، وهو أمر غير بعيد أبداً، ذلك أن من يراجع كتاب هداية المسترشدين للإصفهاني يعرف جيداً كم أخذت موضوعات الانسداد من حيز في هذا الكتاب، وكم شغلت بال مؤلّفه حتى استوعبت عدداً كبيراً من صفحات الجزء الثالث والأخير منه، إضافة إلى أن عصر الإصفهاني يمثل عصر ازدهار موضوعة الانسداد في العقل الشيعي.

لكن بعض العلماء لم يرتض هذا الدليل فرآه إما راجعاً إلى الدليل القادم أو مساوياً لدليل الانسداد، وهناك ملاحظات أخرى ناقدة (٣). وللإنصاف في كلامه شيء من

١ـ محمد تقي الرازي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٢٧٣ ـ ٢٧٤؛ وراجع أيضاً: كفاية الأصول للخراساني: ٣٥٢.

٢ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٢ ـ ١٧٣.

٣ـ انظر: الإصفهاني، الفصول الغروية: ٢٧٧؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٤٣؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٢١٢ ـ ٢١٣؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢١٤؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٢٠١؛ وناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦٨؛ وعبدالكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩٧؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١١٤ ـ ١١٥؛ والإيرواني، نهاية النهاية ٢: ٨٨.

عدم الوضوح في إرادته الاستدلال على حجية الخبر أو مطلق الظن، لهذا وجدنا بعضهم ـ كالسيد البروجردي ـ يستعرض احتمالات في تفسير كلامه(١).

٣ ـ العلم الإجمالي بصدور الكثير من الروايات (محاولة الأنصاري)

يوضع هذا الدليل ـ الذي اهتمّ به العلماء كثيراً ـ عند متأخري العلماء في قائمة الأدلّة العقلية على حجية أخبار الآحاد، فقد اهتمّ به كثيراً الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، بل تبنّاه ودافع عنه، لكنه بعد ذلك تركه وانتقده، كما يشير إلى ذلك هو نفسه في «فرائد الأصول»(٢).

ويقوم هذا الدليل على أن لدينا علماً إجمالياً بصدور الكثير أو أكثر رواياتنا الشيعية، وبتطبيق قانون منجزية العلم الإجمالي الذي شرحناه سابقاً ينتج ضرورة مراعاة تمام الروايات الموجودة بين أيدينا، لأنها تمثل أطراف هذا العلم الإجمالي، كما مثلت الأواني الخمسة أطرافه هناك في مثال النجاسة، ونتيجة هذه المراعاة التي يُلزمنا بها العلم الإجمالي أن نأخذ بكل رواية تلزم بحكم أو ترخص فيه، وهذا تعبير آخر عن حجية أخبار الآحاد.

ويركّز مرتضى الأنصاري جهوده في هذا الدليل على المعطيات التي تدفع إلى تكوّن علم إجمالي من هذا النوع، فلماذا لا تكون تمام الروايات كاذبة؟!

والمستند الرئيس الذي يتكئ عليه الأنصاري لإثبات ذلك هو معطيات دراسة أحوال الرواة وخصوصياتهم، إلى جانب رصد منهجهم في تناقل الأخبار، ومدى ضبطهم وتدقيقهم واهتمامهم بهذا الأمر، إضافةً إلى تتبّعهم لها، وحذرهم من الدسّ والتزوير فيها، مؤكّداً ـ بتقديمه شواهد تاريخية على ذلك ـ أن هذا الاهتمام قد تضاعف بعد عصر الإمام الرضا ؑ أوائل القرن الثالث الهجري(٣).

لكن ماهي الدوافع التي حرّكت الرواة لإبداء كل هذه العناية والرعاية لأمر

١ـ البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٤٣.

٢ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٧؛ وقد ذكر النائيني في فوائد الأصول ٣: ١٩٦، انه تبناه في بحث حجية قول اللغوي.

٣ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٧ ـ ١٦٩؛ وانظر هذا الدليل عند العراقي، مقالات الأصول ٢: ١١٥؛ ويرى العراقي أن بعض الأدلّة الأخرى التي ذكرناها ترجع الى هذا الدليل عند تحليلها، انظر المصدر نفسه: ١١٧؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٣٨ ـ ١٣٩؛ ونفس مقولة العراقي التي نقلناها عنه في مقالات الأصول يلاحظ وجود بعض ما يشير إليها في كلمات البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٤١ ـ ١٤٢، وكلمات الخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

الحديث؟ فإذا لم نعثر على دوافع فإن شواهدنا التاريخية قد تصاب بشيء من الخلل أو الشلل، ولهذا يحاول الأنصاري تقديم مبررات تصلح دافعاً حثيثاً لتأكيد منطقيةِ ظاهرة الاهتمام هذه، وهذه الدوافع هي:

١ ـ كون الروايات أساس الدين، فمن المنطقي والمترقب أن تكون لديهم اهتمامات بالغة بها بحكم تدينهم وولائهم الإيماني والمذهبي.

٢ ـ ما يمكننا أن نعبر نحن عنه اليوم بطبيعة الأشياء، أي إن الناس لا ترضى أن تدوّن في الكتب المكذوبات والمدسوسات فيما لو كانت تعنى هذه الكتب بالشأن الدنيوي، فمن المترقب جداً أن لا ترضى بذلك في كتب تودع علوم الدين وأحكامه ومفاهيمه.

٣ ـ إن شواهد مؤكّدة تثبت أن أئمة أهل البيت عليهم السلام قد أعلنوا عن وجود الكذابين والوضاعين، مطالبين شيعتهم بالحذر منهم، ومن المتوقع جداً أن تحصل في الأوساط الشيعية ردّة فعل إزاء هذا الإعلان الخطير، ولا معنى لردّة الفعل هذه سوى إبداء اهتمام الشيعة وحذرهم في أمر الحديث والاهتمام به وعدم التساهل فيه(١).

بهذه الطريقة تتبلور في عقل الإنسان حالة اليقين الإجمالي بصدور كثير من هذه الروايات، مما يدفع تنجيز العلم الإجمالي للعب دوره على هذا الصعيد.

لكن ألا يجد القارئ معي أن الأنصاري ومن أخذ بهذا الدليل قد وقعوا تحت تأثير المقولات الأخبارية؟ أليست هذه هي منهاجيات الأخباريين في التعامل مع الموروث الحديثي؟ بالتأكيد نعم، لكنها ليست متطابقة، ولهذا يحذر الأنصاري نفسه أن لا يُفهم خطأ، فهو لا يريد بشواهده هذه تصحيح مقولات الأخباريين في يقينية الكتب الأربعة أو غيرها، بل مجرّد علم بصحّة عدد وافرٍ من رواياتها، مع الاعتقاد بأن عدداً آخر لا يستهان به لا تناله يد اليقين كما حصل مع الأنصاري(٢).

هذا هو ما يمكننا أن نعتبره أقوى الأدلّة العقلية التي جاءت بها الحقبة المتأخرة، حتى أن أصولياً ممتازاً مثل المحقق محمد حسين الإصفهاني (١٣٦١هـ) وبعده الشهيد محمد باقر الصدر لم يوردا في مباحثهما العقلية في خبر الواحد سوى هذا الدليل(٣)، وليس ذلك ـ فيما نظن ـ سوى لأهميته وحضوره في الأوساط العلمية الشيعية.

١ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٩٦.

٢ـ راجع: المصدر نفسه: ١٧٠، وحول هذا الدليل وأشكال بيانه راجع: الخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٩ ـ ٣٥٠؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٣٤٣ ـ ٣٤٤، وإن اعتبر أن صياغة الخراساني تختلف عن الأنصاري؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٥؛ والصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٩٩؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٠٣؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٩٠ ـ ١٩١.

٣ـ انظر: الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٢٣٨ ـ ٢٤٤؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٠٩ ـ ٤٢١؛ ومباحث الأصول ٢: ٥٩٩ ـ ٦٢٩.

وقد واجه هذا النوع من الأدلّة ردوداً واسعة في أوساط العلماء[١]، نحاول أن نطلّ بالقارئ على أبرزها:

أولاً: انتقد الأنصاري نفسه[٢] في هذا الدليل بأن فرضية وجود علم إجمالي في دائرة الروايات تقف إلى جانبها فرضية وجود علم إجمالي بصحّة الكثير من الطرق الظنية سواء كانت روايات أو غيرها، فليست الروايات هي الأمارات الوحيدة المتوفرة، بل هناك الإجماع المنقول والشهرة الفتوائية و... وإذا كان الأمر كذلك فالمفترض تفعيل ذلك العلم الإجمالي الواسع، وهذا ما يؤدي تلقائياً إلى حجية مطلق الطرق الظنية، ويصبّ في نهاية المطاف في دائرة القول الانسدادي، بحيث يكون خروجاً عن الاستدلال على حجية خبر الواحد بخصوصه[٣].

لكن الشيخ الخراساني وجماعة رفضوا هذه الملاحظة، متمسّكين بالقانون الذي تحدّثنا عنه سابقاً، ألا وهو قانون انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير في مثال عشرة أواني والخمسة التي في يمين البيت، فصحيح أن عندنا ظنون كثيرة داخل الروايات وغيرها، متعلّقة بدين الله، وصحيح أن عندنا علماً إجمالياً بصحّة الكثير من هذه الظنون وإصابتها لكبد الحقيقة، إلا أن هذا العلم الإجمالي الكبير منحلّ بأن عندنا ظنون آحادية تطابق الواقع، أي أن ما كنا نعلم بمطابقته للواقع علماً إجمالياً من بين مجموع الظنون، صرنا نعلم بوجوده في دائرة الظنون الآتية من أخبار الآحاد، تماماً كما كانت النجاسة المعلومة أولاً ضمن عشرة أواني قد علمت لاحقاً ضمن خمسة، وبهذا يتلاشى العلم الإجمالي الكبير، ويبقى العلم الإجمالي الصغير ـ الذي هو دليلنا العقلي هنا ـ سالماً عن أيّ نقد أو اعتراض[٤].

وقد تعرّضت هذه المناقشة لردود[٥]، لا شأن لنا بها، فهمّنا التعريف وتسليط

---

[١] من جملة الردود أيضاً: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٥؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ١٧٥ ـ ١٧٧.

[٢] قدّم المحقق الإصفهاني صيغةً لهذا الدليل قال: إنها تنفع في رفع الإشكاليات التي سجلها مرتضى الأنصاري عليه، فراجعها في: نهاية الدراية ٢: ٢٣٨؛ كما ذكر محسن الحكيم عدّة أشكال للعلم الإجمالي هنا في حقائق الأصول ٢: ١٤١ ـ ١٤٢.

[٣] الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٠؛ وانظر: العراقي، مقالات الأصول ٢: ١١٥؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

[٤] الخراساني، كفاية الأصول: ٣٥٠؛ ودرر الفوائد: ١٢٥ ـ ١٢٦؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٣٩؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٩١ ـ ١٩٢.

[٥] راجع: العراقي، مقالات الأصول ٢: ١١٥؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٩ ـ ٢٠٤؛ والصدر، مباحث الأصول ٢: ٦٠٠ ـ ٦٠٢، وقد ذكر الصدر طريقةً أخرى للانحلال غير هذه، ثم ناقشها أيضاً. فراجع المصدر نفسه: ٦٠٣ ـ ٦٠٤.

الضوء على المشهد.

ثانياً: وهي ملاحظة اشتهرت في أوساط الناقدين الشيعة هنا(١)، ماذا نعني بحجية خبر الواحد؟ هل مجرّد العمل بالرواية التي تثبت تكليفاً وتكون من الآحاد؟ أم أن هذا الخبر يصبح حجة شرعية بما للكلمة من معنى، بحيث نخصّص به عمومات ونقيد به إطلاقات، ونعمل به مع ترخيصه ونفيه للتكليف و...؟

الجواب هو الثاني، فهذا ما نبحث عنه، لكن هل تعطينا هذه الأدلّة القائمة على العلم الإجمالي شيئاً من هذا؟

الجواب: كلا؛ لأن العلم الإجمالي ليس في قوانينه العملية غير قانون التنجيز الذي يعني الاحتياط في تمام الأطراف، والاحتياط لا يكون إلا عبر الأخذ بعين الاعتبار أمراً إلزامياً، وإلا فالأمر الترخيصي لا احتياط فيه، إذ لك أن تفعله ولك أن تتركه، ولهذا لا يوجد مفهوم في أصول الفقه اسمه: معذرية العلم الإجمالي، أو حتى حجية العلم الإجمالي بما تحويه من تنجيز وتعذير، بل فقط منجزية العلم الإجمالي.

ومعنى ذلك أن قوانين العلم الإجمالي لا تراعي سوى الروايات الإلزامية إلى حدّ الاحتياط فيها فقط، ولا تعطينا شيئاً أزيد من ذلك أبداً، فهذه الأدلّة لا تثبت حجيةً شرعية لخبر الواحد فيما نطلبه منه، بل مجرّد احتياط في بعض أخبار الآحاد، وهي الأخبار الإلزامية، وبين الأمرين فرق كبير كما شرحناه(٢).

هذا، وينقل الشيخ جعفر السبحاني ـ مقرّر بحث أصول الفقه للإمام الخميني ـ أن الأخير أعطى في الدورة الأصولية السابقة مباحث الدليل العقلي والإنسداد، إلا أنه أعرض عنها برمتها في الدورة اللاحقة، انصرافاً منه إلى تهذيب علم الأصول، وشعوراً بأنه مما فيه مضيعة للوقت(٣)، ولهذا لم نجد في هذه الدورة الأصولية المقررة باسم «تهذيب الأصول» أياً من المباحث العقلية لإثبات حجية خبر الواحد.

---

(١) ـ ناقش هذه الملاحظة: العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٤١؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٢٤٩؛ والإيرواني الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٥.

(٢) ـ راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧١؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٥٠؛ ودرر الفوائد: ١٢٦ ـ ١٢٧؛ والصدر، مباحث الأصول ٢: ٦٠٦ ـ ٦٢٩؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦٤ ـ ٤٦٥؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦٢٥.

(٣) ـ السبحاني، تهذيب الأصول ٢(تقرير درس السيد الخميني): ٤٧٥، الهامش ١؛ وقد أعرض عن بحث الانسداد كليةً أيضاً الكوه كمري، المحجة ٢: ١٥٤.

المحور الثالث

العقل الشيعي وتكوّن الظاهرة الانسدادية
إعادة تأسيس نظرية السنّة داخل نظرية الانسداد

بلغ التنامي الظنّي في الفكر الشيعي بعد الحقبة الأخبارية مبلغه عندما ظهرت بقوة عالية فكرة الانسداد التي اشتهر بها الميرزا القمي (١٢٣١هـ)، كما أبدت هذه الفكرة / المدرسة أرقى مظاهر التحليل الفلسفي العقلي عند الإمامية في موضوع الظن عموماً، والسنّة الظنية خصوصاً.

تعني مقولة الانسداد التي تقابلها مقولة الانفتاح، عدم قدرة المجتهد والباحث الديني على الوصول إلى العلم الديني، أي معرفة الدين معرفةً علمية. فكلّما كانت الظاهرة العامة في الاجتهاد الديني تكوين معطيات علمية حول الدين، سيما الجانب العملي منه، كان هناك انفتاح، وسمّينا هذا العصر بالانفتاحي، أما إذا كنا في وضع نعجز فيه عن تحصيل العلم إلا ما شذّ وقلّ فإن الوضع يكون انسدادياً، أي انسدّت أبواب العلم أمامنا.

وقد ظهرت فكرة الفصل الزمني للتاريخ الإسلامي إلى عصر انفتاح وعصر انسداد منذ زمن بعيد، فقد لاحظنا سابقاً في الفصل الثاني كيف أثارها الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ)، ولهذا يُنظر عادةً إلى حقبة ما قبل الطوسي (٤٦٠هـ) على أنها حقبة انفتاح إلى حدّ جيد، فيما الحقبات التي تليها تتسم بتنامٍ تصاعدي لظاهرة الانسداد، وكلّما تمادى الزمن وابتعد المسلمون عن عصر النص، كانت فرص الانسداد ـ عندهم ـ أكبر بكثير من فرص الانفتاح.

لكن مقولة الانسداد التي ظهرت في القرون الأخيرة، لقيت تحوّلاً أعمق من هذا المعنى، فالعلماء القائلون بحجية خبر الواحد، يفترض أن يكونوا انسداديين عادةً بهذا المعنى للانسداد، لأنهم يأخذون أكثر فقهياتهم من الروايات الظنية، بل قد وجدنا في بحث الأدلّة العقلية على أخبار الآحاد، أن بعضها قائمٌ على انسداد العلم كما هو برهان

الشيخ محمد تقي الإصفهاني صاحب هداية المسترشدين، حيث تحدّث عن البديل الاضطراري للعلم، ألا وهو الظن.

لكن الفكر الأصولي الشيعي يرفض تسمية هذا النوع من العلماء بأنهم انسداديون؛ مما يعطي هذا المصطلح مفهوماً أبعد مما تقدّم، أي أن الانسداد يشمل ـ بحسب المصطلح الأصولي ـ كل ما هو علم أو علمي، والفرق بين العلم والعلمي أن الأوّل تعبير عن اليقين الوجداني الحقيقي، أما الثاني فهو تعبير عن كل ظن قام دليل خاص على حجيته واعتباره، فإذا ثبت برهان عقلي أو آية قرآنية يفيدان اعتبار أخبار الآحاد فإننا نسميها حينئذٍ ظناً معتبراً، أي حجة، كما نسميها بالظن الخاص، أي ظن قام دليل خاص على حجيته بنفسه وبما هو خبر واحد، لا بما هو ظن بحت، يشترك مع سائر الظنون في سمة الظنية.

إذن، فهناك ظن خاص، وظن مطلق، والأول كل ظن أعطيت له الحجية لا بوصفه ظناً، بل بوصفه ظناً خبرياً أو دلالياً أو.. والثاني كل ظن أعطيت له الحجية بوصفه ظناً، ومعنى ذلك أن حجية الظن (أ) بوصفه ظناً مطلقاً سوف تنتج تلقائياً حجية الظن (ب) لاشتراكه معه في أنه ظن، ومؤدى ذلك اختلاف فاحش في النتائج، فإذا أعطى المولى حجيةً لخبر الواحد بوصفه ظناً خاصاً، فإن النتيجة حجيته فقط، لا حجية أي ظن، أما لو كانت الحجية للظن بوصفه ظناً، أي لمطلق الظن، فسوف يكون كل ظن حجة(١)، فعلى الأول يكون المبدأ عدمَ حجية الظن، خرج عن تحته خبر الواحد، فيبقى غيره على حاله من عدم الحجية، وعلى الثاني المبدأ هو حجية الظن، إذ قام الدليل عليه، فإخراج ظنٍ ما ـ مثل الظن الناتج عن القياس الحنفي ـ يحتاج إلى دليل، وهذا ما جعل الأصوليين يبحثون عن مخرج لإلقاء القياس خارجاً إذا افترض حجية الظن المطلق(٢).

ونتيجة هذا الكلام، أن الانسدادي هو الذي انسدّ عنده باب العلم بالشريعة، إلى جانب عدم ثبوت أي دليل برأيه على حجية أيّ ظن خاص، فكلّ أدلّة حجية الظهورات الدلالية الظنية وأخبار الآحاد والإجماع المنقول و... ساقطة غير فاعلة من وجهة نظره أو غير مفعّلة على الأقل، فلا يملك يقيناً بشيء ولا حتى ظناً معيناً تيقن من أن المشرّع سمح له باعتماده، اللهم إلا مقداراً محدوداً جداً، هذا هو الانسداد التام(٣)، وهنا تبدأ

١ـ حتى أن صاحب القوانين مال للأخذ بالرؤى والمنامات إذا حصل منها الظن وإن تحفظ عن جعلها قاعدة، فانظر: القوانين المحكمة ٢: ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

٢ـ راجع حول إشكاليّة القياس هنا ـ على سبيل المثال ـ : الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٥٢ ـ ٢٦٠؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٤٦٥ ـ ٤٧٦؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٧٩ ـ ١٨١.

٣ـ راجع في هذا التمييز كلّه: القمي، القوانين المحكمة ١: ٤٢٤؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٢: ٢٩٩.

رحلة المخرج من هذا المأزق، ما هو الحلّ إذاً بعد فقدان العلم بل وحتى الظنون الخاصّة؟!

الحلّ من وجهة نظر جماعةٍ من العلماء مجموعة (أو بعض أو واحد) من الأدلة العقلية التي لا تنتج - مثل التي تقدّمت - حجية خبر الواحد بالخصوص، بل تنتج اعتبار كل ظن في الدين، ولهذا تسمى بأدلّة حجية الظن المطلق أو مطلق الظن.

ومن بين هذه الأدلّة - وهو أهمّها - دليل معروف بدليل الانسداد[1]، هو الذي ركّز العلماء عليه، وعلى نتائجه وتفريعاته، ووفقاً لذلك ظهر ما سمّي بالانسداد الصغير والانسداد الكبير، فالدليل الذي يعطي حجية مطلق الظن يسمّى عندهم بالانسداد الكبير - كما شرحناه - أما الدليل العقلي الذي يعطي حجية ظن خاص أو أي ظن لكن في دائرة الروايات، كالعلم الإجمالي الذي طرحناه سابقاً فهو الانسداد الصغير، ما دام قائماً على عدم دليل آخر على حجية الروايات، وإن كان بين العلماء جدل مركّز في الفرق بين الانسداد الكبير والصغير[2]، لكننا اخترنا هذه التفرقة انسجاماً مع إيضاح البحث.

ومن الضروري أن نعرف هنا أن الإمامية لم تتفاعل مع مقولة الانسداد بمعناها الأصولي الذي شرحناه[3]، ورغم أن مباحث الانسداد، أخذت في القرنين الماضيين حيزاً كبيراً من دراسات أصول الفقه، ووضعها العلماء في خاتمة مباحث حجية خبر الواحد، إلا أن الأغلبية الساحقة لم تقبل به، وردّته رداً قاطعاً[4]، فقد درسه صاحب الفصول وأخوه صاحب هداية المسترشدين على نطاق مركّز في القرن الثالث عشر الهجري، واستمرّ حضوره في التنامي وتضخمت حوله البحوث إلى أن وصل الدور إلى الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) الذي أفرد له مجالاً كبيراً من كتاب فرائد الأصول، وهناك يمكن

---

[1] وضع السيد محمد باقر الصدر دليل الانسداد مع الأدلة العقلية على خبر الواحد في كتابه دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٤٩، لكنه خطأ منهجي، ولعلّه تسامح في ذلك، فهو ليس من أدلّة خبر الواحد، بل من أدلّة كل ظن، بما يشمل خبر الواحد، فلا يصح دمجه مع الأدلّة الأخرى التي تختلف عنه في المضمون، ولعلّه سار في ذلك على نهج الميرزا القمي صاحب القوانين، كما سنشير لاحقاً، وكذا صاحب الفصول في كتابه: ٢٧٧ - ٢٧٨.

[2] ذهب إلى هذه التفرقة: الإمام الخميني في أنوار الهداية ١: ٣١٨، وراجع حول التمييز بين الانسدادين: النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٧؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٦٩ - ٢٧٠؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١١٤.

[3] أبرز من مال إلى حجية الظن: الميرزا القمي، وصاحب الفصول، وصاحب المفاتيح و...

[4] يشير المحقق محمد تقي الرازي إلى أن تحليل فقه جميع علماء الإمامية يؤيد ذهاب معظمهم إلى حجية الظن الخاص لا المطلق، ويرى أن اكتشاف ذلك يكون بتحليل ممارساتهم في الدرس الفقهي، فراجع له: هداية المسترشدين ٣: ٣٢٨، ٣٢٩.

القول: إنه قضى عليه، حتى أخذ بالتقلّص في الحضور تدريجياً، وفي الحجم، في دراسات علماء الشيعة، بل إن بعضهم حذف البحث فيه كلياً، وسمعنا مطالبات اليوم بحذفه من الدراسة المنهجية في الحوزات العلمية الشيعية، بل قد حذفت دراسة كثير من ملحقاته فعلاً لدى أوساط حوزوية كثيرة، مما يشير إلى حسم موضوع حجية خبر الواحد، لأن هناك علاقة وطيدة بين نظريات خبر الواحد والمقصودين بالإفهام والمشافهين من جهة ونظرية الانسداد من جهة أخرى كما سنشير، وحيث تحوّلت نظرية خبر الواحد ـ كما أشرنا من قبل واتضح ـ واحدةً من مسلّمات الاجتهاد الشيعي في العصر المتأخر، كان من الطبيعي أن يتقلّص دور الانسداد؛ ولعله لهذا اعتبر النائيني البحث فيه قليل الفائدة⁽¹⁾.

لكن الجوّ العام بعد الحقبة الأخبارية هو الذي ساهم في تعزيز الظن وبلغ أوجه مع نظرية الانسداد، ليعيد الفكر الشيعي توازنه بعد الأنصاري، متوسطاً مدرسة اليقين المطلق ومدرسة الشك المطلق، ولهذا كان القرن الثالث عشر بل وحتى بعض الثاني عشر، عصر ازدهار الدرس الانسدادي، وكان هناك تفكير واسع بغموض الدين، وأختار هنا نصاً دالاً جداً يعكس الوضع المأزوم آنذاك، إذ يدلّنا هذا النص للشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧هـ) على ظهور حالة من القلق على الموقف الشيعي إزاء الطوائف الأخرى، بعد موجة ناقدة للعلماء ومؤكّدة على وجود الغموض، فهل التشيّع غامض ملتبس لا يقين فيه؟!

يقول كاشف الغطاء في نصّه / الوثيقة، بعد تأكيده على أن الفقيه مستغنٍ غالباً بالقرآن والحديث المتواتر و... عن الأخبار الظنية، التي تمثل مرحلة الاضطرار، ذلك أن المذهب الشيعي ليس بأقلّ وضوحاً من سائر المذاهب⁽²⁾... يقول: «فما أدري! وليتني علمت! أنه ما السبب وما الباعث في أنّ بعض أصحابنا رضوان الله عليهم لم يزالوا ساعين في إخماد ضوء الشريعة الغرّاء، وإثبات الخفاء (!!!) في مذهب أئمة الهدى! حتى فتحوا للأعداء أكبر الأبواب، ونسبوا أكابر فقهائنا إلى الخطأ، وأبعدوهم عن الصواب، وبعثوا على تجرّي الأطفال على فحول العلماء الذين لولاهم لم يُعرف الحرام من الحلال، وتلك مصيبة عامّة، نسأل الله تعالى الوقاية منها»⁽³⁾.

كان الانسدادي مصرّاً على الجهل بالدين وغموضه وخفائه، حتى أن بعض الأصوليين والفقهاء⁽⁴⁾ تدارسوا في مباحث الاجتهاد والتقليد عن جواز تقليد الانسدادي، إذ

١ـ النائيني، فوائد الأصول ٣: ٢٢٩.

٢ـ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ٢١٤ ـ ٢١٥.

٣ـ المصدر نفسه ١: ٢١٥.

٤ـ انظر: الخراساني، كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد: ٥٣٠ ـ ٥٣٣؛ والخوئي، التنقيح، كتاب الاجتهاد والتقليد: ٢٤٠ ـ ٢٤٣، فقد استشكل الأول ووافق الثاني على تقليد الانسدادي؛ وراجع الموضوع

التقليد رجوع الجاهل إلى العالم، فكيف أرجع إلى الانسدادي، وهو يقول بنفسه: إنني جاهل بالدين، ولا علم لي به؟!

النقطة الأخرى التي نلفت النظر إليها هنا ـ في إطار تحليل ظاهرة الانسداد ـ تدور حول التجربة الميدانية للظاهرة الانسدادية، فقد درسنا سابقاً تجربة مدرسة اليقين، ورأيناها أنتجت ـ على طريقتها الخاصّة ـ نظماً من الاجتهاد الديني، تشهد بذلك مصنفات كلّ من المرتضى (٤٣٦هـ) وابن إدريس (٥٩٨هـ)، والسؤال: كيف كانت النتائج الميدانية لنظرية الانسداد؟ بمعنى كيف كان يجتهد الميرزا القمي ـ وهو منظّر الانسداد ـ في الفقه الإسلامي؟ هل كان يعتمد هناك على كل ظن يأتيه فيفتي على أساسه مهما كان مصدر هذا الظن؛ باعتبار أن نظرية الانسداد تحكم بحجية كلّ ظن على الإطلاق تقريباً أم أن لديه سبيلاً آخر كان يتبعه؟ وإذا كان القمي ملتزماً في الاجتهاد الفقهي بنظرية الظن المطلق، فهل أنتج فقهاً آخر غير الفقه الأخباري والأصولي حتى عصره؟ أليس من المنطقي والمترقب أن تترك نظرية كبيرة بهذا الحجم أثراً بالغاً على نتائج الاجتهاد الديني عموماً؟! وهو ـ أي وجود تأثير كبير لها في الاجتهاد الديني ـ ما يؤكّد عليه المحقق التقي(١).

الذي يبدو لنا أن شيئاً من ذلك لم يحدث، بل على العكس تماماً كان هناك متابعة متعمدة لنتائج الاجتهاد الذي سبق الانسداد، فبعد مراجعتنا لثلاثة من أبرز كتب الميرزا القمي في الفقه الإسلامي وهي: غنائم الأيام، ومناهج الأحكام، وجامع الشتات، لاحظنا ـ وبوضوح ـ أن منظر الانسداد لا يمكن تمييزه في الفقه عن غيره تمييزاً جاداً في إطار التأثيرات المحتملة لمقولة الانسداد، لا في النتائج التي توصّل إليها، والأهم لا في الآليات التي استخدمها، فما هو الذي حصل؟

ما نخمّنه إلى درجة الظن القوي أن صمّام الأمان الذي أعاد الميرزا القمي إلى سكّة أسلافه كان مقولة الشهرة الفتوائية، فالذي يراجع مصنفات القمي الفقهية يرى بوضوح كم كان مراعياً لقول المشهور من الفقهاء، بل ساعياً قدر جهده ومكنته في الدفاع عن رأي المشهور والانتصار له، ومقولة الشهرة هي التي دفعت بعض العلماء إلى تصوّر قدماء الإمامية قائلين بالظن المطلق لعملهم بالمشهور(٢)، وبهذا نكون أمام فرضيتين محتملتين:

نفسه عند الإصفهاني، نهاية الدراية ٣: ٤٢٩ ـ ٤٣٤؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٤: ٢١٨ ـ ٢٢٣؛ والميرزا الآملي، مجمع الأفكار: ٨ ـ ١٢؛ والمؤمن القمي، تسديد الأصول ٢: ٥٥٠ ـ ٥٥١.

١ـ محمد تقي الرازي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

٢ـ راجع: المصدر نفسه: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

الفرضية الأولى: أن يكون الميرزا القمي قد وقع في ازدواجية بين القول والعمل، بين النظرية والتطبيق، تماماً كما كان الحال مع الشيخ الأنصاري، حينما انتقد نظرية الإجماع المنقول في كتبه الأصولية، فيما كانت حاضرةً بقوة في نتاجه الفقهي، كما يشهد على ذلك ـ على الأقل ـ كتابه: المكاسب.

لذلك لم نجد القمي في الأصول متماهياً مع القمي في الفروع، وربما ترجع هذه الازدواجية، إذا أردنا تحليل موقفه الميداني من نظرية الشهرة الفتوائية، إلى شيء من الخوف والقلق من أن يسبّب توصله إلى نتائج مخالفة كثيرة أزمةً في وضعه ووضع مدرسته عموماً، سيما وأن الأخباريين ـ أيضاً ـ لم يكونوا على علاقة طيبة معه أبداً، بل حتى السيد علي الطباطبائي صاحب كتاب «رياض المسائل» لم يكن له ـ فيما تنقل التواريخ ـ علاقة ممتازة معه، بل كان فيها نوع من التنافر، وقد كان صاحب الرياض في ذلك الزمان المرجع البارز للشيعة.

الفرضية الثانية: أن لا تكون هناك ازدواجية، بل انسجام وتناغم، وسبب هذه الفرضية نفس تناوله لفكرة المشهور الفقهي، ذلك أن الشهرة الفتوائية توجب حصول الظن، ولهذا كان القمي يعتمد عليها، كونه السبيل الأفضل له، فحضور مقولة الشهرة في نتاجات القمي حضوراً قوياً تعبير حقيقي عن توظيف أحد روافد الظن توظيفاً نشطاً، وهذا ما ينسجم مع قناعات الميرزا في المرحلة التنظيرية، التي سطرها في كتابه «القوانين المحكمة».

ولعلّ بالإمكان الجمع بين الفرضيتين بأن تكون الأولى بمثابة لا وعي القمي، فيما تمثل الثانية وعيه.

وبأخذ عينة القمي نعرف أن مقولة الانسداد لم تترك تحوّلاً في الفكر الشيعي التطبيقي، لا في علوم الرجال، ولا الحديث، ولا الكلام، ولا الفلسفة، ولا الفقه، ولا الأخلاق و... وإذا كان لها بعض التأثيرات المحدودة، فإننا لا نحسبها تأثيرات قياساً بالمترقب المتوقع.

أما ما هو الذي جرّ الميرزا القمي ـ مؤسّس أو منظر الانسداد ـ ناحية مقولةٍ بهذا الحجم، بعيداً عن مجرّد السياق الظني العام الذي دخله العقل الشيعي منذ نهايات القرن الثاني عشر، كما لاحظنا مع الوحيد البهبهاني، وهو أستاذ القمي؟

وفي إطار الجواب عن تسؤال كهذا يبدو أن نظريات عدة لعبت دوراً، أبرزها نظرية اختصاص الظهورات اللفظية الدلالية بالمشافهين والمقصودين بالإفهام، وتعني هذه النظرية أن الآيات والروايات لا تكون دلالتها ذات قيمة إلا بالنسبة إلى من قَصَدت هي أن تُفهمه أو من كان مشافهاً زمنها، ويرى القمي أن الذين لم يوجدوا عصر صدور الآيات والروايات

لم يُقصد إفهامهم بها، ومعنى ذلك سقوط كل الظهورات اللفظية عن القيمة والاعتبار والاحتجاج بالنسبة للعصور المتأخرة، إذاً، فلا يمكن الأخذ بأي دلالة لفظية ظاهرة، وبهذا يقفل الطريق ويسدّ أمام الاجتهاد في النصوص[١].

وإلى جانب هاتين النظريتين كان لمقولة تحديد دائرة خبر الواحد الحجة دوراً كبيراً في فكرة الانسداد، فمراجعة أبحاث الميرزا القمي في «القوانين المحكمة» تؤكد ذلك، فهو يرى حجية خبر الواحد ـ على تقديره ـ في دائرة ضيقة جداً لا تكاد تنفع، فحجية خبر الواحد في غير عصر الصحابة غير معلوم عنده، وكذا لا بد أن يكون الراوي عدلاً معلومة عدالته لا مظنونة، كما في حالات إخبار علماء الرجال بوثاقة شخص أو عدالته، فإنه يفيد الظن غالباً، كما لا بدّ أن لا يعارضه خبر، وما شابه ذلك[٢].

من هنا نعلم أن هناك تناسباً بين الانسداد وهذه النظريات الثلاث فكلّما رفضنا النظريتين الأولتين وأخذنا بالثالثة ـ وهي خبر الواحد ـ دون تضييقات القمي تضاعف حضور مقولة الانفتاح والعكس صحيح.

لكن هذا لا يعني أن الميرزا القمي ـ مثلاً كان يريد وضع بديل لأخبار الآحاد، أو أنه كان يقوم بتصفية حساب معها، أو له رأي متشدّد فيها مسبقاً، كما كانت الحال مع بعض رموز مدرسة اليقين سابقاً كابن إدريس الحلّي، ذلك أن من يراجع مباحث أخبار الآحاد من كتاب «القوانين المحكمة» يتأكد بأن القمي كان بصدد إثبات أخبار الآحاد، وأنه لما رأى أن الآيات والإجماع لا يفيدان حجيةً لخبر الواحد تنفع جيداً في الفقه، عكف على الإتيان بأدلّة تعطي الحجية لخبر الواحد من ناحية مختلفة، وهي ناحية الظن، فالقمي كان يغيّر وجهة الاستدلال فحسب، ولم يكن يهدف إلى ضرب نظرية الآحاد أبداً، ولمن أراد فليراجع القوانين[٣]، ولعلّه من هذا المنطلق وجدناه غير متفاعلٍ أبداً مع مقولات أمثال السيد المرتضى التي تريد الإطاحة بأخبار الآحاد[٤]، بل له عبارة صريحة في أواخر مباحث الظن المطلق يقول فيها: «فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقةً إنما هو الدليل الخامس»[٥]، والدليل الخامس على الآحاد بحسب ترتيبه هو الدليل الدال على حجية

١ـ لاحظ ارتباط الفكر الانسدادي بنظريتي الاختصاص بالمشافهين والاختصاص بالمقصودين بالإفهام والتفهيم ونظرية خبر الواحد في كلمات القمي، القوانين المحكمة ١: ٤٣٤ ـ ٤٣٦؛ والنائيني، فوائد الأصول ٢: ٢٢٩؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٢: ٢١١؛ والهداية في الأصول ٢: ١٦٧، ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١١٧.

٢ـ راجع الميرزا القمي، القوانين المحكمة ١: ٤٣٥.

٣ـ القمي، القوانين المحكمة ١: ٤١٦ ـ ٤٢٧.

٤ـ المصدر نفسه: ٤٢٢ ـ ٤٢٣، ٤٣٧ ـ ٤٤٠.

٥ـ المصدر نفسه: ٤٢٠.

مطلق الظن(١).

مسألة أخرى يجدر التنبيه عليها، وهي أن الأدلّة التي شادها العلماء خلال القرون الثلاثة الأخيرة على حجية مطلق الظن، لا تساوي دائماً مفهوم الانسداد، وإن وجدنا أن بينها وبين دليل الانسداد بعض التداخل الطفيف أحياناً، من هنا يجب أن نعلم بأن فكرة حجية مطلق الظن وإن التصقت تاريخياً بفكرة الانسداد، إلا أنها غير متصلة بها على مستوى وثائق المعلومات والآراء، مهما كان موقفنا من العلاقة الحقيقية العلمية بين الطرفين، ولهذا نجد أن هناك أكثر من دليل على حجية مطلق الظن تبلغ الثلاثة ـ غير دليل الانسداد ـ وربما أكثر، وقد فصلها العلماء عن نفس هذا الدليل، وحيث كان الانسداد أهمّها وأعمقها، أخروه للتفرّغ لبحثه ودرسه(٢).

على أية حال، سوف نضع القارئ هنا في أجواء دليل الانسداد، وبعض نتائجه بشكل مختصر جداً، ليعرف أن السنّة الظنية لم تعد في حسابات الانسداديين ذات قيمة، لا في سندها ولا في دلالتها، من حيث هي سنّة ظنية، كما كان الحال في العصور السابقة، بل غدا الظن هنا هو الحجّة، جاء من السنّة المنقولة أو من غيرها، كانت السنّة واصلةً إلينا عن طريق العدول أو الثقات أو غيرهم، فكلّ شيء قد انقلب في نظرية السنة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ما هو دليل الانسداد وما هي بُنيته؟

اتخذ دليل الانسداد صيغاً وأشكالاً عدّة على يد العلماء منذ القرن الثاني عشر

١ـ المصدر نفسه: ٤٢٣.

٢ـ راجع حول تلك الأدلة: النراقي، عوائد الأيام: ٤٠٩ ـ ٤٢٦؛ ومحمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٤٢٤ ـ ٤٣٩؛ ومحمد حسين الإصفهاني، الفصول الغروية: ٢٧٧ ـ ٢٨٨؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٥ ـ ١٨٢؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٦؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٥٣ ـ ٣٥٦، ودرر الفوائد: ١٢٧ ـ ١٣١؛ والعراقي، الأصول (٢): ٢٧٢ ـ ٢٧٦؛ ومقالات الأصول ٢: ١٢١؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٤٢ ـ ١٤٥؛ وعبدالكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩٨ ـ ٣٩٩؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٨٦ ـ ٢٩٩؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٤٦٠ ـ ٤٧٣؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ١٧٩ ـ ١٨٩؛ والآملي، مجمع الأفكار ٣: ١٩٩ ـ ٢٠٥؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦٣٨ ـ ٦٤٣؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٦٢ ـ ١٦٥؛ والإمام الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٢٢ ـ ٢٤٤؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٢٠٣ ـ ٢٠٦؛ ومصباح الأصول ٢: ٢١٥ ـ ٢١٨؛ والهداية في الأصول ٣: ٢٤٣ ـ ٢٤٥؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٢١٤ ـ ٢٢٦؛ والبروجردي، الحاشية على الكفاية ٢: ١٤٥ ـ ١٥٢؛ والكلبايكاني، إفاضة العوائد ٢: ٩٩ ـ ١٠٢؛ وناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٧٠ ـ ٤٧٤؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٣٦١ ـ ٣٨١؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٢٤٧ ـ ٢٥٣؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٣٦ ـ ١٣٨؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ١٠٦ ـ ١٠٩؛ وأبي الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٢٤ ـ ٥٢٧؛ ومحقق داماد، المحاضرات ٢: ١٦٢ ـ ١٦٦.

وإلى يومنا هذا، فقد جعله بعضهم مجموعةً من القضايا المرتبة، الواحدة منها تلو الأخرى، فيما صيّرها آخرون قضية واحدة غير أنها طويلة(١)، وقد اختلف الفريق الأوّل فيما بينه في عدد المقدّمات وفي ترتيبها من الناحية المنطقية، وسنحاول هنا الإشارة إلى صيغة الشيخ حسن والميرزا القمّي نفسه، مع ذكر صيغتين أخريين، للأنصاري والخراساني، مركّزين على صيغة الأخير، ونحيل القارئ إلى المصادر التي يمكنه مراجعتها لمزيدٍ من التفصيل، ونعقب ذلك، برصد أبرز نتائج الانسداد وملحقاته ودائماً باختصار.

الصيغة الأولى:

ذكر هذه الصيغة صاحب المعالم (١٠١١هـ) ثم الميرزا القمي (١٢٣١هـ)، ويراها تقي الإصفهاني أقوى الأدلّة وأظهرها(٢)، وحاصل هذه الصيغة كالتالي:

أ ـ إن سبيل العلم بالأحكام الشرعية مقفل ـ غالباً ـ في مثل عصرنا اليوم، إذا ما استثنينا ضروريات الدين الواضحة المعلومة.

ب ـ لسنا شاكّين في أننا نشارك الناس الذين كانوا موجودين في عصر المعصومين ﷺ في التكاليف الإلهية، ذلك أنه من المؤكد أن ما كلّفهم الله به قد كلّفنا به، لا أن التكاليف كانت خاصةً بهم من حيث هي تكاليف، لا من حيث هي ظهورات.

ج ـ إن القرآن الكريم لا يفيد في نفسه إلا الظن، وكذلك أصل البراءة والإجماع، أما العقل القاطع فلا يعطينا في الفقه ما ينفعنا.

وعليه نستنتج انحصار امتثال تلك التكاليف الشاملة لنا ـ يقيناً ـ بالظن، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق(٣).

ونلاحظ في هذه الصيغة صغر المقدّمات، ذلك أنها لا تتعدى المقدمتين فالأولى والثالثة ترجعان إلى واحدة، ضمّها إلى الثانية ينتج الدليل، بمعونة الصيغة المعطاة في النتيجة.

لكن مرور الوقت أعطى دليل الانسداد تطوّراً في الصيغة، فمن مقدّمتين غدا أربع مقدمات مع الشيخ الأنصاري.

١ـ الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٤٥ ـ ٢٤٧.

٢ـ محمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، ولعلّ الإصفهاني هذا أوّل من فكك هذا الدليل وجعله أربع مقدّمات، فراجعه في المصدر نفسه.

٣ـ الشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٢ ـ ١٩٤؛ والقمي، القوانين المحكمة ١: ٤٢٤؛ وانظر: النراقي، عوائد الأيام: ٣٥٩.

الصيغة الثانية:

وهي الصيغة التي اشتهر بها الشيخ مرتضى الأنصاري في «فرائد الأصول»، وتقع على التالي:

أ ـ إن باب العلم والظن الخاص (العلمي) منسدّ في معظم المسائل الفقهية.

ب ـ إنه لا يجوز لنا أهمال الاحكام الشرعية المشتبهة لدينا، كما لا يصحّ أن نجري فيها بأجمعها أصالة عدم وجودها، بل أمامنا ـ حتى مع الانسداد ـ مسؤولية أساسية تجاهها.

ج ـ ليس السبيل لامتثال هذه الأحكام الشرعية هو الاحتياط، ولا تقليد الآخر في فتواه وما شابه ذلك.

د ـ إذا وصلنا إلى هنا، فالعقل يحكم بعدم جواز الرجوع إلى الموافقة الوهمية، أي تلك التي تكون مرجوحة الاحتمال، فاحتمالها لا يزيد عن الخمسين بالمائة، ولا إلى الموافقة الشكّية بالرجوع إلى أحد الطرفين دون تحصيل ظن بأحدهما، فلا بد من الظن، فيكون حجة(١).

وقد فصّل الشيخ الأنصاري في أدلّة كل مقدّمة ووجوهها(٢).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الصيغة الثالثة:

يضع محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ) دليل الانسداد ضمن مقدّمات خمس هي:

المقدّمة الأولى: المعلوم إجمالاً ثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

المقدّمة الثانية: إن باب العلم والعلمي قد انسدّ إلى كثير من هذه الأحكام والتكاليف، فلم يعد يمكننا الوصول إليها.

المقدّمة الثالثة: إنه من غير الجائز إهمال هذه التكاليف بحجة انسداد العلم أو العلمي بها، بل لا بدّ من التصدّي لها لامتثالها بالمقدار الممكن.

المقدّمة الرابعة: إن فرضية أن يكون الحلّ هو الاحتياط في كل حالة نحتمل فيها وجود تكليف شرعي غير منطقية، فالاحتياط غير واجب، بل هو أحياناً غير جائز، كما لا

١ـ راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٨٢؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ والعراقي، الأصول (٢): ٢٧٦ ـ ٢٧٧؛ وان كان لديه كلام آخر في المقدمات أيضاً فراجع المصدر نفسه: ٣٠٩ ـ ٣١٠؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢١٩؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ والبروجردي، نهاية الأصول: ٥٤٥ ـ ٥٤٦؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٣٢ ـ ٣٥؛ وعبدالكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩٩ ـ ٤٠٠؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ ومحقق داماد، المحاضرات ٢: ١٦٦.

٢ـ فرائد الأصول ١: ١٨٤ ـ ٢١١.

يصحّ الرجوع إلى الاستصحاب أو التخيير أو البراءة أو فتوى المجتهد بالحكم..

المقدّمة الخامسة: إن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

وبترتيب هذه المقدّمات يكون قد استبعد افتراض الاحتياط وما شابهه، كما استبعد افتراض الإهمال، فنحن أمام خيارين إما أن نأخذ بما نظنّ بحكمه من أي مكان جاء هذا الظن، أو نأخذ بغير الظن، والأخذ بالثاني ترجيح للمرجوح على الراجح، حيث الظن راجح على الاحتمال الصرف، وهذا الترجيح قبيح ـ عقلاً ـ كما قضت به المقدّمة الخامسة، فتميّن الأخذ بالظن، فكلّما توفر لنا ظنّ بالتكليف أخذنا به، وهذا معنى حجية مطلق الظن(١).

وإذا أردنا أن نعيد هذه الصياغة لدليل الانسداد بلغة أكثر وضوحاً وعملانية يمكن القول: إننا نعرف أن الله سبحانه وتعالى قد شرّع أحكاماً وتكاليف عديدة للإنسان، وعلمُنا بهذه التكاليف ليس علماً تفصيلياً؛ لأننا غير قادرين على تحديدها، بل نعلم بشكل إجمالي بوجودها، وهذه التكاليف لم تنته أو تمت إلى يومنا هذا سواء كانت قليلةً أو كثيرة، وهذا العلم يكاد بل هو في البداهة والوضوح لكل من اطلع على الإسلام أو الدين اطلاعاً عابراً، إذاً فالمطلوب منّا التعامل مع هذه التكاليف التي لا نعلمها بالدقة، ومن الطبيعي أن تكون الخطوة الواضحة أيضاً هنا في أن نقدم على الوصول إلى علمٍ بهذه التكاليف، فنبحث ونسعى ونفتش في التراث والموروث لنعثر عليها، لكن مرور الأيام جعل مثل هذه المسألة أمراً في غاية الصعوبة والمشقة، فلم يعد بالإمكان تحصيل العلم بهذه الأحكام، وإذا ما صار ذلك فإنه لا يتعدّى نطاق عدد بسيطٍ من هذه التكاليف، قد لا يتجاوز الخمسة في المائة، فما هو الحلّ إذاً بعد أن أغلقت أمامنا أبواب العلم؟

الحل في أن نتراجع إلى الوراء ونتنازل عن العلم الوجداني، فنطلب الوصول إلى الأحكام الإلهية بالسبل الظنية التي ارتضاها الله لنا، فإذا سمح الله لنا بسبيل منها عملنا به، وسعينا لتفريغ ذممنا على ضوئه، فالمسؤولية الآن تقع علينا في أن نبحث عما يؤكّد لنا أن هذا السبيل الظني أو ذاك، مثل خبر الواحد أو الظهورات الدلالية. قد ارتضاه الشارع لنا، وسمح لنا بالاعتماد عليه في آيةٍ أو روايةٍ متواترةٍ أو ... أم أن الله لم

١ـ الخراساني، كفاية الأصول: ٣٥٦ ـ ٣٥٧؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٦ ـ ٢٧٧؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٧٤ ـ ٤٧٥؛ وله رأي في الإدغام؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ وانظر الصيغة التي طرحها الإصفهاني صاحب الفصول، واعتبر أنه لم يسبقه إليها أحد مع مناقشاتها والجواب عنها في الفصول الغروية: ٢٧٧ ـ ٢٧٨؛ وراجع: الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٤٦٠؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٣٨؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ١١٠؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٣٧ ـ ٥٣٨؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٦٥ ـ ١٦٦.

يَرتض أيّاً من هذه السبل الظنية.

وقد فتشنا وبحثنا، لكن مع الأسف الشديد كانت النتيجة محزنةً، فلم نعثر على أيّ دليل يؤكد أن الله سبحانه قد جعل سبيلاً ظنياً ما حجةً بينه وبين عباده. إذاً فما هو العمل؟

إننا في البداية أمام مفترق له طريقان هما:

١ ـ أن نتجاهل هذه التكاليف الإلهية، ونقنع أنفسنا ـ بعد العجز عن تحصيل العلم بها أو ما هو بقوّة العلم ـ بأنه لا مسؤولية لنا تجاهها، فنهملها ونعيش حياتنا على ضوء المتيقن منها، حتى لو كان أقلّ القليل.

٢ ـ أن نتخذ مسلكاً مقابلاً تماماً للمسلك الأوّل، فنشدّ على عضد بعضنا للمحافظة على هذه التكاليف، حتى لو استدعى الأمر أن نحتاط في كل حالةٍ شككنا في وجود تكليفٍ فيها، فإذا شككنا في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال قمنا به، وإذا شككنا في حرمة شرب النبيذ تركناه من فورنا وهكذا، إن هذا السبيل وما شاكله هو الأضمن لنا في مواجهتنا لربّنا يوم القيامة.

لكننا عند مفترق الطرق هذا لم نجد أياً من هذين السبيلين هو الحلّ؛ ذلك أن السبيل الأوّل نتيقن بأن الله لا يرضى به، إنه لا يقبل أن نترك هذا الدين ونهمل أحكامه بالكلية، لمجرّد أننا واجهنا معضلاً في وصولنا إليها، إن هذا الشيء متأكدون منه، لذا فالأفضل أن نتجاهل هذا الحلّ، وننظر في الطريق الثاني.

لكن الطريق الثاني غير منطقي أيضاً، إذ كيف يمكن أن نحتاط في شؤون حياتنا كلّها إلا ما شذّ وندر، إن شخصاً واحداً يصاب بالعسر والحرج جراء ذلك، فكيف إذا طلبنا من أمةٍ من الناس أن تعيش حياتها وفقه، إن ذلك يؤدي ـ بالتأكيد ـ إلى اختلال نظام الحياة، وسيادة الارتباك والفوضى.

بهذا أغلقت الأبواب جميعها أمام ناظرينا، فلا من حلّ، لا نحن قادرون على الاحتياط، ولا مستطيعون إهمال الشريعة، لا نحن متمكّنون من الوصول إلى العلم، ولا بالغون سبيل الظن الخاص المعتبر، فماذا نفعل؟!

لم يعد أمامنا سوى افتراضان: إما أن نأخذ بما نظن من التكاليف، من أي وادٍ أتى هذا الظن أو نأخذ بالموهومات والمحتملات التي تنزل عن درجة الخمسين في المائة من الاحتمال، لكن عقلنا يأتي هنا ليصدر حكمه، وهذا هو الدليل العقلي، إن تقديم موهوم على مظنون ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح، فلا بدّ إذاً من تقديم الظن أينما وجدناه، وبهذا تكون النتيجة حكماً عقلياً بحجية مطلق الظن.

كانت هذه واحدة من أوضح صيغ دليل الانسداد، وأكثرها دقةً ومتانة.

نماذج من النقد الإمامي لمقولة الانسداد

وسنعرض للقارئ ـ سريعاً ـ نماذج من الملاحظات التي سجلها العلماء الشيعة على هذا الدليل، آخذين في الحسبان الصيغة الخماسية له.

النقد الأول: إن المقدّمة الأولى صحيحة من حيث المبدأ، فلدينا علم إجمالي بوجود تكاليف ضمن دائرة المحتملات في الفعل الإنساني، لكن هذا العلم الإجمالي ينحلّ ـ طبقاً لما شرحناه سابقاً من انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير ـ بالعلم الإجمالي بالتكاليف ضمن دائرة الروايات، فنحن غير متيقنين من وجود تكاليف غير ما هو موجود في النصوص، ولهذا يذوب هذا العلم وتنهار المقدّمة الأولى(1).

ويلاحظ القارئ معي هنا كيف أن العلم الإجمالي الثاني حلّ الأول، وأن الثاني هو نفس ذاك العلم الإجمالي الذي استخدمه الأنصاري (١٢٨١هـ) في الأدلّة العقلية على إثبات حجية خبر الواحد، وجعلناه فيما سبق الدليل الثالث، ويشترك العلمان في وجود إجمال فيهما، لكن هذا الإجمال أوسع دائرةً في الأول منها في الثاني، ومعنى الإجمال نحوٌ من الانسداد، ولهذا ذهب جماعة إلى اعتبار هذا البرهان هنا دليل الانسداد الكبير، فيما كان العلم الإجمالي الثاني وهو الدليل الثالث الذي قدّمناه في بحث الأدلّة العقلية... انسداداً صغيراً، أي في نطاق الروايات فحسب.

النقد الثاني: ويسجّل على المقدّمة الثانية، ذلك أنها تفترض انسداد باب العلم والعلمي، وإذا ما وافقناها في الأوّل فلا نوافقها في الثاني، فقد برهن العلماء على أن الظهورات حجة مطلقاً، للمشافه وغيره، وللمقصود بالإفهام وغيره، كما أنهم برهنوا على حجية خبر الواحد بالأدلّة الخاصة، إذاً فلم ينسدّ باب العلمي، فلا معنى لهذا الدليل كلّه(2).

١ـ راجع هذا النقد مع سائر النقود على هذه المقدمة عند: الخراساني، كفاية الأصول: ٣٥٧؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٧؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٢١٠ ـ ٢١١؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٧٥؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٢٢٨؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٥١.

٢ـ راجع هذا النقد وغيره مما سجّل على هذه المقدّمة: النراقي، عوائد الأيام: ٣٧٧؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٥٧؛ ودرر الفوائد: ١٣٢؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٨؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٢٨٨؛ والخميني، أنوار الهداية ١: ٢٤٨ ـ ٢٤٩؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٢١١ ـ ٢١٢؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٧٥؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٥٠ ـ ٢٥١؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٦٩؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٣٨ ـ ١٣٩؛ والمؤمن القمي، تسديد الأصول ٢: ١١١؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦٤٥؛ وأبي الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٣٤ ـ ٥٣٧؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٦٦.

النقد الثالث: وهو مصوّب ناحية المقدّمة الرابعة، التي كثر الكلام بينهم في التعليق عليها، وحصيلة هذا النقد أن الاحتياط إذا لزم منه اختلال النظام أو العسر والحرج لم يجب، وهذا المقدار نوافق عليه معكم، لكن ألا يمكن افتراض مراتب للاحتياط ودرجات بحيث نتخلّى عن الدرجة العليا منه، تلك المفضية إلى الوقوع في حرج أو خلل في نظام الحياة، فيما نحافظ على الدرجة الأدنى، أي إلى أعلى درجة ممكنة، لا تترتب عليها أية محاذير؟(١)

وهناك ملاحظات أخرى سجّلت على المقدمة الثالثة والخامسة(٢) أيضاً فلا نطيل.

ويبقى أن نشير إلى أن علماء الإمامية قد اختلفوا فيما بينهم حول نتائج وتفريعات وتطبيقات فكرة دليل الانسداد، ومن أهم هذه الخلافات كان موضوع التساؤل التالي: هل يقدّم دليل الانسداد لنا حكماً عقلياً بضرورة اتباع الظن أم أنه يصيّر الظن طريقاً كاشفاً إلى حكم الله؟ فعلى الافتراض الأول يكون الانسداد منتجاً لوظيفة يحكم علينا بها العقل، في أن نرجع إلى الظن ويسمّون هذا الافتراض بالحكومة، وأما على الافتراض الثاني، فالقضية ليست مجرّد اتباع وظيفي لحكم العقل، بل إن دليل الانسداد ينتج لنا اعتبار الظن بوصفه كشفاً عن الواقع، تماماً كما إذا قيل بحجية خبر الواحد بالخصوص، ويسمى هذا القول بالكشف، ولهذا ظهر اتجاها الحكومة والكشف، وهناك تفسيرات أخرى تتعلّق ببعض التفصيلات والقيود، لا تهمنا هنا، فلتراجع في مصادرها(٣).

١ـ راجع حول هذا النقد وغيره مما سجل على المقدمة الرابعة: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٩٤ ـ ٢٠٨؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٢٣٩ ـ ٢٦٦؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٥٨ ـ ٣٥٩؛ ودرر الفوائد: ١٣٥؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٨؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٢١٢ ـ ٢١٥؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٣؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٣٩ ـ ٤٤٤؛ ومباحث الأصول ٢: ٦٩٩ ـ ٧٠٩؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

٢ـ انظر: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٨؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ١٩٠ ـ ٢٠١.

٣ـ حول بحث الكشف والحكومة راجع: المشكيني، حواشي الكفاية ٢: ٤٤٣ ـ ٤٦٤؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٨٢؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٥٦ ـ ١٦٥؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٣٠٧ ـ ٣٣٤؛ وعنده هنا بحث رائع حول حقيقة الأحكام العقلية وقانون الملازمة بين العقل والشرع؛ والبروجردي، الحاشية على الكفاية ٢: ١٧٧ ـ ١٨٩؛ والصدر، مباحث الأصول ٢: ٦٣٧ ـ ٦٥٣؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٤٦ ـ ١٤٧؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦٧٢ ـ ٦٧٩؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٢٠ ـ ٢٢٢؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٨٠ ـ ٤٨١؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٨٣٨ و...

المحور الرابع

معضلة الوسائط في الأخبار ودور العقل الفلسفي في إنتاجها

من الطبيعي أن تشكّل ظاهرة الوسائط المتعدّدة في الحديث الشريف معضلة، ذلك أنه لو أخبرك شخص بحدثٍ ما رآه بعينه، فإن درجة الاحتمال والصدق ستكون عاليةً، سيما عندما يكون المخبر معروفاً بالصدق والتدقيق والضبط، أما عندما ينقل لك المخبر عن شخص آخر هو الذي رأى الحدث، فإن فرص سلامة الخبر ستكون أقل تلقائياً، وبحساب الاحتمالات الرياضي أيضاً، سوف يكون من المحتمل وجود أحد خطأين، إما في الراوي الأول أو الثاني، وهكذا عندما يتعدد الناقلون تعدداً طولياً، بمعنى أن ينقل الواحد منهم عن الآخر، فكلّما زادت السلسلة تضاءل حجم الاطمئنان أو الظن بالخبر، وهذا شيء طبيعي يلمسه الإنسان بفطرته وسليقته اليومية.

كان من المتوقع أن يأخذ هذا الموضوع حيزاً من النقاش بين علماء الإمامية ورجال الحديث منهم، فبعض الأسانيد يتجاوز السبعة والثمانية وسائط، فإذا أراد الطوسي مثلاً أن يدوّن روايةً عن النبي ﷺ فإن الفاصل الزمني بين الوفاتين تقارب الأربعمائة والخمسين عاماً، فكم رجل يجب أن تحتويه السلسلة؟ وما هو مدى الوثوق بالجميع في عدم الخطأ أو حدوث خللٍ ما ولو كان غير متعمّد؟

ربما تظهر مقولة ترى أن حجية خبر الواحد إذا كانت منطلقةً من تباني العقلاء على العمل بالآحاد، فقد لا تشمل حالةً من هذا النوع، أي حالة تعدد كبير في الوسائط مئات السنين، هذا شيء متوقع قوله ومحتمل حتى لو كان خطأ عند بعضنا.

لكن المفاجأة التي قدّمها لنا أصول الفقه الإمامي أنه لم يعر هذا الموضوع أية أهمية على الإطلاق، اللهم إلا نادراً، ولم يدرسه في حساباته العقلائية، ولا في حساباته الرياضية، كانت الأمور واضحة ومحسومة تقريباً لصالح حجية الخبر سواء كان مع واسطة أو بدونها، وربما يكون السبب كامناً في أن التشكيك في موضوع الوسائط على هذا النحو ربما يفضي ـ عملياً ـ إلى إسقاط حجية الآحاد، إذ من أين يتوفر لنا خبر بواسطةٍ واحدة أو واسطتين مثلاً؟! نعم، وجدنا ما يتصل بهذا الموضوع في مواضع عدّة، كما في هامش

وضعه الإمام الخميني على بحث حجية خبر الواسطة من كتاب أنوار الهداية، معتبراً أن كتبنا وإن كان فيها وسائط لكنها قليلة نسبياً، فلا تنصرف عنها أدلة حجية الخبر[١].

ولعلّ عدم طرح هذا الموضوع لوضوحه عند العلماء، لكن الأكثر غرابة هو طرح معضل آخر في الوسائط، سيلاحظ القارئ معي، كما كان العقل الفلسفي فاعلاً، وكم كانت التحليلات التجريدية مؤثرة، وكم كان النشاط العقلي الفرضي قائماً.

ولكي نشرح المعضلة التي طرحها أصول الفقه الشيعي لا بدّ أن نشير إلى أمرين أساسيين هما:

أولاً: إن الحديث عن حجية خبر واحد يفترض فيه وجود خبر واحد، إذ الحجية ـ بحسب الاصطلاح الأصولي ـ حكم وضعي، والحكم لا بدّ أن يتعلّق بشيء، فأنت حينما تقول: الماء طاهر، فلا بدّ أن تفترض وجود ماء لكي ينصبّ الحكم عليه بالطهارة، وإلا يغدو ـ حكماً ـ صورةً فارغة، ومعنى ذلك أن وجود الخبر متقدّم على وجود الحكم، فإذا وجد الخبر الواحد أتى حكم الحجية والاعتبار، فالمتقدم هو الخبر والمتأخر هو الحكم بالحجية...

ثانياً: إن المشرّع لم يعط الحجية لخبر الواحد، ولا لغيره من الحجج، عبثاً وبلا معنى، بل أعطاها نظراً لوجود أثر ونتيج شرعي مترتب عليها، فإذا كان خبر الواحد لا أثر شرعيّ له فلا يكون حجة، إذ المشرّع بما هو مشرّع إنما يضع أحكامه على أساس نتائج عملية، فإذا لم تكن هناك نتائج من هذا النوع فإنه لا يشرّع أحكاماً، لأن أحكامه ستكون حينئذٍ لغواً لا فائدة منها، وحيث كان المشرّع هنا هو الله، وهو الحكيم الذي لا يصدر منه لغو أو عبث، لزم أن تكون الحجية مشروطةً بوجود أثر أو نتيجة شرعية عملية للخبر، فالحجية مشروط، والأثر الشرعي شرط، ولا مشروط بدون شرط، كما أن الشرط لا يكون نفس المشروط بل مغاير له.

انطلاقاً من هاتين المقدّمتين، واللتين يبدو عليهما الفعل العقلي التحليلي، تطرّق علماء أصول الفقه، لدى نهاية بحثهم عادةً عن آية النبأ ودلالتها على حجية خبر الواحد، تطرّقوا إلى موضوع الخبر مع الواسطة، وأثاروا معضلتين، هما:

المعضلة الأولى: لنفرض أن هناك رواية مكوّنة في سندها من أربعة رواة مثلاً: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه إبراهيم بن هاشم، عن محمد بن أبي عمير عن زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام فهذه الرواية فيها أربعة رواة، وهناك علي بن إبراهيم في أوّلها من طرفنا، أي هو في آخرها زمنياً، وهناك زرارة في أولها زمنياً وهو الذي سمع الخبر من

---

[١] ـ الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٩٨، الهامش رقم: ١.

الإمام الصادق ﷺ، والمعضلة الأولى تتركز على حجية خبر زرارة، أما المعضلة الثانية فتتركز على حجية خبر علي بن إبراهيم الذي نفترض أننا سمعنا منه مباشرةً.

تقول المعضلة الأولى: إن خبر زرارة لم نسمعه منه مباشرةً حتى نتأكد من وجود الخبر يقيناً فنسقط عليه الحجية، فنحن لم نسمع سوى خبر علي بن إبراهيم، أما خبر زرارة فلم نسمعه إطلاقاً، إذاً كيف نضفي عليه الحجية والمفروض ـ كما تقدّم ـ أن الحجية حكم يفترض وجود موضوعه ـ وهو الخبر ـ مسبقاً قبل إسقاطه عليه؟! فالعرش ثم النقش، ولا يبدو أن بأيدينا حلاً سوى القول: إن الحجية أسقطت على خبر علي بن إبراهيم الذي سمعناه منه مباشرةً، فأركان الإسقاط موجودة في خبر علي بن إبراهيم، ولما صار خبره حجةً، لزم ترتيب الآثار عليه، وأثره ثبوت خبر أبيه، ثم ثبوت خبر ابن أبي عمير، ثم ثبوت خبر زرارة، فخبر زرارة ثبت ببركة وبفضل الحجية التي أعطيناها لخبر علي بن إبراهيم، ولولا هذه الحجية لما أمكن إثبات صدور خبر زرارة الذي هو شرط رئيس في إعطائه الحجية.

وحصيلة هذا التسلسل المنطقي أن حجية الخبر الواحد هي التي أثبتت وجود خبر زرارة، وهنا بالضبط يقع المعضل، ذلك أننا قلنا بأن الحجية متأخرة عن موضوعها وهو الخبر الواحد، فكيف أنتج المتأخرُ المتقدمَ؟! وكيف صارت الحجية المترتبة على وجود الخبر مؤثرةً في إيجاده؟! فهذا أشبه شي بصيرورة المعلول ـ وهو معلول ـ علةً لإيجاد علته، وهي علةٌ له!!

وبعبارة اصطلاحية: يلزم صيرورة الحجية موجدةً لموضوعها وهو محال.

المعضلة الثانية: وهي التي يتركز نظرها على خبر علي بن إبراهيم، تقول: إن خبر علي بن إبراهيم ثابت لدينا بالوجدان والعيان، فلا محذور من هذه الناحية، لكن السؤال أنه ماهي النتيجة الشرعية والأثر العملي المترتبين على حجية خبر علي بن إبراهيم؟ فقد شرطنا سابقاً الحجية بوجود أثر شرعي، فنحن نسأل عنه هنا.

ومن الواضح أن ما يخبر به علي بن إبراهيم ليس هو الحكم الشرعي الذي قاله الإمام ﷺ، فهو لم يقل لنا ما قال الإمام، إنما قال لنا ما قاله والده إبراهيم بن هاشم، إذ يقول: حدثني والدي إبراهيم بن هاشم مثلاً: أن ابن أبي عمير....، ومعنى ذلك أنه لا وجود لأي أثر شرعي مترتب على خبر علي بن إبراهيم، إلا وجود خبر إبراهيم بن هاشم، فليس لخبر علي بن إبراهيم من نتيجة إلا إثبات وجود خبر والده، وخبر والده حسب الفرض هو خبر واحد، وهكذا تتواصل السلسلة حتى نصل إلى خبر زرارة.

وحصيلة المشكلة أن الأثر المترتب على حجية خبر ابن إبراهيم ستكون نفس خبر

والده، والاثنان خبر واحد، فتكون حجية خبر الأب هي الأثر الشرعي لحجية خبر الابن؛ إذ لو عزلنا حجية خبر الأب لما كان هناك أي أثر لخبر الابن، ومعنى ذلك أن حجية خبر الابن أثرها الشرعي حجية خبر الأب، فالحجية شرطت هنا بالحجية، أي أن حجية خبر الابن شرطت بحجية خبر الأب، فصار الشرط والمشروط واحداً وهو محال، أي لزم اتحاد الشرط والمشروط، والحال أن بينهما ـ عقلاً ـ اثنينية، كما بينهما تقدّمٌ وتأخر.

يلاحظ القارئ معي، كيف تم التعاطي مع هذا الموضوع بمنهج عقلي بحت، فأنت تجد مقولات مثل: اتحاد الشرط والمشروط، تقدّم المتأخر وتأخر المتقدم، إيجاد المعلول للعلة و.. فهذه هي المعايير التي حكمت موضوع أخبار الواسطة، الذي اهتمّ به الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في فرائدالأصول، وكان من أوائل المهتمين به مع الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ) في درر الفوائد، وفي كفاية الأصول أيضاً، حتى صار الأخير مرجع البحث فيه، ثم تحوّل إلى بحث ثابت في أصول الفقه، وهو وإن كان عاماً، إلا أنهم ـ كما أشرت ـ بحثوه ذيل الحديث عن الاستدلال بآية النبأ على حجية أخبار الآحاد(١).

١ـ حول إشكالي الخبر مع الواسطة بصيغهما مع بعض الإشكالات المضافة من قبل بعضهم كالأنصاري والإيرواني و... بما بلغ خمسة إشكالات راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٢؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٤١ ـ ٣٤٢؛ ودرر الفوائد: ١١١ ـ ١١٢، والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٦٣ ـ ٢٦٦، ٢٦٧؛ ونهاية النهاية ٢: ٦٨ ـ ٦٩؛ والعراقي، الأصول (٢): ٢٢٦، ٢٣٠ ـ ٢٣٢، ونهاية الأفكار ٣: ١٢٠، ١٢١ ـ ١٢٢؛ ومقالات الأصول ٢: ٩٣ ـ ٩٤؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٢٩٣ ـ ٢٩٥؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٢٠١ ـ ٢٠٥؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٧٧ ـ ١٧٨، ١٧٩ ـ ١٨٠، ١٨١؛ وعبدالكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٢٨٧ ـ ٢٨٨؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٢٨ ـ ٢٤٠؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ١٥٢؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٠٧ ـ ١٠٩؛ وغلام رضا القمي، قلائد الفرائد ١: ١٦٣ ـ ١٦٤؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦؛ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ١١٩ ـ ١٢١؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١١١ ـ ١١٢؛ ونهاية الأصول: ٤٩٥، ٤٩٦؛ وتقريرات في أصول الفقه: ٢٦٤ ـ ٢٦٦؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٦٣ ـ ٣٦٥، ومباحث الأصول ٢: ٤٣٦ ـ ٤٣٧؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٥٥ ـ ٢٥٧، والصدر ربما كان الوحيد الذي فصل في هذا الكتاب فقط بين آية النبأ وهذا البحث، بمعنى أنه لم يستعرضه معها، بل استعرضه آخر بحث حجية خبر الواحد؛ ولنِعْم ما فعل من الناحية المنهجية؛ والخميني، أنوار الهداية ١: ٢٩٧ ـ ٢٩٨، ٢٩٩؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٥١، ٤٥٢ ـ ٤٥٣، ٤٥٥؛ وتنقيح الأصول ٣: ١٧٤، ١٧٥ ـ ١٧٦؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٧٠ ـ ١٧١؛ والهداية في الأصول ٣: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، ٢٠٧؛ ومصباح الأصول ٢: ١٧٩ ـ ١٨٠ ـ ١٨١؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٤٤ ـ ٤٤٥؛ وهاشم الآملي، مجمع الأفكار ٣: ١٦٩ ـ ١٧٠، ١٧٤؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ٨٣، ٨٤؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٥٨٣ ـ ٥٨٤؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ١٢٧، ١٢٨؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٠٨ ـ ٥١٠.

نقد معضل الوسائط

كانت هذه صورةً موجزة لإشكالين سجّلا على أخبار الواسطة، وأشرنا إلى أن الإشكالات كثرت حتى بلغت على بعض الصيغ خمسة إشكالات، لم نشأ الدخول في الإطالة فيها، وقد سجّلت ملاحظات عليها، فصحيح أن الإشكالات تم تداولها في الوسط الإمامي في القرنين الماضيين، إلا أنه لم تصلنا أي معلومات تفيد تبنّي أحد من علماء الإمامية أياً منها، فقد شارك الجميع في نقدها، وقد كثرت أشكال النقد وتمدّدت، وصارت هناك مداخلات متنوّعة على الانتقادات نفسها، وقد لاحظنا أن بعض الانتقادات كان يحاول التفلّت من النسيج العقلي التجريدي الذي حكم الإشكالات نفسها، كما حصل مع الإمام الخميني مثلاً، فيما انسجم بعض آخر من الانتقادات مع هذا النسيج وأخذ يتحرّك وفقه كما حصل مع المحقق العراقي على سبيل المثال.

ونحاول هنا استعراض نماذج محدودة من الردود استكمالاً للمشهد:

الرد الأول: إذا سلّمنا بتمام هذه المشكلات بحيث عجزت الأدلّة اللفظية كآية النبأ عن الشمول للخبر ذي الواسطة، إلا أننا نزعم اليقين بترتب نفس آثار الخبر بدون واسطة على الخبر ذي الواسطة، لوجود الملاك والمناط فيه أيضاً.

ومن الواضح أن هذا الردّ ـ كالذي يليه ـ يحاول عدم الدخول في المناخ العقلي الذي صنعته الإشكالات نفسها، وذلك بافتراض الإقرار بالمشكلات مع الاعتقاد بأن وجودها لا يمنعنا عن الأخذ بخبر الواسطة، لأن روحه وروح غيره واحدة.

الرد الثاني: إن العقلاء لا يرون فرقاً بين خبر الواسطة وعدمها، بل يعدّون الاثنين واحداً، ولما كان البناء العقلائي أعظم أدلّة حجية خبر الواحد كان من الضروري السير وفق هذا البناء، ومن ثم القول بحجية خبر الواسطة.

الرد الثالث: إن خبر الواسطة يعود في تحليله إلى خبر بلا واسطة، وهذا التحليل معمّق يطول الكلام حوله، وهذا الرد ذكره السيد الصدر، واعتبر أن علماء أصول الفقه غفلوا عنه.

الرد الرابع: إن الحجية حكم مؤسّس على نهج القضية الحقيقية، ومعنى هذا الكلام أن الله يقول: إن كل خبر نقدّر ونفترض وجوده وثبوته فأنا أعطيه الحجية، فهو يجعل الحكم ـ وهو الحجية ـ على الخبر المقدّر وجوده، بحيث إذا وجد بعد ذلك لحقته الحجية، وهنا نقول: إن خبر علي بن إبراهيم محرز بالوجدان فيلحقه الحكم، وهو الحجية، وبعد لحوقها له، يثبت خبر إبراهيم بن هاشم، وهو غير الخبر الأول، فيلحقه حكم الحجية، وهكذا حتى نصل إلى خبر زرارة، فخبر زرارة لم يثبت بالحجية التي ثبتت عليه، بل ثبت بالحجية التي لحقت الخبر السابق عليه، فلم يلزم إيجاد الحكم لموضوعه،

كما أن الأثر الشرعي لحجية خبر علي بن إبراهيم هو ثبوت حجية خبر إبراهيم بن هاشم فلم يكن الأثر ـ وهو الشرط ـ عين المشروط، بل كانت الحجية الشرط هي تلك اللاحقة لخبر إبراهيم بن هاشم، فيما الحجية المشروط هي تلك اللاحقة لخبر علي بن إبراهيم، وبهذا ينتفي الإشكالان، ولا يعود لهما مجال(١).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ حول هذه الأجوبة وغيرها راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٢٢ ـ ١٢٣؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٤١ ـ ٣٤٢؛ ودرر الفوائد: ١١٢ ـ ١١٥؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٦٦ ـ ٢٦٧؛ ونهاية النهاية ٢: ٦٩؛ ٧٠؛ والعراقي، الأصول (٢): ٢٣٢ ـ ٢٣٩؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٢٠ ـ ١٢١، ١٢٢ ـ ١٢٥؛ ومقالات الأصول ٢: ٩٥ ـ ٩٦؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٢٩٧ ـ ٣٠٧؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٢٠٧ ـ ٢١٥، والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٢ ـ ١٨٤؛ وعبدالكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٤٠ ـ ٢٤٤؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ١٥٢ ـ ١٥٣؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٠٧ ـ ١٠٩؛ وغلام رضا القمي، قلائد الفرائد ١: ١٦٤ ـ ١٦٧؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥ ـ ١٤٧؛ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٢١ ـ ١٢٤؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١١٢ ـ ١١٦؛ ونهاية الأصول: ٤٩٥، ٤٩٦؛ وتقريرات في أصول الفقه: ٢٦٤ ـ ٢٦٦؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٦٥ ـ ٣٧٠؛ ومباحث الأصول ٢: ٤٣٨ ـ ٤٥٧؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٨؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٥٢، ٤٦٢؛ وأنوار الهداية ١: ٣٠٠ ـ ٣٠٥؛ وتنقيح الأصول ٣: ١٧٤ ـ ١٧٥، ١٧٦ ـ ١٨٢؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٨٠، ١٨١ ـ ١٨٣؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٧١ ـ ١٧٣؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٤٥ ـ ٤٤٦؛ وهاشم الآملي، مجمع الأفكار ٣: ١٦٩، ١٧٠ ـ ١٧٤؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ٨٣، ٨٤ ـ ٨٨؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٥٨٤ ـ ٥٩٨؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ١٢٨ ـ ١٣١؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥١٠ ـ ٥١٣.

المحور الخامس

نظرية السنّة واستعاضة الأدلّة
ظهور مقولتي السيرة العقلائية والمتشرعية

لظهور مقولة السيرة في العقل الشيعي أسباب ومبررات، لا أقلّ من وجهة نظر الشهيد محمد باقر الصدر، إذ يعتقد أن إجهاز المدرسة الاصولية، سيما مع الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، على مقولات في البناء الاستدلالي لحركة الاجتهاد، لعب دوراً في ظهور مقولة السيرة، فقد أسقط الأنصاري نظرية الإجماع المنقول[1] في كتابه «فرائد الأصول»، ونظرية الإجماع المنقول لعبت ـ خلال قرونٍ من الزمن الشيعي ـ دوراً كبيراً في تحريك عجلة الاجتهاد وفقها، فمن يراجع المصادر الشيعية، سيما بعد عصر العلامة الحلّي، يجد أن الإجماع المنقول كان حاضراً دائماً تقريباً في أي عمليةٍ اجتهادية، وكان الفقهاء والباحثون يولون هذا الإجماع أهميةً عالية، حتى ليصعب مخالفتهم له، ولتأكيد قوّة حضور هذه المقولة في العقل الشيعي، يمكن ملاحظة الشيخ الأنصاري نفسه؛ إذ رغم تهديمه في دراساته الأصولية نظرية الإجماع المنقول، إلا أنه بقي أسيراً له مراعياً لحاله غالباً في دراساته الفقهية، ككتابي المكاسب والطهارة على سبيل المثال، مما أحدث عنده شيئاً من الازدواجية بين النظرية والتطبيق لا يمكن تفسيرها ـ على ما يبدو ـ إلا في ظلّ فهم الحضور الفاعل والهيمنة الكبيرة لمقولة الإجماع المنقول على الاجتهاد الشيعي عبر قرون، ولهذا لم يتمكّن الأنصاري من التحرّر من قبضة مقولة الإجماع في تطبيقاته رغم تركه لها في دراساته الأصولية عرضةً لعصف الرياح.

وليست مقولة الإجماع لوحدها، مساهماً في استعاضة الاجتهاد الشيعي أدلّة الاستنباط، بل هناك إلى جانبها بعض المقولات الأخرى التي تعرّضت لاهتزاز منذ عصر

---

[1] ينقسم الإجماع إلى محصَّل عندما تتبّع بنفسك آراء الفقهاء وتتأكد من حصول الإجماع، ومنقول عندما لا يكون الأمر كذلك بل يصلك كلام فقيه ادّعى هو الإجماع، دون أن تتثبّت من صحّة كلامه تاريخياً.

الأنصاري في سياقٍ تصاعدي، حتى بلغت مع أبي القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) مبلغاً عالياً، وذلك عندما نسف الأخير مقولات الشهرة الفتوائية، ونظريتي الجبر والوهن اللتين سنتحدّث عنهما قريباً إن شاء الله تعالى.

كان هذا الانهيار المصحوب بمناخ ظنّي شهدته الحقبة الأصولية بعد الأخباريين مفضياً إلى أزمات، لكن العقل الشيعي استطاع الخروج من المأزق كلّه، بإعادة ترتيب أوراقه، ومن بينها ابتكار أو تفعيل نظرية السيرة.

يرى محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) أن الدوافع الكامنة خلف ظهور مقولة السيرة في العقل الشيعي هي دوافع نفسية بالدرجة الأولى، أي أن عملية الاستعاضة كانت تنطلق من الذهول أمام انهيار أركان الأدلّة، ومن ثم فالبقاء مع نصّ الكتاب والسنة فحسب، يمكنه أن يجرّ الفقيه جرّاً إلى الخروج بنتائج لم يسبق لها مثيل، وكان هذا الضغط النفسي هو الذي حرّك العقل لتكوين مقولة السيرة، لقد كان الإجماع دليلاً مريحاً للمجتهد كونه يمكّنه من تحصيل نتائج متطابقة مع الموروث، أما مع إلغاء مثل هذه المقولات، فإن احتمال الخروج بفقه غير مألوف يغدو وارداً جداً، ولضمان عدم حصول انتكاسة من هذا النوع ـ وفق تصوّر العقل الفقهي ـ كانت مقولة السيرة عاملاً مساعداً جداً[1].

ولتأكيد هذا السياق التاريخي يمكن للباحث رصد المصنفات الشيعية، إذ سيؤكد له هذا الرصد أن مسألة الاستدلال بالسيرة أو البناء العقلاء أو التباني العقلائي أو الارتكاز العقلائي... لم تكن حاضرةً في كلمات العلماء الشيعية إلى ما هو أبعد من قرنين ونصف على أقصى تقدير، إلا نادراً جداً لو كان، فربما يكون الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧هـ) أوّل من استخدم هذه المقولة استخداماً عابراً في دراساته الفقهية[2]، ثم لحقه بعد ذلك النجفي صاحب الجواهر[3]، ورغم تنامي حضورها مع الأنصاري (١٢٨١هـ) ثم الخراساني (١٣٢٩هـ) ثم الأجيال اللاحقة إلا أن علماء أصول الفقه الشيعي لم يفردوا بحثاً لها إطلاقاً في دراساتهم الأصولية، مما يؤكّد أو يعزّز حداثة الفكرة وجدة المقولة، مع عدم وجود تنشيطٍ لها في الدراسات الأخرى.

١ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٩٣ ـ ٩٧؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٣٣.

٢ـ راجع: كشف الغطاء (حجري) ١: ٢٧، ٣١، ٣٢، ٤١، ٥٦، ٧١، ١١٢، ٢١٨، ٢٤٤، ٢٥١، ٢٦٣، وج٢: ٣١١، ٣٧٧ و...

٣ـ يذهب صاحب الجواهر إلى كون دليل السيرة أقوى من الإجماع، فراجع له: جواهر الكلام ٢٢: ١٢٨، وانظر أيضاً: المصدر نفسه ١: ١٠، ٣٢، ٩٠، و٢: ٥٢، ٩٢، ٢٨٨، ٢٩٨، ٣١٧، و٣: ٤٧، و٤: ٤٥، ٤٦، ٣٤١ و٢٢: ١٨١، وغيرها كثير يطول المقام بذكره.. وراجع حول التمسك بالسيرة، النراقي، مستند الشيعة ١٧: ١٢٨، ٣٠٢.

ولعلّ الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٨٨هـ) هو أوّل عالم شيعي يفرد للسيرة بحثاً مستقلاً في كتابه الأصولي الدراسي «أصول الفقه»[1]، أي أن عقوداً بسيطة تفصلنا عن بداية إفراد هذه المقولة بالدرس والتمحيص، لكن بمقدورنا القول بضرس قاطع: إن السيد محمد باقر الصدر كان أبرز وأهمّ عالم شيعي درس هذه المقولة على نطاق موسع وجادّ في مختلف نتاجاته الأصولية، ولهذا تعدّ صيغة نظرية السيرة عنده أهم وأوضح وأدق صيغة شيعية وصلتنا حتى اليوم، رغم أنّه استقى كثيراً من مفرداته من مطاوي الدراسات الفقهية والأصولية الموروثة، والملفت أن الدرس الأصولي بعد الصدر لم يواصل ـ إلا في نطاق محدود ـ دراسة نظرية السيرة وتحليل بناءاتها بالشكل المطلوب، رغم وجود فرص عالية لذلك.

ويمكننا هنا أن نزعم أن ظهور مقولة السيرة عبّر عن المنزع العقلاني في الفكر الشيعي، وهذا التنامي النظري والعملي لها يعبر عن مديات تأثير الاتجاه العقلي الأصولي، لكن الفرق بين السيرة والنزعة العقلية التي تحدّثنا عنها سابقاً في الانسداد وغيره، أن تلك كانت تعبر عن منحى تجريدي في التعامل مع ظاهرة الاجتهاد، منحى أقرب إلى الفلسفة الأرسطية منه إلى الدرس العقلي الجديد، أما نظرية السيرة فتعبر عن تصاعد عقلاني ممتاز في الوعي الشيعي متأثر بالنزعة العقلية لكنه في الوقت عينه غير غارقٍ فيها، وهذا هو الفرق بين مقولتي: العقلي والعقلاني أو العقلائي من بعض الوجوه.

يبقى أن نشير إلى أن مقولة السيرة ساعدت العقل الشيعي كثيراً، سيما في موضعين:

الأول: مباحث المعاملات في الفقه، إذ استند الفقهاء كثيراً إلى السيرة، أكثر بكثير من باب العبادات الذي يغلب عليه الطابع التوقيفي التعبدي.

الثاني: مباحث الحجج في أصول الفقه، ومنها حجية الآحاد، كما سنلاحظ عما قريب إن شاء الله تعالى.

تفكيك مقولتي السيرة العقلائية والمتشرعية

أما ما هو معنى السيرتين: العقلائية والمتشرعية؟

يُقصد بالسيرة العقلائية الممارسة أو الجري أو الفعل أو البناء أو التباني أو الارتكاز الذي صدر أو يقوم به العقلاء بوصفهم عقلاء، بعيداً عن أيّ خصوصية دينية أو عرقية أو لغوية أو عرفية خاصة أو مناطقية أو... فكل عُرفٍ عقلائي يمارسه العقلاء

---

[1] ـ محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ١٥٩ ـ ١٦٤.

ويسيرون عليه طبقاً لعقلائيتهم فقط نسميه بالسيرة العقلائية.

فالعقلاء مثلاً باختلاف أزمنتهم وأماكنهم وأعرافهم يعملون بما يفهمونه من كلام بعضهم ويعتمدون عليه ويحتجون به في المحاكم و... لا لديانةٍ منهم أو وطنية أو قبلية أو... بل لمحض فطرتهم وعقلائيتهم.

أما كيف كانت السيرة العقلائية دليلاً في الاجتهاد؟

والجواب: إن تطابق العقلاء ـ من حيث هم عقلاء ـ واتفاقهم على سيرةٍ ما وعرف معين، ليس بحجة ولا يمثل في الاجتهاد شيئاً، إلا أننا ننظر في النصوص الدينية فإن ورد فيها ما يردع أو ينهى عن هذه السيرة أو تلك أخذنا به، ورفضنا السيرة، أما إذا لم يكن هناك ردع فإنا نستكشف من عدم ردع المولى عن سيرة عامة للناس عبر العصور أنه يرضاها ويمضيها ويوافق عليها، وإلا لردع وبيّن، وهو المكلّف ببيان الأحكام وشرح دين الله.

إذن، فحجية السيرة العقلائية نابعة من إمضاء الشارع لها لا من ذاتها، ولهذا يقولون: إن حجية السيرة العقلائية حجيةٌ إمضائية.

وثمّة دراسات موسّعة وهامة هنا، سيما تلك التي تفرّق بين السيرة والارتكاز، فقد لا يكون هناك فعل ميداني عقلائي، بل ارتكاز ووعي، كما أن هناك بحثاً في كيف يمضي المولى السير العقلائية الحادثة بعد زمن النص كعصرنا الحاضر؟ وثمة بحث آخر حول كفاية عدم العلم بالردع الشرعي أو ضرورة تحصيل العلم بعدم الردع لتكوين حجية السيرة، إلى غيرها من البحوث، مثل عدم الإطلاق في دليل السيرة وكونه لبياً.

أما السيرة المتشرعية فيختلف حالها، إذ تعني عرفاً أو سلوكاً عاماً يقوم به المتشرّعة والمتدينون عصر المعصوم ﷺ، ثم لا نجد ما ينهى عن هذا الفعل، إن هذه سيرة دينية، وربما كانت دينية خاصة، كما لو كانت سيرةً للشيعة فحسب، وهذا هو أبرز فارقٍ بين السيرتين العقلائية والمتشرّعية، فمنطلق الأولى العقلاء بما هم عقلاء، فيما منطلق الثانية المؤمنون بما هم متدينون.

ومن هذا الفارق بالذات ينشأ الفارق في تحصيل السيرتين للحجية، فالسيرة العقلائية ـ كما أشرنا ـ حجيتها إمضائية، أما السيرة المتشرعية فليست حجيتها من باب الإمضاء بل من باب الكشف، ويقصد الأصوليون بذلك أن جري أنصار دينٍ ما على سيرةٍ دينية يكشف منطقياً عن انطلاق هذه السيرة من دوافع دينية، ومن ثم من صاحب الشريعة نفسه، فأنت إذا لاحظت سلوكاً عاماً يسير عليه أنصار دينٍ ما تتأكد أنه صادر من المشرّع.

لكن ذلك لا يتمّ إلا إذا استبعدت تمام الاحتمالات المفترضة الأخرى في تبلور ظاهرة السيرة المتشرعية، فبعض العادات التي يسير عليها المؤمنون قد تنطلق من ظروف اجتماعية خاصة أو نفسية... وهذه لا تكشف لنا عن أن الزعيم الديني هو الذي حثهم على فعلها، إذاً، فللتأكد من سلامة السيرة المتشرّعية يجب استبعاد تمام الاحتمالات الأخرى.

وعليه، تكون السيرة المتشرعية حجةً بسبب كشفها عن الحكم الشرعي، لا إمضائها من جانب المشرع(١).

ونقطة أخرى جديرة وهي: كيف نعرف أن هذه السيرة كانت موجودة عصر المعصومين ﷺ حتى يكون وجودها كاشفاً عن موقف المعصوم ﷺ نفسه؟ هذا ما برع فيه الشهيد الصدر حيث ذكر خمسة سبل للوصول إلى ذلك، يمكن مراجعتها(٢).

هذه نظرة بالغة الإيجاز لموضوع السيرة، ولننظر الآن إلى دورها في نظرية السنّة.

السيرة وإعادة إنتاج نظرية السنّة المحكية

استخدم علماء أصول الفقه مقولة السيرة في مواضع عديدة داخل علم أصول الفقه نفسه، مثل بحث الاستصحاب(٣) وحجية قول اللغوي(٤) وغير ذلك، لكن أبرز استخدام للسيرة كان في بحث حجية الظهور وحجية خبر الواحد، ويشير لنا النص التالي للسيد الصدر إلى هذه الحقيقة، إنه يقول: «يبدأ عادةً بالظواهر بوصفها أول الأمارات والظنون المعتبرة شرعاً بلا خلاف، ولكن بما أنّ مهمّ الدليل الذي يجري الاستدلال به على حجية أهم الأمارات كالظواهر وخبر الثقة ـ وهما أهمّ أمارتين في الفقه ـ إنما هو السيرة العقلائية، من هنا كنا بحاجة إلى بحث مستقلّ عن السيرة»(٥).

إذن، فدراسة موضوع السيرة بإسهاب عند أهمّ منظريها ـ وهو السيد الصدر ـ كان

١ـ حول السيرة العقلائية والمتشرعية وحقيقتهما والفرق بينهما راجع: العراقي، الأصول (٢): ٢٥٧ ـ ٢٥٨؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٢ ـ ١٩٣؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٣٣ ـ ٢٤٨؛ ومباحث الأصول ٢: ٩٧ ـ ١٣١، ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٧٥ ـ ١٧٧؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٦٣٩ ـ ٦٤٦.

٢ـ الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٣٨ ـ ٢٤١؛ ومباحث الأصول ٢: ١٠١ ـ ١٢١؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٧٨ ـ ١٨٤.

٣ـ راجع: المظفر، أصول الفقه ٢: ٢٥٩ ـ ٢٦٢.

٤ـ راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٧٤، والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٤٢.

٥ـ الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٣٢.

لأجل موضوعين: خبر الواحد، والظهور.

على أية حال، فالملاحظ في تطوّر علاقة موضوع السيرة بمسألة السنّة الظنية المحكية أن علماء أصول الفقه أدرجوها عند استدلالاتهم على حجية خبر الواحد ضمن دليل الإجماع، فالنصوص الأصولية تؤكد أنهم كانوا ينظرون إليها من داخل السياق الإجماعي، وأنها بدأت تنفصل تدريجياً عن هذا السياق، لتأخذ لنفسها حيزاً مستقلاً من أدلّة حجية الآحاد بوصفها سيرةً عقلائية، كما لتندرج ـ واقعياً لا تدوينياً ـ في دليل السنّة على حجية السنّة بوصفها دليلاً متشرّعياً(١).

ولعلّ السبب في إدراجها في سياق الإجماع، أنهم انطلقوا معها من وصفها سيرةً إسلامية متشرّعية، وكأنها تعبر عن إجماع إسلامي، ولما أتوا إلى السيرة العقلائية، لاحظنا أنهم تعاملوا مع ظاهرة إجماع عقلائي، لهذا كان أنسب مكان لهم وضعها داخل دليل الإجماع على حجية الخبر، إلا أن تطوّرها وظهور معالمها المميزة لها، دفع تلقائياً إلى استقلالها، في خطوةٍ مرتقبة، وهو استقلال حديث الظهور، وما زال في بداياته.

لم يبق الحال على هذا المنوال فحسب، بل شاهدنا تطوّراً تصاعدياً لنظرية السيرة في موضوع السنّة الظنية، فالإجماع الشيعي كان العماد الرئيسي الذي شاد عليه الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) ـ كما تعرّفنا على ذلك سابقاً ـ نظرية أخبار الآحاد، ثم جاء دور آية النبأ وغيرها من الآيات لتنضمّ إلى الإجماع بقوّة، فغدت بعض الآيات القرآنية ـ مع الإجماع ـ أهم أدلّة حجية الخبر، إلا أن البحث الأصولي ـ كما أشرنا ـ أجهز على موضوع الإجماع منذ قرابة القرن والنصف، كما تعرّضت آية النبأ لمناقشات حادّة، وقد كانت نظرية الآخوند الخراساني (١٣٢٩هـ) في نفي وجود مفهوم للجملة الشرطية مساعداً على إسقاط الاستدلال بآية النبأ عند غيره(٢)، ولهذا تراجعت بعض الآيات على الأقل، كما تراجع الإجماع، مما عزّز دور السيرة، ولهذا يمكن القول: إن دليل السيرة بات يعدّ منذ قرابة القرن أقوى دليل على حجية الآحاد على الإطلاق، بل هذا ما صرّحت به كلماتهم أنفسهم(٣)، وهذا تحوّل أساسي في آليات البرهنة الشيعية على نظرية السنّة المحكية، وهو

١ـ راجع: المصدر نفسه: ٣٩٥.

٢ـ الخراساني، كفاية الأصول: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

٣ـ انظر: النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٤؛ ومحمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢١٢؛ والخميني، أنوار الهداية ١: ٣١٣؛ وتنقيح الأصول ٣: ١٩١؛ وكتاب الطهارة ٢: ١٦١، و٣: ٩، ٢٩١؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٧٢؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٦ ـ ١٩٧، ٢٠٠؛ والهداية في الأصول ٣:

تحوّل هام لا يخلو من بعض المخاطر، ذلك أن نتيجة هذا التحوّل صيرورة نظام العمل بالآحاد عقلائياً، أي يفترض أن يقع ضمن السياق العقلائي المفهوم، لا تعبدياً قد يدّعى أنه تنزيل إلهي ووظيفة شرعية لا غير.

ومؤدى هذا الأمر ـ في تحليلنا ـ أن زمام أمور نظرية السنّة سوف يكون خاضعاً لتطوّر التحليل العقلائي البشري لظاهرة الدرس التاريخي عموماً، كما سيلعب الدرس التاريخي التطبيقي دوراً في نظرية السنّة من حيث الاعتماد وعدمه.

ولكي أشرح هذه الفكرة أقول: عندما تضع نظرية خبر الواحد تحت رحمة نصّ ديني يجب عليك أن تعمل على وفق الضوابط التي وضعها لك النص، ما دمت لا ترجمه إلى مفهوم عقلائي أو عقلي ليكون لمجرّد الإرشاد، ومن الممكن أن ترى بنظرك العقلي أو العقلائي منطقية خطوةٍ ما، إلا أن ذلك لن يغير من نهج التعامل مع خبر الواحد عادةً، لأن مرجع شرعيته وخطة العمل معه كان النص القرآني مثلاً، فيتقيد به، ولا يصغى للمنطقيات العقلانية في مجال التعبد.

أما لو جعلنا المرجع الرئيس في نظرية الخبر الواحد هو البناء العقلائي وما جرى عليه العقلاء فإن خيوط التعامل مع الآحاد ستكون بيد العقل والتحول العقلائي، وهذا ما يفتح ثغرة، ذلك أن التطوّر العقلي والعقلائي قد يخرج بنتائج جديدة تترك أثراً على نظرية الآحاد، ومن باب المثال ربما يخرج التفكير بالنتيجة التالية: إن اعتماد العقلاء على الآحاد لا يكون في القضايا الخطيرة كما مال إليه السيد الخوانساري (١٤٠٥هـ) صاحب جامع المدارك(١) في رأي ملفت، اعتماداً على سيرة العقلاء، وفي القضايا الإخبارية الغريبة ما لم تقم شواهد أخرى كما ذكره الخميني(٢)، أو لا يكون مع تعدّد الوسائط، أو لا يكون مع حصول عدم وثوق من الرواية لشواهد مقلقة تحتف بها، إذاً، فكل شيء مفتوح سواء قبلنا الآن نحن بهذه الأفكار أو لم نقبل.

على جانب آخر، سوف يدخل البحث التاريخي المعاصر على الخط، لأنه سيساعد على معرفة المفردات، لكن ذلك كلّه موقوف على أن لا تكون نتيجة السيرة العقلائية كما فهمها الخوئي، أي حجية بحتة مغلقة لخبر الواحد الثقة، دون نظر إلى الوثوق أو العناصر

٢٢٨؛ ومباني العروة، كتاب النكاح ٢: ٢٤١؛ والاجتهاد والتقليد: ٢٨٨؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ٣٤٩؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٨: ٢٥٥؛ ومحمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٩٦؛ والبروجردي، البدر الزاهر: ٢٤٤، ٢٧٣؛ وتقريرات ثلاثة: ٨٨؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦٨؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ١٠١؛ والإصفهاني، صلاة المسافر: ٢٤.

١ـ الخوانساري، جامع المدارك ٧: ٢٤٧.

٢ـ الخميني، تهذيب الأصول ٢: ١٦٨.

المحيطة بصدور الخبر، كما سنطلع على ذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى.

على أية حال، فالصيغة الأبرز التي قدّمها الأصوليون الشيعة لدليل السيرة كان أن العقلاء يعملون في حياتهم بأخبار الثقات، ويركنون إليها ويعتمدون عليها، حتى لو لم تعطيهم اليقين ولا الاطمئنان، وهذه السيرة وهذا العرف العام ضارب بقوّة في مجمل مرافق الحياة الإنسانية، ومع ذلك لم نجد أيّ ردع شرعي، مما يكشف عن إمضائها، بل حتى لو لم تقم السيرة على ذلك في الشؤون التشريعية بل جرت عليه في القضايا اليومية، يمكن الاستدلال بها أيضاً. ذلك أنها سيرة عامة وقوية، فيحتمل جداً أن يسرّيها العقلاء إلى تجربتهم الدينية، وهذا ما يهدّد مصالح المشرّع ويذرها عرضة للخطر، لهذا كان عليه التدخل، ولما لم نجد شيئاً من ذلك نعرف أنه راضٍ بالعمل بأخبار الثقات في الشرعيات والقضايا الدينية أيضاً[1].

أما الاستدلال بالسيرة المتشرّعية فنستحسن هنا بيان الشهيد الصدر، إذ يقول في شرحها: «الاستدلال بالسيرة المتشرعية من أصحاب الأئمة ﷺ وعلماء الطائفة، فإنّه لا إشكال في أنّ الروايات التي بأيدينا ليس رواتها كلّهم من الأجلاء الذين لا يحتمل في حقّهم تعمد الكذب، كيف؟! وفي الرواة من ثبت كونه وضّاعاً دجّالاً، كما شهد بذلك الأئمة ﷺ في حق بعضهم، وشهد بذلك النقّادون من علماء الرجال وكبار الطائفة، بل إنّ بعض الرواة أيضاً كان يتّهم بعضهم بعضاً ويكذبه. وبين القسمين طائفة منهم كانوا وسطاً بين الطائفتين، وهم أكثر الرواة، حيث لا يعهد أنّهم على تلك المرتبة العالية من التقوى والورع والضبط، ولكن لا يعرف في حقّهم الوضع والدسّ والكذب.

---

[1] راجع دليل السيرة العقلائية عند: الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٦٠٩؛ وكاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ٢١٢؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٣ ـ ١٦٤؛ والخراساني، درر الفوائد: ١٢٣ ـ ١٢٤؛ وكفاية الأصول: ٣٤٨؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٢٢٤؛ والعراقي، الأصول (٢): ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ ومقالات الأصول ٢: ١٠٩؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٣٨؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٤ ـ ١٩٥؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٥ ـ ٣٩٦؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٤٠ ـ ٢٤١؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٨٧ ـ ٩٠؛ والطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢١٢؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦١ ـ ٤٦٤؛ والبروجردي، حاشية الكفاية ٢: ١٢٩ ـ ١٣١؛ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٢٤ ـ ١٣٦؛ والخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٧٢؛ وتنقيح الأصول ٣: ١٩١ ـ ١٩٢؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٦ ـ ١٩٧؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٨٧ ـ ١٨٨؛ والهداية في الأصول ٣: ٢٢٨؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٥٥ ـ ١٥٦؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٨؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١٩، ٢٦٧، ٢٦٨ ـ ٢٦٩؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ١٧٠ ـ ١٧١؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١١٢ ـ ١١٣؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦١٦ ـ ٦١٧؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ١٤٢؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٢١ ـ ٥٢٣؛ ومحقق داماد، المحاضرات ٢: ١٥٢.

ولا إشكال أنّ روايات مثل هذه الطائفة لم يكن يحصل منها العلم أو الاطمئنان، والفقهاء وأصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يواجهون هذه الروايات في أكثر المسائل الفقهية، لأنّ الأحاديث هي أساس الفقه وعماده عند جميع المذاهب الفقهية الإسلامية. فلا بدّ لهم من موقف تجاهها، ولا يحتمل أن يكون موقفهم تجاهها الرفض من دون استعلام حالها عن الإمام عليه السلام، إذ كيف يمكن افتراض ذلك مع أنّ العمل بخبر الثقة إنْ لم يكن عقلائياً فلا أقلّ أنّه ليس مرفوضاً عقلائياً، فكيف يفرض عدم استعلام حال حجيته عنهم عليهم السلام مع كون الشبهة حكمية بل أُمّ الشبهات التي يقوم عليها عماد الفقه؟! كما لا يحتمل أنّهم رفضوها بعد استعلام حالها عن المعصومين عليهم السلام، إذ كيف يمكن فرض ذلك مع عدم وصول رواية على المنع، بل ما وصل إمّا دال على الحجية أو مناسب معها قابل للحمل عليها، بل أساساً احتمال رفض العمل بهذه الأخبار غير وارد للقطع بعملهم بها، وإلاّ لم يقم للفقه عماد ولما وقع هذا الاهتمام بها في مقام النقل والضبط والإفتاء. كما أنّه لو فرض ممنوعية هذا العمل شرعاً كان لزوم الردع عنه أوضح من الردع عن القياس والاستحسان، لأنّ جميع المدارس الفقهية من أصحاب الرأي والحديث كانوا معاً يذهبون إلى حجيته بخلاف القياس، فكيف لم يرد ما يشعر بالردع، بل ورد ما يدلّ على الإمضاء والقبول؟!

وأمّا احتمال أنْ يكونوا قد عملوا بها من دون سؤال جرياً على سليقتهم العقلائية أو الموروثة من عصر النبي ﷺ والصحابة أو من جهة استعلام ذلك عن المعصومين عليهم السلام واستفادة أمرهم بذلك من الروايات المتقدمة وغيرها مما يحتمل صدوره عنهم، فهذان الاحتمالان كلاهما بصالح الحجية، فإنّ ذلك يكشف عن السنة المتمثلة في تقرير المعصوم لعمل أصحابه أو بيان موافق صادر منه إليهم، وأمّا احتمال أنّهم قد عملوا بها لحصول العلم أو الاطمئنان لهم منها فهو بعيد، بل ممّا يقطع بعدمه على ما ذكره الشيخ الأعظم في رسائله وأبرز قرائن وشواهد عليه فراجع وتأمل»(١).

ونذكّر هنا أن الفصل الأول والثاني من هذا الكتاب قد أكّدا لنا أن الاحتمال

١ـ الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٦ ـ ٣٩٧؛ وانظر: مباحث الأصول ٢: ٥٢٢ ـ ٥٢٩؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٩٦ ـ ١٩٨؛ والحلقة الثالثة ١: ٢٤٠؛ وحول الاستدلال بالسيرة المتشرعية راجع: الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٦٠٩؛ والعراقي، الأصول (٢): ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ ومقالات الأصول ٢: ١٠٩؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٣٧؛ ومهدي بحر العلوم، الفوائد الأصولية (مخطوط)، الورقة رقم: ٧٤؛ والفاضل التوني، الوافية: ١٥٩ ـ ١٦٠؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ والإصفهاني، الفصول الغروية: ٢٧٧؛ والقمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٢٢ ـ ٤٢٣؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٥٥، وإن ناقش في صغراها: ١٥٦.

الأقرب إلى الواقع هو الاحتمال الأخير في كلام الصدر، والذي رأيناه يرسل بطلانه للبعد، معتمداً على مقالات الأنصاري التي استعرضناها سابقاً، ولهذا لا نؤمن بالسيرة المتشرعية لعدم وجود إثبات تاريخي لصالحها، لا أقلّ نشك في وجودها، فلا تكون دليلاً.

ورغم كل الحشد والتأييد للسيرة في الاستدلال بها على خبر الواحد، حتى أردف الإصفهاني البحث فيها بقوله: «لو ادعيت الضرورة على حجية خبر الواحد لكان متجهاً»(١)، إلا أن بعض العلماء كان له بعض التحفظ، من أبرزهم الميرزا علي الإيرواني (١٣٥٤هـ)، فبعد أن صنف دليل السيرة ضمن دليل العقل إلى جانب دليل الأنصاري القائم على العلم الإجمالي، وفق ما تقدّم سابقاً، وهو تصنيف غريب عن الجوّ الأصولي، ناقش في برهان السيرة العقلائية بملاحظتين هامتين هنا:

١ ـ إن العقلاء لا يعملون بالخبر الثقة، بل المدار عندهم على الاطمئنان من أين حصل.

٢ ـ إن الله سبحانه ردع عن هذه السيرة ـ لو كانت ـ بآيات النهي عن العمل بالظن(٢).

وهذه خطوة ملحوظة نادرة في الأوساط الشيعية الأصولية، وسيأتي في الفصل السادس إن شاء الله أن بعض نقاد السنّة الظنية، سلطوا معاول نقدهم على دليل السيرة العقلائية، كان أبرزهم السيد محمد جواد الموسوي الإصفهاني.

وقد أطال العلماء في ردّ الإشكال الثاني والحديث حوله فلتراجع كلماتهم(٣)، كما تعرّضوا لرجوع السيرة المتشرعية إلى العقلائية وأن المسلمين اعتمدوا على خبر الواحد لأنهم عقلاء لا مسلمون(٤)، وبعضهم رفض دليل السيرة العقلائية لاحتمال اعتمادهم على

١ـ الإصفهاني، الفصول الغروية: ٢٧٧.

٢ـ الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٤ ـ ٢٧٥؛ ونهاية النهاية ٢: ٧٧؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٥٦.

٣ـ الخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٨ ـ ٣٤٩؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٢: ٢٣٥ ـ ٢٤١؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٢٣٢ ـ ٢٣٧؛ والعراقي، الأصول (٢): ٢٥٩ ـ ٢٦٢؛ ومقالات الأصول ٢: ١١٠ ـ ١١٢؛ ونهاية الأفكار ٣: ١٣٨؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٩٨ ـ ١٩٩؛ والحلقة الثالثة ١: ٢٤١ ـ ٢٤٥؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٧ ـ ٤٠٩؛ ومباحث الأصول ٢: ٥٢٩ ـ ٥٤٦؛ والخميني، أنوار الهداية ١: ٣١٢ ـ ٣١٥؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٧٢ ـ ٤٧٤؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٨٨ ـ ١٩٠؛ ومصباح الأصول ٢: ١٩٧ ـ ٢٠٠؛ والبروجردي، حاشية الكفاية ٢: ١٢١ ـ ١٢٥؛ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٣٦ ـ ١٤٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦١.

٤ـ راجع مثلاً: الخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٨٧ ـ ١٨٨؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٧ ـ ٣٤٨؛ والبروجردي، حاشية الكفاية ٢: ١٢٨ ـ ١٢٩؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٤؛ والخميني،

الخبر من باب الاطمئنان أو غيره دون السيرة المتشرعية منهم السيد المعاصر كاظم الحائري(١) ، لهذا وجدنا تركيزاً عند بعضهم على السيرة العقلائية، وعند بعضهم الآخر على السيرة المتشرعية، وكلما تقدّم الزمن لاحظنا الاعتماد على المتشرعية وكلّما تأخر وقارب عصرنا لاحظنا الاعتماد على العقلائية تقريباً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تهذيب الأصول ٢: ٤٧٤ ــ ٤٧٥؛ وأنوار الهداية ١: ٣١٥ ــ ٣١٦؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ١٤٢؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٦؛ وعبدالكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩٣؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ١٠١؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦١٥.

١ـ كاظم الحائري، مباحث الأصول (تقرير درس السيد باقر الصدر) ٢: ٥٤٥، الهامش رقم: ١، و٢: ٥٦، الهامش.

المحور السادس / الخاتمة

نظرية السنّة وتطوير المستندات النقلية(١)

يلاحظ المراجع لدراسات علماء الإمامية المتأخرين في موضوع السنّة الشريفة أنهم طوّروا من الأدلّة النقلية بعض الشيء، لكن لا على المنوال العقلي والعقلائي الذي رصدناه سابقاً، ففيما مضى من بحث حصل انعطاف جذري، فأدلّة العقل ومباحث الانسداد ومسألة الخبر مع الواسطة وموضوع السيرة العقلائية والمتشرّعية كلّها لا نجد لها حضوراً قبل القرن الحادي عشر الهجري، سوى نتفاً بالغة الاختصار والإيجاز نسبياً، فلم يكن لدليل الانسداد وجود، ولا لتفريعاته وملحقاته، كما لم يكن للأدلّة العقلية حضور في نتاجات المرتضى والطوسي والحلي و.. هكذا الحال مع التعقيدات العقلية، التي نمذجناها بموضوع حجية الخبر مع الواسطة. أما السيرة فوجودها كان باهتاً للغاية، وكانت تفهم إجماعاً أكثر من كونها سيرة تمثل دليلاً في عرض الإجماع.

أما على الصعيد النقلي، ورصد التطوير النصي لنظرية السنّة، فلم تكن الحال كذلك، إذ المباحث القرآنية، من آية النبأ، والنفر، والأذُن و.. كلّها تقريباً كانت ـ منذ عصر المرتضى ـ مطروحةً على بساط البحث والتداول، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثاني، وكان طرحها مأخوذاً بعض الشيء من مصادر أصول الفقه السني، إذ اهتم بها أهل السنة اهتماماً كبيراً في مصنفاتهم منذ القرن الرابع الهجري تقريباً، والذي حصل شيعياً، هو حصول نموّ طبيعي تراكمي بسبب عوامل الزمن، إضافةً إلى بعض المساهمات ذات الطابع العقلي، مما لم يختصّ في أصول الفقه الشيعي بهذا الموضوع بل شمل مجمل مرافق هذا العلم، لهذا لم نجد شيئاً أساسياً على مستوى مقولة المنهج أو على مستوى حصول تحوّل أساسي في الملفّ القرآني لنظرية السنّة، ولذا لن نجد جدوى من وراء عرضه على خلاف الحال مما سبق.

أما مباحث الإجماع فلم يطرأ عليها جديد يُذكر سوى ما ذكرناه من موضوع

١ـ نعتبر هذا البحث ـ مجازاً ـ خاتمة للقسم الأوّل من الفصل الخامس، كونه يتمّم الصورة.

السيرتين العقلائية والمتشرّعية، علاوةً على ما ذكرناه من جهود العلماء المتأخرين في تحليل مسألة الإجماع، وذلك عندما تحدّثنا عن تضارب إجماعي المرتضى والطوسي في الفصل الثاني، فلا نعيد ولا نكرر، والنموّ الذي حصل كان عادياً ومترقباً، لا يستدعي الوقوف عنده كثيراً(١).

لكن بعض التطوير حصل مع دليل الأخبار، إذ استدلّ على حجية خبر الواحد ببعض الروايات، وهذا الاستدلال قديم، فقد سبق أن استدلّ المرتضى والطوسي وغيرهما على حجية الخبر الواحد ببعض ما يتعلّق بقول النبي ﷺ وفعله مثل نصب الوكلاء وما شابه ذلك(٢)، لكن الحقبة المتأخرة، شهدت تطويراً لهذا الدليل، فبعد أن كان يعدّ بالرواية والروايتين، غدا اليوم مجموعةً كبيرة حتى ادعي التواتر فيها.

ولعلّ أوّل من مارس بعض الإسهاب في استعراض الروايات الدالّة عل حجية خبر الواحد هو الفاضل التوني (١٠٧١هـ)، حيث سرد جملةً منها في كتاب الوافية(٣)، وتطوّر الوضع حتى لاحظنا أن الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧هـ) يدّعي التواتر المعنوي فيها، أي أنها من الكثرة بحيث بلغت حدّ التواتر في المضمون وإن لم تتطابق حرفياً(٤).

وبعد الشيخ جعفر أسهم السيد عبدالله شبر (١٢٤٢هـ) في تطوير الجانب الحديثي لبرهان حجية خبر الواحد، فكتابه «الأصول الأصلية» جاء ـ كما مرّ سابقاً ـ لتأكيد مقولات المدرسة الأصولية عبر الاعتماد على الأخبار، في محاولة للالتفاف على الأخباريين، وهذا ما فعله في مباحث السنّة الشريفة، فقد عقد الباب الأول تحت عنوان: لزوم العمل بالسنّة، مستعرضاً إحدى عشر رواية(٥)، ثم فتح الباب الثاني في حجية خبر الثقة، مسجلاً فيه ثلاثة وخمسين رواية(٦)، وهو عدد ضخم، قياساً بما شهدته مباحث أخبار الآحاد عند علماء الإمامية، ولم يكتف السيد شبر بذلك، بل عقد أبواباً سرعان ما تلقاها البحث الأصولي وإن لم يعنونها شبّر بعنوان حجية خبر الواحد، لكنه ذكرها في مباحث السنّة، فأكبر هذه الأبواب باب لزوم العمل بالروايات المنقولة في الكتب المعتمدة وفضل كتابتها والتمسك بها، حيث ذكر فيه واحداً وثمانين خبراً(٧)، ثم باب آداب الرواية، وفيه أربعة

١ـ من أوسع المصادر القديمة بحثاً في أدلّة الآحاد حتى أتى بكل ما عند أهل السنة تقريباً، كتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلي، فراجع نسخته الحجرية: ٢٩١ ـ ٢٩٩.

٢ـ المرتضى، الذريعة ٢: ٥٦ ـ ٥٨؛ والطوسي، العدّة ١: ١٢١؛ وانظر: القمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٢٢.

٣ـ التوني، الوافية: ١٦٠ ـ ١٦٢؛ وانظر: غلام رضا القمي، قلائد الفرائد ١: ١٨٤.

٤ـ الشيخ جعفر الجناجي، كشف الغطاء ١: ٢١٣.

٥ـ عبدالله شبر، الأصول الأصلية: ١٣٤ ـ ١٣٦.

٦ـ المصدر نفسه: ١٣٦ ـ ١٤٥.

٧ـ المصدر نفسه: ١٤٥ ـ ١٥٩.

عشر حديثاً(١)، ثم باب ثواب من حفظ أربعين حديثاً(٢)، وهي روايات يراها نفسه دالّةً على حجية خبر الواحد، وفيه اثنا عشر خبراً، يليه باب وجوب التسليم لأخبار أهل البيت عليهم السلام وعدم ردّها، وفيه عشرة روايات(٣)، يليه أخبار «من بلغه» ـ وهي ثمانية ـ الدالة على قاعدة التسامح التي سنتحدّث عنها في الفصل السابع إن شاء الله تعالى، وهي روايات يراها شبر نفسه دالّةً على حجية الأخبار(٤)، يليه باب في نقل الحديث بالمعنى، وفيه أربع روايات(٥)، ويختم السيد شبر أبحاث السنّة بباب علل اختلاف الأخبار وسبل علاجها، وجعل فيه ثمانيةً وثلاثين رواية(٦).

فمجموع روايات بحث السنّة عند شبر يبلغ مائتين وواحد وثلاثين رواية، وقد استفاد منها الأصوليون كثيراً، وعليها بنوا موضوع ادعاء التواتر، كما سنلاحظه، وبهذا يكون موضوع دليل السنّة على حجية الخبر قد أخذ مساراً جديداً، ولمس تطوّراً ملحوظاً يشعر به بوضوح كل من طالع الذريعة، والعدة، والمعارج، والغنية، والمبادئ، والتهذيب، والنهاية، والمعالم، والوافية، ومصنفات الوحيد البهبهاني و....، ولهذا أخذ هذا الدليل استقلاله، حتى أننا أشرنا سابقاً إلى أن بعضهم ـ كالسيد الصدر ـ جعل دليل السيرة راجعاً في روحه إلى دليل السنّة، مما يؤكّد حضوراً قوياً لهذا الدليل في الدرس الأصولي الإمامي المتأخّر.

ونعتقد أن للأخباريين دوراً بارزاً في ذلك، فالحر العاملي (١١٠٤هـ) كان قد جمع الكثير من الروايات المتصلة بالموضوع، مع فارق أنه لم يكن يريد بها إثبات حجية خبر الواحد الظني بل حجية الروايات مع اعتقاده بيقينيتها وفق ما تحدّثنا عنه في الفصل الرابع من هذا الكتاب، وقد جمع العاملي النصوص في كتاب القضاء من «تفصيل وسائل الشيعة»، وذلك ضمن أبواب ثلاثة هي الباب السابع من أبواب صفات القاضي، وهو باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام إلى المعصومين عليهم السلام، وذكر فيه ٤٢ حديثاً، ثم الباب الثامن ـ وهو الأهم ـ في لزوم العمل بالأحاديث وذكر فيه ٨٨ حديثاً، ثم باب حلّ التعارض وهو الباب التاسع وذكر فيه ٤٨ حديثاً، فيكون المجموع ١٧٩ حديثاً، المهم منها هو الباب الثامن والتاسع، وعدد أحاديثهما ١٣٦(٧)، وقد جمع الأحاديث كلّها تحت عنوان حجية خبر

---

(١) المصدر نفسه: ١٦٧ ـ ١٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٣) المصدر نفسه: ١٥٩ ـ ١٦٤.

(٤) المصدر نفسه: ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٥) المصدر نفسه: ١٦٩.

(٦) المصدر نفسه: ١٧٠ ـ ١٨٦.

(٧) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢ ـ ١٢٤.

الثقة السيد حسين البروجردي في الجزء الأول من جامع أحاديث الشيعة فلتراجع؛ حيث ذكر في الباب الثالث وعنوانه «باب حجية سنّة النبي ﷺ بعد الفحص» اثنين وعشرين حديثاً(١)، ثم ذكر في الباب الرابع «حجية فتوى الأئمة عليهم السلام» مائتين وثلاثة عشر حديثاً(٢)، لكن الباب الذي يعنينا أكثر هو الباب الخامس «حجية أخبار الثقات عن النبي ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام» وذكر فيه حوالي مائة وثلاثة وثلاثين حديثاً(٣)، بعد أن قسّمه إلى طوائف(٤)، خاتماً بالقول: «وأمثال هذه الروايات التي تدلّ على حجية أخبار الثقات كثيرة جداً، فلا يحتاج إلى التطويل»(٥)، ثم عقد الباب السادس للتعارض بين الروايات ذاكراً فيه قرابة الثمانية وأربعين رواية(٦).

ويعدّ «جامع أحاديث الشيعة» من أفضل الكتب الحديثية التي جمعت نصوص الحديث التي قيل: إنها تدلّ على حجية الآحاد.

وبسبب كثرة النصوص الروائية التي طرحت دليلاً على حجية الخبر، وبلغت أوج استعراضها مع الحرّ العاملي والسيد شبّر والبروجردي، ونظراً لعدم تعرض البحوث الأصولية عادةً لاستقراء موسّع للروايات خوفاً من الإطالة، لهذا لاحظنا أن علماء الإمامية، بدؤوا يقسّمون مجموعة الروايات هذه، إلى طوائف عدّة، يجمعون داخل كل طائفة جملةً من الروايات التي تلتقي في مفهوم واحد، مقدّمين لكل طائفة روايةً أو روايتين من باب المثال.

ولعلّ من أوائل من خطى هذه الخطوة الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في «فرائد الأصول»، حيث قسّمها إلى طوائف أربع، الأولى منها في أخبار التعارض، والثانية في الأخبار الدالة على إرجاع الأئمة عليهم السلام الناس إلى أشخاص بأعيانهم كإرجاعهم إلى زرارة، ومحمد بن مسلم، وأبان بن تغلب، وأبي بصير، ويونس بن عبدالرحمن و....، والثالثة ما دلّ على لزوم الرجوع إلى الرواة والعلماء والثقات، والرابعة أخبار متفرّقة، ذكر الشيخ أنها بمجموعها تدلّ على حجية خبر الواحد(٧).

لكن المعضل الذي واجه العلماء هنا هو: كيف يمكن الاستدلال على حجية الأخبار

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١- البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١: ١٧٢ ـ ١٧٩.

٢- المصدر نفسه: ١٧٩ ـ ٢٦٨.

٣- المصدر نفسه: ٢٦٨ ـ ٣٠٨.

٤- المصدر نفسه: ٢٦٩.

٥- المصدر نفسه: ٣٠٨.

٦- المصدر نفسه: ٣٠٨ ـ ٣٢٥.

٧- الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٣٧ ـ ١٤٤.

الآحادية بأخبارٍ آحادية؟! ألا يعني ذلك نوعاً من الدور الباطل منطقياً؟! أليس في ذلك مصادرةً على المطلوب أو استباقاً للنتائج؟!

ولكي يحلّوا هذا المعضل تمسّكوا بمقولة التواتر، لكن شكل الاستناد إلى التواتر اختلف فيما بينهم، كما اختلفوا في وجود تواتر بين هذه الروايات أساساً، واختلفوا في أصل دلالتها على حجية خبر الواحد، وظهر قول بوجود اطمئنان بصدور بعض الروايات بعيداً عن التواتر نفسه.

ولكي نعرض المشهد باختصار، نرصد الخطوات الرئيسية في هذا المجال وهي التي جاءت بعد الأنصاري، وذلك ضمن نقاط:

النقطة الأولى: الملاحظ أن العلماء الذين توفرنا على مراجعة كتبهم اتبع بعضهم في تقسيم الروايات طريقة الشيخ الأنصاري ـ مع فوارق طفيفة ـ فجعلوها أربع طوائف(١)، وبعضهم جعلها خمس طوائف(٢)، وبعضهم ست(٣)، وبعضهم سبع(٤)، وبعضهم ثلاث(٥)، لكن الملفت على هذا الصعيد كان السيد محمد باقر الصدر، فقد جعل هذه الطوائف في كتاب «دروس في علم الأصول» عشرة(٦)، لكنه في «مباحث الأصول» و«بحوث في علم الأصول» جعلها خمسة عشرة طائفة، ذكر أنه يبلغ تعداد رواياتها المائة وخمسين رواية(٧)، لكن هذه الطوائف عنده لا دلالة لها على شيء، ولهذا ترك مجموعةً أخرى اعتبرها دالّة، وبحثها على حدة، مما قد يصحّح جعل الطوائف ـ وباعتبار معين ـ ستة عشرة طائفة، ولعل الصدر لم يذكر الطوائف الخمسة عشر في «دروس في علم الأصول» لخصوصية كون هذا الكتاب إنما وضعه للتدريس في الحوزة العلمية، فلم يشأ الإطالة بتعداد الطوائف.

١ـ راجع: النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩١ ـ ١٩٢؛ والهداية في الأصول ٣: ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ والبروجردي، نهاية الأصول: ٥٠٨؛ لكنه عاد وأضاف طوائف أخرى، والآملي، مجمع الأفكار ٣: ١٨٢ ـ ١٨٣.

٢ـ انظر: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٢ ـ ٢٧٣؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٣٢ ـ ١٣٤؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٨١ ـ ٨٢؛ ومكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٣٢ ـ ٤٣٣؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

٣ـ محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: ٢٠٢ ـ ٢٠٣؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١١١ ـ ١١٢.

٤ـ البروجردي، تقريرات في أصول الفقه: ٢٧٢ ـ ٢٧٥.

٥ـ البجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٥٢ ـ ١٥٣.

٦ـ الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٣٤ ـ ٢٣٩.

٧ـ الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٥ ـ ٣٨٩؛ ومباحث الأصول ٢: ٤٨٤ ـ ٤٩٧.

النقطة الثانية: ولكي يخرج العلماء من معضل الدور أو المصادرة هنا، طرحوا فكرة تواتر هذه الأخبار، إلا أن أصل تواترها ظلّ محلّ اختلاف، فقد قبل بوجود تواتر معنوي هنا بعضهم(١)، وبعضهم الآخر اعتبره تواتراً إجمالياً(٢)، فريق ثالث لم يتحدث عن التواتر، بل تحدّث عن أن تتبع هذه الروايات يفضي إلى الاطمئنان بأنها بمجموعها تعطي حجية خبر الثقة(٣)، أما الفريق الرابع فقد أنكر التواتر بتمام معانيه(٤)، وداخل هذا الفريق ثمّة من يذهب إلى أن الروايات وإن لم تكن متواترة إلا أن بعضها يوجد اطمئنان شخصي بصدوره حتى لو كان خبر واحد، لكنه محفوف بالقرينة القطعية المثبتة لصدوره، فيكون دالاً على حجية خبر الثقة.

ولعلّ أقوى نقاد التواتر هنا هو السيد باقر الصدر الذي يمكنني وصفه بأنه كان من أكثر المهتمين ببحثنا هذا، فلم يمرّ عليه مرور الكرام كما فعله جماعة، حتى أن بعض الأصوليين تجاهل هذا البحث كلياً فلم يأتِ على ذكره إطلاقاً مثل صاحب القوانين والمحقق الإصفهاني(٥)، أما الصدر فاهتم به كثيراً، سيما وأنه اعتقد وجود رواية، وهي رواية العمري المشهورة(٦) المدعومة ببعض الروايات الأخرى، وقال: إن لديه اطمئناناً شخصياً بصدورها عن المعصوم ﷺ، ثم أكثر البحث فيها لكي ينفي كل جوانب الظن

١- العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٣٤؛ لكنه في مقالات الأصول قال: إنها قريبة من التواتر لا أقل الإجمالي منه فراجع ٢: ١٠٣؛ وذكر النائيني عبارة: لو لم تكن متواترة معنى فلا أقلّ منها إجمالاً، فراجع له فوائد الأصول ٣: ١٩١؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٨٠.

٢- الخراساني، درر الفوائد: ١٢١ ـ ١٢٢؛ والكفاية: ٣٤٦ ـ ٣٤٧؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٨٦؛ ومصباح الأصول ٢: ١٩٤؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٦٥؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١١١؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٢٣، ٥٣٤.

٣- الكلبايكاني، إفاضة العوائد ٢: ٩٢، الهامش: ٤٣.

٤- الخميني، أنوار الهداية ١: ٣١٣ (لكنه مطلع الكلام كأنه أقرّ به، راجع ص٣١٠ ـ ٣١١)؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٧٠؛ وتنقيح الأصول ٣: ١٩٠؛ والصدر، مباحث الأصول ٢: ٤٨٤؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٨٥، ٣٨٩؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٤٠.

٥- القمي، القوانين المحكمة ١: ٤١٦ ـ ٤٤٠؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ١٩٢ ـ ٢٤٤؛ ودلالة التجاهل هنا أقوى في الإصفهاني منها في القمي تبعاً لعنصر الزمن.

٦- هي رواية يرويها عبدالله بن جعفر الحميري، عن مجلس أحمد بن إسحاق الذي كان فيه العمري أحد السفراء الأربعة للإمام المهدي ﷺ، والنص الشاهد المشهور - وغيره - في الرواية هو: «العمري وابنه ثقتان، فما أديا لك عني فعني يؤديان، وما قالا لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان...»، وقد انتقد أستاذنا السيد محمود الهاشمي المعاصر رأي الصدر في الاستدلال بهذه الرواية، راجع الرواية في جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ وانظر نقد الهاشمي في بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٤، الهامش رقم ١.

ومنافذه عنها(١).

لكن على أي حال، لم يذهب أحد إلى وجود تواتر لفظي.

النقطة الثالثة: اختلفت النتائج أو آلياتها عند الفرقاء هنا، فالذين أنكروا دلالة الروايات هنا على شيء، أي أنكروا تواترها أو دلالتها مطلقاً، جعلوا هذا الدليل بحكم العدم، وركزوا أكثر على سائر الأدلّة، ومنهم الإمام الخميني، فقد لاحظناه يركز في دراساته الأصولية والفقهية في بحث خبر الواحد دائماً على أن حجية الخبر عقلائية وأن الأدلّة النقلية من كتاب أو سنة حتى لو ثبتت لا تعطي سوى الإرشاد إلى ذلك الأمر الموجود في وعي العقلاء، لا أنها مؤسّسة للاعتبار والحجية، ومن هنا ذكر الخميني أن هذه الروايات لا تهدف إلى بلورة مفهوم جديد في الثقافة الدينية، لكنه يقرّ في الوقت عينه بأنها تعطي إيحاء قوياً بأن مقولة حجية خبر الواحد كانت أمراً مفروغاً عنه في وعي المتشرّعة والمسلمين آنذاك، مما يؤكد مسألة السيرة، فكأن هذه النصوص تعطي بياناً للأشخاص الثقات وتحديداً لأسمائهم، أما قاعدة حجية خبر الثقة فتغدو بالنسبة للنصوص نفسها أمراً مفروغاً عنه(٢).

من هنا، يرفض السيد الخميني مقولة الخراساني صاحب كفاية الأصول في وجود تواتر إجمالي هنا، ولا يقبل بطريقته في الحلّ، كما سنذكرها قريباً، بيد أنه يحاول التقاط سبيل آخر يوظف هذه النصوص لخدمة نظرية السنّة الظنية، فيرى أن السيرة العقلائية تشمل ـ في اعتمادها على حجية خبر الثقة ـ رواية العمري (وهي الرواية عينها التي كان السيد الصدر اطمأن بصدورها)، ومعنى ذلك جواز الاعتماد عليها، وعندما نعتمد عليها توسّع لنا دائرة الحجية، لتشمل مطلق الثقة، وبهذا تثبت حجية مطلق الثقة(٣)، وفائدة هذه الخطوة التي خطاها الخميني أنه قد يناقش بعضهم في الدائرة التي تعطينا إياها السيرة، لكنا بهذا نستطيع التعميم لمطلق الثقة، وسيأتي توضيح لذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى.

أما الذين أخذوا بالتواتر الإجمالي، وعلى رأسهم الخراساني صاحب كفاية

١ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٠٠ ـ ٥١٧؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٩٠ ـ ٢٩٥؛ وانظر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٣٩، ٢٤٠.

٢ـ راجع: الخميني، أنوار الهداية ١: ٣١١؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٦٨ ـ ٤٦٩؛ والاجتهاد والتقليد: ١٣٧.

٣ـ الخميني، أنوار الهداية ١: ٣١١ ـ ٣١٢؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٦٩، ٤٧٠ ـ ٤٧١؛ وممن أنكر دلالة الروايات هنا: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٧٣؛ وناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٣٤، ٤٣٦؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٥ ـ ٢٩٧ (لمشكلات منها أن هذه الروايات منصرفة عن حالة الخبر مع الواسطة وهو الخبر الغالب بل الدائم الحضور في مصادر الحديث الإسلامية عموماً).

الأصول(١)، فقد ذكروا أننا نتيقن من صدور بعض هذه الأخبار الكثيرة، وهنا نحاول أن نأخذ من بينها بالخبر الذي يحوي أشدّ الشروط حتى نحرز الطرف المتيقن، مثل الخبر الصحيح الذي رواه إمامي عدل ثقة.. عن مثله دون أي خلل، فإذا وجد خبر كذلك من بين هذه الأخبار نظرنا فيما يقول، فإن أعطى الحجية لخبر الثقة، ثبتت الحجية له، وإن أعطاها لخبر العدل، كان الأمر كذلك، وقد زعم الخراساني أن مثل هذا الخبر موجود يدلّ على حجية خبر الثقة، ووافقه في ذلك بعض العلماء مثل الخوئي، والعراقي، والنائيني(٢).

وقد انتقد جماعة كلام الخراساني، إذ ذكروا أن المتيقن هو الخبر بلا واسطة ولا يوجد هنا من بين هذه الأخبار خبر كذلك(٣)، كما انتقد الصدر الخراسانيّ أنه لم يعين لنا ذاك الخبر الذي يمثل المتيقن، ولهذا يقول: إن هذا الكلام ربما كان مجرد فرضية سرعان ما صدّقها صاحبها(٤).

النقطة الرابعة: وقع بينهم هنا خلاف حول فكرة التواتر الإجمالي، كما اختلفوا في أن الحجة بحسب النتيجة هل هو خبر الثقة أو الخبر الموثوق أو الاطمئناني؟ وسوف نتعرّض لهذا الموضوع الهام قريباً فنوكله إلى محلّه.

كانت هذه معالم تطوير علماء الإمامية المتأخرين لبحث السنّة الظنية، وقد لاحظنا اعتمادها أو تمركزها في محورين اثنين: أحدهما الدفاع عن الانتقادات الموجهة على نظرية الآحاد، والتي كان أبرزها شبهات ابن قبة وثانيهما: دعم أدلّة حجية خبر الثقة، وذلك عبر تطوير الدليل النقلي، سيما الروائي من ناحية، وعبر تأسيس أو شبه تأسيس لأدلّة أخرى مثل الدليل العقلي، والسيرة المتشرعية والعقلائية.. من ناحية أخرى.

وفي سياق المحور الأوّل تأتي ردود الإمامية المتأخرين على الأدلّة التي ذكرت بوصفها منعاً شرعياً أو عقلياً (غير شبهات ابن قبة)، فقد كان مستند السيد المرتضى (٤٣٦هـ) وغيره للمنع عن حجية الآحاد ليس استحالة التعبد بها، كما نسب إلى ابن قبة

١ـ لعلّه من أوائل من طرح فكرة التواتر الإجمالي، وانظر شهادة البروجردي في أن هذه الفكرة ظهرت بين المتأخرين، في نهاية الأصول: ٤٨٦.

٢ـ الخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٧؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٨٥ ـ ١٨٦؛ ومصباح الأصول ٢: ١٩٤؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٣٦ (بعد التنزل إلى وجود التواتر الإجمالي وإلا فهو أميل إلى وجود التواتر المعنوي الذي يراه مفيداً لحجية خبر الثقة)؛ ومثله ما جاء له في مقالات الأصول ٢: ١٠٣، ١٠٥ (وإن كانت عبارته متأرجحة بين كلمة الثقة والموثق)؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٠، ١٩١.

٣ـ الخميني، تهذيب الأصول ٢: ٤٦٩؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٥ ـ ٢٩٧.

٤ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٤٨٤.

الرازي، بل عدم ورود التعبد بها مع وجود آيات وروايات عديدة تنهى عن اتباع الظن، إضافةً إلى إجماع الإمامية على عدم العمل بالآحاد، طبقاً لادعاء المرتضى الذي درسناه سابقاً في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

من هنا، وقبل أن يشرع علماء الإمامية المتأخرون بذكر أدلتهم على حجية خبر الواحد من الكتاب كآية النبأ والنفر والأُذُن و.. ومن الروايات كتلك الطوائف التي تحدّثنا عنها، ومن الإجماع كإجماع الطوسي إلى جانب السيرتين العقلائية والمتشرعية، ومن العقل عبر الأدلّة التي سقناها سابقاً، خاتمين ببحث حجية مطلق الظن ومعالجة دليل الانسداد وملحقاته.. قبل ذلك كلّه كانوا يتعرّضون لأدلّة القائلين بعدم حجية خبر الواحد، غير شبهات ابن قبة، وهي أدلّة قرآنية وروائية تنهى عن العمل بالظن، ودليل الإجماع كما جاء في كلمات المرتضى وغيره، وبعض أدلّة العقل الموروثة منذ زمن المفيد والمرتضى، وكان العلماء المتأخرون ينتقدون تلك الأدلّة، مركزين بشكل أساسي ـ أحياناً ـ على الآيات الناهية عن العمل بالظن، وأحياناً أخرى على دليل الإجماع، الذي استعرضنا في الفصل الثاني ردودهم عليه، وهو إجماع مثل المرتضى وابن إدريس.

لكن شيئاً جذرياً على صعيد هذا البحث لم يظهر عندهم، بل كان بحثاً مختصراً في غالبه، سيما عندما كانوا يمرّون على دليل الإجماع، إذ يتعاملون معه أحياناً تعاملهم مع المخالف للبديهة.

إذن، فأهم خطوة في نظرية السنّة كانت خطوة تطوير الأدلّة من جهة، وتأسيسها من جهة أخرى، دون أن تحدث تحوّلات في النظرية نفسها يمكن أن تصنف جذريةً باستثناء ما سنشير إليه الآن، وهو مسألة حجية خبر الثقة أو الموثوق، وتأثير ذلك على علم الرجال والحديث، ثم ارتباطه بموضوعات هامة، مثل هل أن الشهرة تجبر ضعف الخبر، وهل توهن صحته إذا كانت في الأول على العمل به، وفي الثاني على الإعراض عنه أو لا؟ وما هي نظرية التعارض؟ و...

هذا ما سنبحثه الآن إن شاء الله سبحانه.

القسم الثاني

المكوّنات الداخلية لنظرية السنّة وتأثيراتها في العلوم الخادمة

كان ما عالجناه سابقاً العناصر الفلسفية المحيطة بنظرية السنّة شيعياً، إلى جانب التطور الاستدلالي ذي الطابع العقلي الذي شهدته النظرية، أما الآن في هذا القسم الثاني من هذا الفصل فسندرس بنية النظرية داخلياً، فالسنّة الواقعية لم تزل في الفكر مع مرور الحقبة المتأخرة أيضاً فوق النقد والمساءلة، لكن السنّة المحكية بقيت تتطوّر داخلياً، ويفترض بنا رصد حال هذا التطوّر، والذي وجدناه يتركز في أمرين:

أ ـ مقولة الوثوق والوثاقة وما يتصل بهما من مقولات الانجبار والوهن و... فهي تمثل معالم رئيسية داخل نظرية السنّة، وسنركز على رصدها أكثر لقلّة أو انعدام الدراسات المتعلّقة باستكشاف الموقف الشيعي هنا.

ب ـ نظرية السنّة داخل علمي الرجال والحديث(١)، وكيف بدت تطوّراتها هناك، بوصفها العلوم الخادمة؟ وهذا ما يجعلنا نطل على نظرية التواتر ومدى إعادة صياغتها على ضوء تطوّرات العلوم الرياضية الجديدة، وكذلك نظرية التعارض التي شهدت عصر ازدهار غير مسبوق في هذه الحقبة أيضاً، إلى جانب الحال في علم الرجال والدراية وتطوّرات تدوينهما و...

---

(١) ـ نقصد بعلم الحديث هنا مفهومه الحقيقي، لا واقعه التدويني، لهذا أدرجنا مباحث التعارض رغم أنها تدوّن في أصول الفقه.

المحور الأول

بُنية نظرية السنة أو نظرية السنّة بين الوثوق والوثاقة

اضطربت كلمات علماء الإمامية في الفترة المتأخرة، إزاء موضوع شائك في مسألة السنّة، هل حجية الآحاد تقوم على وثاقة الراوي أم على الوثوق بصدور الرواية؟

والفرق بين هذين الاتجاهين أن الأول منهما يرى موضوع وثاقة الراوي هو المعيار الأساس في الأخذ بالروايات، فإذا كان الراوي ثقةً أخذ بالرواية، حصل لنا وثوق أو اطمئنان بصدور الرواية أم لم يحصل ذلك، فالعبرة بوثاقة الراوي وأنه لا يكذب، أما الثاني فيرى أن المهم الوثوق بالرواية لا الراوي، بمعنى أنه كلّما حصل عندي وثوق أو اطمئنان بصدور هذه الرواية كان ذلك كافياً سواء كانت وثاقة الراوي موجودة أم لم تكن، وكلّما لم يحصل عندي هذا الوثوق فلا عبرة بالرواية، بل أنعتها بالضعف سواء كان رواتها ثقاتاً أم لم يكونوا كذلك(١).

وبمراجعة كلمات علماء الإمامية لاحظنا بعض التشويش في الصورة، فقد يعبرون أحياناً بالوثاقة وأخرى بالوثوق، بما يجعل المصطلح الثاني غير واضح عندهم، وقد أقرّ بهذا الالتباس في تكوين الصورة السيد محمد باقر الصدر نفسه(٢).

وقد قدّم السيد باقر الصدر رؤية مستوعبةً ـ وفق نظرياته ـ لهذا الموضوع حيث احتمل في كلمة الوثوق عدة احتمالات:

الأول: أن يكون المراد به الاطمئنان الشخصي بحيث يحصل اطمئنان للفرد بأن هذه الرواية قد صدرت عن النبي ﷺ، والنتيجة هنا يفترض أن تكون واضحة، وهي حجية الرواية عند حصول الاطمئنان بصدورها، لأن الاطمئنان الشخصي حجة عندهم، وهذا لا غبار عليه، لكن لا لحجية الرواية بل لحجية الاطمئنان.

---

(١) ـ راجع ـ على سبيل المثال ـ مقابلة الخبر الموثوق مع خبر العادل في كلمات المحدّث النوري في خاتمة مستدرك الوسائل ٤: ٣٩٤.

(٢) ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٩٢.

الثاني: أن يكون المراد به الاطمئنان النوعي، ويعني ذلك أن الرواية تفيد في حدّ ذاتها، وبقطع النظر عما يعارضها، حالةً من الاطمئنان لو ألقيت للنوع الإنساني، وإن لم تفد للشخص نفسه اطمئناناً، وقد رفض الصدر هنا الأخذ بهذا الخبر.

الثالث: أن يكون المراد الظن الشخصي ولو لم يبلغ حدّ الاطمئنان، وقد ذهب الصدر إلى عدم حجيته أيضاً[1].

ووفقاً لنظرية خبر الثقة سوف يتركز النشاط أكثر على علم الرجال، أما نظرية الخبر الموثوق فتساهم في استمداد العون من مختلف العناصر التاريخية الدخيلة في تكوين حالة الوثوق.

وفي السياق نفسه أو قريب منه ثمة بحث هنا، وهو أن حجية الآحاد لو ثبتت هل يشترط فيها أن يكون هناك ظن على وفق الخبر، فلو فرضنا أن روايةً تامة سنداً لم يحصل ظن بصدورها فضلاً عن العلم أو الاطمئنان الشخصي أو النوعي هل تكون حجة أم لا؟ بل لو فرضنا أنه حصل ظن بعدم صدقها فهل تبقى على اعتبارها وقيمتها أم تفقد ذلك؟

ومن هذه الزاوية تأتي نظرية الوهن، وتعني أن الخبر إذا كان صحيحاً سنداً إلا أن الأصحاب أعرضوا عنه ولم يعملوا به، فسوف يغدو ضعيفاً لا يعوّل عليه، وعلى الخط الآخر تأتي نظرية الجبر، وتعني أن الخبر إذا كان ضعيفاً سنداً إلا أنه حصل علم بأن الفقهاء عملوا به فسوف يتحوّل إلى خبر صحيح.

وقد وقع خلاف بين العلماء في هذه الموضوعات وحصل شيء من الانقسام في الرأي، وقد عدّت نظرية الخوئي أكثر النظريات تشدّداً هنا، إذ ذهب إلى أن العبرة بالوثاقة في الراوي، حصل ظن على الوفاق أم لم يحصل، حصل ظن على الخلاف أم لم يحصل، ناسفاً من الحسبان نظريتي الوهن والجبر معاً.

وقد خالفه في ذلك التيار السائد، سيما في نظرية الجبر والوهن، فكثيراً ما طرحوا روايةً صحيحة السند؛ لعدم عمل الأصحاب بها، انسجاماً مع الحال التي كانت قبل الحقبة الأخبارية، وكثيراً ما أخذوا برواية ضعيفة السند لعمل الأصحاب بها كذلك.

من هنا سنرصد نظرية الوثوق والوثاقة مع نظريتي الجبر والوهن ضمن الإطار التالي، ولكي نقوم بمتابعة حركة المواقف الشيعية والتصريحات المتصلة بهذا المجال في الفترة المتأخرة لا بدّ من جولة فيها نوجزها على الشكل التالي؛ لكي يتأكد وجود شيء من التشويش في هذا المجال، سنذكر تعليقاً عليه.

---

[1] الصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٩٢ ـ ٥٩٥.

خيوط نظرية الوثوق في الوثائق الشيعية

يصرّح فريق من العلماء بأن الوثوق بالصدور هو موضوع حجية الآحاد أو مناطها أو العبرة فيها(١)، بل ظاهر بعضهم أنه بناء الأصحاب(٢)، لكن التعابير مختلفة:

أ ـ يصرّح بعضهم بأن الوثوق النوعي هو المعتبر في حجية الآحاد(٣) لسيرة العقلاء عليه، أي حالة الوثوق التي تحصل لنوع العقلاء من خبرٍ ما، بحيث إذا عرض عليهم أخذوا به ووثقوا، حتى لو لم يحصل هذا الوثوق لشخص الباحث، فإن عدم حصوله عنده لا يضرّ بحجية الخبر، إنما الذي يضرّ هو أن لا يحصل هذا الوثوق لنوع الناس وغالبهم، والذي يسمّيه بعضهم بالعلم العادي النظامي(٤).

ويوضح بعضهم الفرق ـ من جهة ثانية ـ بين الوثوق الشخصي والنوعي بأن الأول تعبير آخر عن الاطمئنان أو لا أقلّ يندرج ضمنه، على خلاف الثاني(٥).

لكن الدكتور الفضلي يفسّر الوثوق بالصدور بالوثوق الشخصي ولو عبر القرائن، ولم

١ـ راجع: الخراساني، درر الفوائد: ١٢٢؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١:: ٣٧٥، ٥٣٩؛ و٩: ٥٧١؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٣: ٣٢٧، و٤: ٣٥٣، و٥: ٣٤٩، و٣٥٠؛ ومنتهى الأصول ٢: ١٦٦؛ ١٦٧؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٨٩، ١٩١، ٢١٤، ٢٢٨، ٢٢٣، و٤: ٦٦٥؛ وأجود التقريرات ٢: ٢٥٩، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٣٥؛ والتعليقة على فوائد الأصول ٤: ٧٨٦، هامش (١)؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ٩٣، ٩٩، ١١٥، ١١٦، ١١٨؛ وهو ظاهر مصطفى الخميني في تحريرات في الأصول ٦: ٢٨٧، و٧: ٤٣، و٨: ٢٥٥؛ ومستند تحرير الوسيلة ١: ٤٠١؛ وناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩١، ٩٢، ٩٧ ـ ٩٨، ٩٩، والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٨: ١٤١؛ وحاشية الكفاية ٢: ٢١٢؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٥٢؛ وفضل الله، الندوة ١: ٣٣٤ ـ ٣٣٥، ٤٩٨، و٤: ٥٤٨، و٥: ٥٢٦، و٧: ٦١٩ ـ ٦٢٠، و٨: ٦٢٩، وكتاب النكاح ١: ٤٨، وكتاب فقه القضاء ١: ٨٢؛ والتستري، حوار مع صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١٣: ٩؛ وهاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ٤٠؛ والإصفهاني، الفصول الغروية: ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٢٩٨؛ وجعفر السبحاني، مقدمة المهذب ٢: ٦؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٢: ٢١٩؛ وإن صرّح في مكان آخر ٣: ٢٦٩، بأن الحجية لخبر الثقة لأجل الوثوق فهو لا ينافي؛ والآملي، مجمع الأفكار ٣: ١٧٧ ـ ١٧٨؛ ١٨٤؛ وإمامي كاشاني، أصول الإمامية: ٤٥ ـ ٤٦؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦١٣؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٢٣، ٥٦٤؛ والسيستاني، قاعدة لا ضرر: ٢١٣.

٢ـ العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٣٥؛ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٣٣.

٣ـ الحكيم، حقائق الأصول ٢: ١٣٣؛ والمستمسك ١: ٣٧٥، ٥٣٩؛ ومصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة ١: ٤٠١؛ وناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩٨ ـ ٩٩؛ وأنوار الأصول ٢: ٤٦٨ ـ ٤٦٩؛ وفضل الله، الندوة ١: ٤٩٨؛ والطباطبائي، الميزان ٨: ١٤١.

٤ـ مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٥: ٣٠٠.

٥ـ الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٩٢، ١١٧ ـ ١١٨.

أجد نصاً صريحاً بذلك كما عنده(١)، وإن دلّت عليه بعض الكلمات الآتية.

ب ـ وإذا كانت كلمات بعض العلماء تتحدّث عن تحديد الوثوق بأنه النوعي لا الشخصي، فإن بعضها يحاول أن يحدد لنا ماهية الوثوق، لكن التحديد مضطرب، ففي بعض الكلمات تترادف كلمة الوثوق مع كلمة الاطمئنان بالصدور(٢)، وتميّز كلمات أخرى الظن عن الوثوق(٣)، فيما نجد كلمات أخرى تعبر «الاطمئنان بالصدور فضلاً عن الوثوق» وأمثالها(٤)، مما يعني أن درجة الوثوق أقلّ من درجة الاطمئنان، لأن الاطمئنان في اصطلاح علماء أصول الفقه الشيعي ـ كما مرّ سابقاً ـ يعني درجةً من الظن القوي تتاخم العلم وتوجب سكون النفس دون الجزم التام، فإذا كان هناك ما هو أقلّ من الاطمئنان فهو الظن، مما قد يعني أن المراد بالوثوق الظن، ويؤكّد الفكرة الأخيرة نصّ دال لمحمد تقي الرازي الإصفهاني (١٢٤٨هـ)، حيث يرى أن الحجة عند أصحابنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصحة والصدور عن المعصوم(٥)، وهذا ما يرادف بين الظن والوثوق، لا الاطمئنان والوثوق، إلا إذا فسر نصّه هذا بالظن القوي المسمّى عند بعضهم بالظن الاطمئناني.

وعلى أية حال، لا يراد بالوثوق عندهم العلم، بل هذا واضح من تصريحات بعضهم، فالإمام الخميني يقول في بعض أبحاثه: «بعض الروايات لا توجب الوثوق بالصدور فضلاً عن العلم»(٦)، والتمييز بين الوثوق والعلم ظاهر من كلام العلامة الطباطبائي أيضاً، حيث يسمّي الأول بالوثوق النوعي والثاني بالوثوق التام الشخصي(٧)،

١ـ عبدالهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٣١٥.

٢ـ المحدث النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٤: ٣٩٤ ـ ٣٩٥؛ والخميني، المكاسب المحرمة ١: ٤٨٢؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٥: ٣٠٠، ٣٠١، و٨: ٣٢٤؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١٩؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٦١ ـ ٤٦٢؛ والروحاني، منتقى الأصول ٧: ٤٢٠؛ وعبدالكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٣٩٢، ٣٩٤؛ ونجد النائيني يستعمل أحياناً الوثوق وأحياناً كلمة الاطمئنان، فلاحظ أجود التقريرات ٣: ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٧٧، ويقول: إن الشهرة الروائية تدخل الخبر الضعيف غير الموثوق بصدوره في دائرة الموثوق؛ لأنها تعطي الظن الاطمئناني، المصدر نفسه: ٢٧٦ ـ ٢٧٧؛ وفي بعض تعبيرات المحقق العراقي جاء «الموثوق به الاطمئناني» كما في الأصول (٢): ٢٥٤ ـ ٢٥٥؛ وشرحه في نهاية الأفكار ٣: ٣١٥، بما يكون احتمال الخلاف فيه ضعيفاً لا يعتني به العقلاء.

٣ـ النائيني، أجود التقريرات ٣: ٢٧٧؛ والهمداني، مصباح الفقيه ٢: ١٤٨.

٤ـ الخوئي، مستند العروة الوثقى، الصلاة ٣: ٣٠٦.

٥ـ محمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٤٥١.

٦ـ الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٤٨٣.

٧ـ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٨: ١٤١؛ يذكر أن الخوئي عبر عن الموثق ـ وهو أحد أقسام الحديث الأربعة ـ بالموثوق، ولعله خطأ من الطباعة أو المقرّر، فراجع المعتمد ٣: ٢٦٧.

شارحاً تفسيره له في موضع آخر بالظن الاطمئناني(١).

ج ـ ينص أكثر من عالمٍ شيعي على أن حجية الخبر الموثوق (لا الثقة) هي النظرية التي تبناها مشهور العلماء، فالإصفهاني ينسب ذلك إلى الأصحاب(٢)، بل يصرِّح مكارم الشيرازي بأن ذلك هو المختار عنِد جلّ المعاصرين أو كلّهم حسب تعبيره(٣)، وظاهر كلمات المحدث النوري أن هناك بناء عند جمع من العلماء على الخبر الموثوق بصدوره(٤)، بل تقدم من قال: إنه بناء الأصحاب.

ومن وجهة نظرنا، نؤيد الفكرة التي ترى أن حجية الموثوق متداولة جداً بين علماء الإمامية، فقد بيّنا ذلك في الحقبات السابقة، واتضح هنا ـ وسيتضح من فكرتي الجبر والوهن ـ كم كان للموثوقية حضور فاعل في فكر علماء الإمامية المتأخرين، مع استثناء بارز ذهب إليه أمثال الخوئي، الذي رفض فكرة الوثوق، وحصر الحجية بالوثاقة في الراوي أو الوثوق الشخصي الذي يعني عنده الاطمئنان(٥).

د ـ حيث كان مبدأ الوثوق بحاجة إلى دليل لإثباته، كما يقول محمدتقي الإصفهاني(٦)، استند أنصار نظرية الوثوق إلى:

١ ـ السيرة العقلائية، إذ يعمل العقلاء بالخبر الموثوق بصدوره من أي جهة حصل الوثوق بقطع النظر عن حال الراوي، أما إذا لم يحصل الوثوق وكان الراوي إمامياً ثقةً عدلاً فلا يعملون بخبره بل يتوقفون، نعم أحد أسباب حصول الوثوق بالخبر هو وثاقة الراوي، لكنها لوحدها غير كافية ما لم ينضم إليها الوثوق(٧)، من هنا، ينص الميرزا النائيني على أن الوثوق لا يتوقف على العدالة، بل قد يحصل من خبر الفاسق ما لا يحصل من خبر العادل(٨).

وينطلق جماعة الانسداد من فكرة الظن للبرهنة على الخبر الموثوق، لأنه يفيد

---

(١) ـ الطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢١٢.

(٢) ـ الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٤٥١.

(٣) ـ الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩٧.

(٤) ـ النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٥: ٢٥٩.

(٥) ـ الخوئي، التنقيح، الطهارة ٢: ٤٧٧؛ نعم ظاهر الكلبايكاني في بعض مواضع كتبه حجية خصوص الثقة، فانظر: إفاضة العوائد ٢: ٩٢، ولعله ما مال إليه الحائري في بعض مواضع كتاب درر الفوائد ٢: ٣٩٢، معلقاً الأمر على عدم صحة دليل السيرة.

(٦) ـ محمد تقي الرازي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٤٥٤.

(٧) ـ البجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ٣٤٩؛ ومنتهى الأصول ٢: ١٦٦؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٩٢ ـ ٢٩٧؛ والشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩٩.

(٨) ـ النائيني، فوائد الأصول ٤: ٦٦٥، وراجع: المصدر نفسه ٣: ٢٢٨.

الظن مهما كان سببه، كما فعل صاحب الفصول(١).

٢ ـ ويرى النائيني تواتر الروايات على حجية الخبر الموثوق صدوراً أو مضموناً وإن لم يكن راويه ثقة؛ انطلاقاً من مفاهيم الترجيح بالشهرة الروائية ووثاقة الراوي وعدالته، وموافقة الكتاب، ومخالفة أهل السنّة مما يدعم مقولة الوثوق بالمضمون وكفايته(٢).

لكن محمد سعيد الحكيم يرفض هذه الأدلّة؛ إذ موافقة الكتاب لا تعطي وثوقاً بمضمون الرواية على أساس كثرة التخصيصات التي طرأت على القرآن الكريم(٣)، ولعلّه لهذا ذهب العراقي إلى أن الروايات متيقنها يعطي حجية الخبر الصحيح الأعلائي لا الخبر الموثوق(٤).

٣ ـ الإجماع العملي وسيرة الأصحاب وعادتهم، حيث قامت على العمل بالخبر الموثوق(٥)، وقد تعرّضنا سابقاً لهذا الأمر وكانت حصيلة ما توصلنا إليه أن علماء الإمامية عصرَ الحضور كانوا يقولون بالخبر الموثوق الاطمئناني، إن لم نقل باليقيني.

ولا يخشى النائيني الأخذ بالخبر الموثوق، لهذا يصرّح بأنه يفي بمعظم الفقه، وذلك في سياق ردّه على دليل الانسداد(٦).

على أية حال، فسواء أخذنا بالوثاقة(٧) أو بالوثوق إلا أن علماء الإمامية لم يعودوا يهتموا كثيراً في هذه الحقبة بالتقسيم الرباعي، كما كان الحال في القرون السابقة سيما مع مدرسة العلامة الحلي، ولهذا صرنا نجد استخدام مصطلح الصحيح كثيراً بمعنى المعتبر بما يشمل الحسن والموثق.

نظرية الجبر السندي

تعني هذه النظرية أن الرواية إذا كانت من الناحية السندية ضعيفةً غير أنه لم يحصل علم بكذبها واختلاقها من جانب أحد الرواة، فهل يمكن أن يكون عمل غالب العلماء بها وتبنّي مشهورهم لها جابراً لضعفها السندي، بحيث تصبح روايةً معتبرةً يمكن الاستناد إليها طبقاً لنظرية أخبار الآحاد أم أن ذلك لا يغيّر من واقع الحال شيئاً، فتبقى

١ـ الإصفهاني، الفصول الغروية: ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٢٩٨، وقد ذهب النراقي في عوائد الأيام: ٤٧٢، إلى حجية كل خبر يفيد الظن بالصدق ولو من غير طريق الراوي.

٢ـ النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٨٩ ـ ١٩٠؛ وأجود التقريرات ٣: ٢٥٩.

٣ـ راجع: محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٨٩.

٤ـ العراقي، حاشية فوائد الأصول ٣: ١٨٩ ـ ١٩٠، الهامش ٣.

٥ـ محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٩٢ ـ ٢٩٧.

٦ـ النائيني، فوائد الأصول ٣: ٢٢٨.

٧ـ ممّن ذهب للوثاقة: المؤمن القمي، تسديد الأصول ٢: ٩٦، ٩٧؛ وكذلك الخوئي كما سيظهر بوضوح قريباً، لكن لديه عبارة في كتاب مصباح الفقاهة ١: ٦، توحي أن أدلّة حجية الخبر تفيد الخبر الموثوق بصدوره.

ضعيفة السند غير معتبرة ولا يستند إليها؟

ولكي تتجلي الصورة لا بدّ من التفكيك بين ثلاثة مصطلحات أساسية هنا هي:

١ ـ **الشهرة الفتوائية:** وتعني أن يأخذ أغلب العلماء بفتوى معينة، وتصبح هي الغالبة عندهم، بقطع النظر عن مستندهم فيها، ومدى صحته وعدم صحته، وهناك بحث في علم أصول الفقه الشيعي حول هذا النوع من الشهرة، إذ يدرسون فيه (في باب الحجج والأمارات) ما إذا كان يعدّ اشتهار فتوى على هذه الشاكلة دليلاً من أدلة صحتها، فكما لو جاءتك رواية صحيحة السند أو آية قرآنية واضحة الدلالة يمكنك الاستناد إليها للإفتاء بما فهمته منها، كذلك الحال في فتوى مشهورة، إذ تكون شهرتها ـ بوصفها فتوى ـ دليلاً في حد ذاتها، يمكن الاستناد إليه للإفتاء بالفتوى عينها.

وثمة رأي يذهب لتصحيح ذلك[1]، لكن فريقاً كبيراً من المتأخرين لا يرضى بجعل الشهرة الفتوائية حجةً في حدّ نفسها، وهذه الشهرة لا علاقة لها بنظرية الجبر هنا إطلاقاً[2]، إلا على رأي سيأتي.

٢ ـ **الشهرة الروائية:** وتعني اشتهار رواية في أوساط رجال الحديث، بحيث وجدناها مرويةً مثلاً في عشرات المصادر الحديثية القديمة، مقابل روايةٍ أخرى لم نجد من رواها من رجال الحديث القدماء إلا القليل القليل، وهذا النوع من الشهرة يبحثه العلماء عادةً في مباحث تعارض الروايات، إذ ثمة رأي يذهب إلى أن اشتهار رواية شهرةً روائية يجعلها ـ عندما تعارض روايةً أخرى غير مشهورة، وتسمى الشاذ النادر ـ تقدّم عليها، فتطرح الرواية الشاذة جانباً ويؤخذ بالرواية المشهورة، بعد افتراض أن الروايتين صحيحتان سنداً طبقاً لنظرية الآحاد.

وهذا النوع من الشهرة لا علاقة له أيضاً بنظرية الجبر إطلاقاً.

٣ ـ **الشهرة العملية:** وهذه هي الشهرة التي يقال في نظرية الجبر: إنها تجبر ضعف سند الرواية، ويقصدون بها أن نعلم بأن العلماء قد عملوا بهذه الرواية، وأفتوا طبقاً لها، فيكون عملهم بها جابراً لضعفها، فتغدو معتبرةً بعد أن كانت ضعيفة[3].

---

[1] ـ ينقل السبحاني عن السيد البروجردي قوله: إن هناك تسعين مسألة في الفقه الشيعي لا مدرك لها إلا الشهرة، انظر: مقدّمة المهذب ٢: ٣.

[2] ـ صرّح بنفي الملازمة الشهيد مصطفى الخميني في تحريرات في الأصول ٨: ٣٨٩.

[3] ـ راجع تعريف الشهرات الثلاث في: النائيني، فوائد الأصول ٤: ٧٧٥، ٧٨٧؛ وأجود التقريرات ٢: ٢٧٦؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢٠٩؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٤١ ـ ١٤٣؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ١٤٧؛ والهداية في الأصول ٣: ١٦١ ـ ١٦٢؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٤: ٣٦٨؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٣٧٦ ـ ٣٨٨؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١؛ والسبحاني، مقدّمة المجلد الثاني من المهذب ٢: ز؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٦٨٦ ـ ٦٨٧؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ٩٠؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٢٧.

وقد كنا سابقاً رصدنا ـ إلى العصر الأخباري ـ ظاهرة تأثير الشهرة في جبر الأسانيد عملياً، سيما في عصر العلامة الحلي وما تلاه، لكن ذلك العصر لم يشهد تنظيراً لمسألة الشهرة، كما حصل في الحقبة المتأخرة، حيث بدأ التنظير لها، وإن على نطاق محدود، حسب تتبعنا، وقد لاحظت أن ثلاثة علماء شيعة كبار لعبوا دوراً مهماً في نفوذ مقولة الشهرة العملية وقاعدة الجبر في العقل الشيعي وهم: السيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ) صاحب كتاب الرياض، والشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) صاحب كتاب جواهر الكلام، والآغا محمد رضا الهمداني (١٣٢٢هـ) صاحب كتاب مصباح الفقيه، فقد وجدنا تطبيقات ملحوظة ومكثفة نسبياً لنظرية الجبر على يديهم(١).

وقد كان الشهيد الثاني يرفض نظرية الجبر(٢)، بل كان له موقف من الشهرة عموماً، إذ كان يرى أن ما يسمى بالمشهور ليس سوى مجموعة من المقلّدة للشيخ الطوسي عملوا على رأيه دون بحث أو تحقيق(٣)، لكن موقفه هذا لم يلق رواجاً، وظلّ على ما يبدو استثناء، فقد وجدنا البهبهاني، مؤسس المدرسة الأصولية الحديثة، يعلن القبول بنظرية الجبر في حاشيته على مجمع الفائدة والبرهان(٤)، ذاك الكتاب (مجمع الفائدة) الذي كتبه الأردبيلي، وهو أحد أبرز المناهضين لمقولة الشهرة بأكثر من تطبيقٍ لها(٥) كما تقدّم سابقاً، بل يؤكّد أن استناد العلماء إلى الأخبار الضعيفة المنجبرة بالشهرة أضعاف استنادهم إلى الخبر الصحيح، معلناً الاتفاق الشيعي على قاعدة الجبر(٦)، ثم جاء النراقي، ليعلن ـ مراراً ـ الأخذ بالقاعدة الجابرة(٧)، ويسعف الأصوليين الذين تطرّفوا في الأسانيد حتى ضاعت من أيديهم النصوص، وهكذا كانت الحال مع بحر العلوم(٨)، وصاحب الرياض(٩).

١ـ راجع: الطباطبائي، رياض المسائل ٢: ٣٣٩، ٤: ١٥٥، ٩: ٤٧٤، ٥٢٩، ١١: ١٢٤، ٣٩٥؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢: ٤٣، ٣: ١٤٤، ٤: ٨٣، ١٥٠، ٦: ٢١٨، ٢٦٣، ٣٣٠، ١٠: ٢٠٧، ٢٢٢، ١٩: ٣٨٤، ٢٠: ٢٨، ٢٦٦، ٣٩٠، ٢٢: ٤٢، ٣٥: ٣٦١، ويظهر الميل أيضاً في ٣٧: ١٥؛ والهمداني، مصباح الفقيه ١: ٢٤٣، ٢٦٩، ٢٩٣، ٤٠٦، ٤٨٦؛ و٢: ٢٢٥، ٤٧٦، ٥١٠، ٥٦٢، ٧٠٧، ٧٤٤؛ و٣: ١٨١.

٢ـ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٠: ٢٠٢.

٣ـ الشهيد الثاني، الرعاية: ٧٤ ـ ٧٥؛ والروضة البهية ٢: ٢٥٢.

٤ـ البهبهاني، حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٦٤٩؛ والتعليقة على منهج المقال ١: ٧٤.

٥ـ للاطلاع انظر: الكلبايكاني، الدر المنضود ١: ٢١٧.

٦ـ البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٤٨٧، ٤٨٨.

٧ـ النراقي، مستند الشيعة ١: ٢٢٤؛ ٢: ١٠٣، ٦: ١١٥، ٢٤٠، وهو الظاهر منه في: ٨: ٦٩.

٨ـ محمد مهدي بحر العلوم، الفوائد الأصولية: ٨٩.

٩ـ الطباطبائي، رياض المسائل ٢: ٦٩، و٤: ٤٤١ ـ ٤٤٢، و١٠: ٣١٥.

وبعد هؤلاء، يأتي الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) ليأخذ بالقاعدة أيضاً(١)، ليليه الإصفهاني (١٣٦١هـ)(٢)، واليزدي (١٣٣٧هـ)(٣)، وصاحب الفصول(٤)، والميرزا القمي(٥)، والحكيم(٦)، والشهيد مصطفى الخميني(٧)، والخوانساري (١٤٠٥هـ)(٨)، ومرتضى الحائري (١٤٠٦هـ)(٩)، والخميني (١٤٠٩هـ)(١٠)، والكلبايكاني(١١)، والبجنوردي(١٢)، والمظفر(١٣)، والنائيني(١٤)، والشاهرودي(١٥)، والبروجردي(١٦)، والسبزواري(١٧)، والآملي(١٨)، وناصر مكارم الشيرازي(١٩)، ومحمد صادق الروحاني(٢٠) و..

والمعارض الرئيس في الحقبة المتأخرة بعد عصر الشهيد الثاني والمحقق الأردبيلي هو السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ)، الذي رفض نظرية الجبر بشدّة، مكرراً ذلك في

١ـ الأنصاري، كتاب الطهارة ١: ٤٧٠، ٢: ٣٨٧، وكتاب النكاح: ٤٧٤.

٢ـ الإصفهاني، بحوث في الفقه، صلاة الجماعة: ٥٣.

٣ـ اليزدي، حاشية كتاب المكاسب ١: ١٠٠، ٢: ٢٨٦.

٤ـ الإصفهاني، الفصول الغروية: ٣٠٥، ٣١٠، ٣١١.

٥ـ القمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٦٨.

٦ـ الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٣٥، و٤: ٤٤، و٥: ٦١٢، و٦: ٥٧٨؛ ودليل الناسك: ٢١٦.

٧ـ مصطفى الخميني، كتاب الطهارة ١: ٥١ ـ ٥٢، ١٩١؛ ومستند تحرير الوسيلة ١: ٢٩٥؛ وتحريرات في الأصول ٦: ٣٧٩، ٣٩٠.

٨ـ أحمد الخوانساري، جامع المدارك ١: ٦٢، ١٦٤، ٢٧٨، ٣٦٢، ٢: ٢١٣، ٤٧٦، ٥٣٩ ـ ٥٤٠، ٣: ٣٣١، ٥: ١٤، ٦: ١٥٢، ١٩١، ٢٠٧، ٢٢٥، ٣١١.

٩ـ مرتضى الحائري، كتاب الخمس: ٣١.

١٠ـ الخميني، كتاب البيع ٢: ٣٣٥.

١١ـ الكلبايكاني، كتاب الحج ٢: ٧٤؛ والدر المنضود في أحكام الحدود ١: ١٦٥.

١٢ـ البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٢١٣، و٤: ٢٥٣، و٥: ٣٢١؛ و٦: ٣٧.

١٣ـ المظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١.

١٤ـ النائيني، أجود التقريرات ٣: ٢٧٧.

١٥ـ الشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١١.

١٦ـ البروجردي، نهاية التقريرات ١: ٣١، ١٠٨.

١٧ـ السبزواري، تهذيب الأصول ٢: ٩٢ ـ ٩٣.

١٨ـ الآملي، مجمع الأفكار ٣: ٢٣٢.

١٩ـ ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٢٣٦؛ وأنوار الأصول ٢: ٤٩٣.

٢٠ـ محمد صادق الروحاني، فقه الصادق ٧: ٣٢٨، ٨: ٤٠٣، ٩: ٤٣٦، ١٤: ١٣، ١٩: ٢٤٣، ٣٣٤، ٣٨٧، ٢٥: ٣٥٢؛ والمسائل المستحدثة: ١٨٣؛ ومنهاج الفقاهة ٥: ٢٤٢؛ وزبدة الأصول ٤: ٣٦٨؛ ويشار هنا إلى أن السيد علي السيستاني المعاصر يقرّ بمبدأ الجبر غير أنه يقول: إنه غير مطلق ولا عام، بل له حالات مخصوصة لا يشرحها لنا، فراجع له: قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٩.

أكثر من موضع ومناسبة(١)، ومصرّحاً بأنه خالف المشهور في رفضه هذه النظرية(٢).

وتستند نظرية الجبر إلى عدّة عناصر، من أهمها نظرية الوثوق التي تحدّثنا عنها، فإن ذهاب الكثير من العلماء إلى نظرية الوثوق يعزز عندهم فرص الاستفادة من مقولة الجبر السندي؛ لأن عمل مشهور العلماء برواية يرفع درجة الوثوق بها جيداً، فيحصل وثوق نوعي بصدورها، إن لم يحصل اطمئنان شخصي، وهو ما تعتمده السيرة العقلائية(٣).

من هنا، أتى رفض مثل الخوئي والصدر لنظرية الجبر؛ ذلك أنه يعتقد بأن حجية الآحاد تقوم على أساسين اثنين لا ثالث لهما: إما حصول وثوق نوعي بوثاقة الراوي، وهذا هو اتجاه حجية خبر الثقة، أو حصول اطمئنان شخصي بصدور الرواية، فيكون حجة لحجية الاطمئنان، أما الوثوق النوعي ـ مهما فسّرناه ـ بصدور الرواية فلا قيمة له عنده، ولهذا لما كانت الشهرة الفتوائية غير حجةٍ عنده، صار قيامها على العمل برواية غير ذي بال، أو فلنعبر كما يعبر هو: من باب ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان، لا يزيد الإنسان شيئاً ولا ينقصه، كما لا ينقص الحجر شيئاً ولا يزيده؛ ولهذا لم يرَ الخوئي في انضمام رواية ضعيفة إلى أخرى صحيحة موجباً لتصحيحها، بل تبقى ضعيفة(٤).

وأما قضية احتمال عثور العلماء على ما يصحّح الرواية، فهذا ما يراه الخوئي غير صحيح، لأننا إذا تأكدنا أنهم عملوا بالرواية لوثاقة رجال السند فهذا شيء جيد، إذ سيكون ذلك شهادةً منهم بوثاقة الرواة فنأخذ بهذه الشهادة، ونصحّح الرواية من طرفنا،

١ـ الخوئي، التنقيح، الطهارة ١: ٢٨٦، ٤٥٣، و٢: ٤٧٧، ٦: ١٣٧، ٧: ٢٧٤، ٢٨٣، ٨: ٦٢، ١٨١، ٩: ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٢٧٦، ومستند العروة، كتاب الصلاة ٢: ١٦٠، و٤: ٢٢، و٥، ق١: ١١٣، و٥، ق٢: ٢٥٩، ٤٥٣، و٧: ١٠١؛ والمعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٢٢، و٤: ٢٢٣؛ ومباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ١٣٢؛ وكتاب الخمس: ١٨؛ ومصباح الأصول ٢: ١٤٣، ١٧٠، ٢٤٠ ـ ٢٤١، و٢: ٤٠٩، رافضاً مرفوعة زرارة، وإن أخذ بعمل المشهور في مقبولة ابن حنظلة ص٤١٠، وربما لاحتمال حصول الاطمئنان له؛ ومباني تكملة المنهاج ١: ١٠٨؛ ومصباح الفقاهة ١: ٦، ٧، ٥١، ١٠١، ١٤٠، و٥: ١٤٣، ٢٢٨، ٢٢٩، و٧: ٣٢، ٣٩، ٥٠، ٦٠٠ و..

٢ـ الخوئي، مصباح الفقاهة ٥: ٢٢٨؛ واشتهار نظرية الجبر صرّح به الطباطبائي في مفاتيح الأصول: ٥٠٤ ـ ٥٠٥؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ٩٠؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٥٠.

٣ـ لمزيد من الاطلاع راجع: الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩٩؛ وأنوار الأصول ٢: ٤٩٣؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٣٩٠، والنائيني، أجود التقريرات ٣: ٢٧٧، ٢٧٩؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٢: ٢١١؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ٩٢ ـ ٩٣؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٥١؛ وامامي كاشاني، أصول الإمامية: ٤٥ ـ ٤٦؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٦٣.

٤ـ ذكر ذلك في مصباح الفقاهة ١: ٧.

فتعمل برواية صحيحة السند لوثاقة رواتها، إلا أن الحال لا يعلم كذلك، بل ربما اعتمدوا على قرائن خارج السند، ولعلّ تلك القرائن التي أوجبت عندهم الوثوق بالرواية لو كانت وصلتنا لكانت لنا وقفات نقدية معها، من هنا لا يمكن الاتكال على مجرّد عملهم بالرواية(١).

ويضاعف الخوئي من معضل الاعتماد على الشهرة العملية، حين يذكر أن قدماء الشيعة (قبل الطوسي) لم تكن كتبهم استدلاليةً، بل كانت مجرّد سرد للفتاوى، كما أشرنا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، وعليه فكيف نعرف أنهم حينما أفتوا بهذه الفتوى أو تلك قد اعتمدوا على هذه الرواية أو تلك؟! فلعلّ لهم سبيلاً آخر بلغوا به هذه الفتوى(٢).

وفي نصّ دال يقول الخوئي: «عملهم إنما يجبرها فيما إذا أوجد وثوقاً شخصياً بالرواية، وهذا مما لا يحصل من عملهم بوجه؛ لأنه مختلف الوجه والجهة، فبعضهم يعمل على طبق الرواية لأجل دعوى القطع بصحة الأخبار المدونة في الكتب الأربعة، فهو في الحقيقة عامل بقطعه لا بالرواية كما هو ظاهر، وبعضهم يعمل على طبقها؛ لحسبان أن العدالة عبارة عن إظهار الإسلام وعدم ظهور الفسق، فكل من أظهر الإسلام ولم يظهر منه فسق فهو عادل، وثالث يفتي على طبق الرواية؛ لأن مضمونها مورد لإجماعهم أو للشهرة المحققة لعدم حجية الخبر الواحد عنده، ومن اختلاف الجهة لا يحصل وثوق شخصي من عملهم، وقد أسلفنا في محلّه أن اعتبار أيّ رواية إما أن يكون من جهة كونها موثقة في نفسها، وإما أن يكون من جهة الوثوق الشخصي الحاصل بها خارجاً»(٣).

نعم، لاحظنا الخوئي في تقريرٍ واحد له فقط يأخذ بقاعدة الجبر(٤)، على خلاف عامة مصنفاته.

العناصر البنيوية في نظرية الجبر السندي

هذا، وقد ذكرت نقاط يمكن أن تستلّ من ثنايا كلمات علماء الإمامية تتصل ببنية نظرية الجبر وهي ـ بإيجاز ـ :

١ـ انظر عصارة فكرة الخوئي وأجزائها في: التنقيح، كتاب الطهارة ٢: ١٤١، ٤٣٩، ٤٧٧، و٩: ٢٩٤ ـ ٢٩٥؛ ومستند العروة، كتاب الخمس: ١٨؛ وكتاب الصلاة ٣: ٣٠٥؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٤٠ ـ ٢٤٢؛ ومصباح الفقاهة ١: ٦ ـ ٧، ٣٩١؛ وراجع رأي الصدر في بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٥، ومباحث الأصول ٢: ٥٦٦ ـ ٥٦٩.

٢ـ الخوئي، مصباح الفقاهة ٧: ٣٩.

٣ـ الخوئي، التنقيح، الطهارة ٢: ٤٧٧.

٤ـ الخوئي، الهداية في الأصول ٣: ١٦١ ـ ١٦٢.

أولاً: من أهم أركان النظرية الموضوع الميداني، إذ يرى الأغلب ـ باستثناء ما ذهب إليه السيد حسين البروجردي وما أشار له النائيني من كفاية المطابقة مع عدم وجود مستند بيّن لهم غير الرواية، وإلا استحال معرفة الشهرة العملية(١) ـ أن مجرّد مطابقة فتاوى علماء الإمامية لروايةٍ ما لا يجبر ضعفها السندي، بل لا بد من التيقن بأنهم استندوا إليها وعملوا بها لا بغيرها لاستنتاج ما توصّلوا إليه من فتوى، من هنا، وجدنا وقفات تطبيقية كثيرة في كلمات العلماء يناقشون فيها ـ تاريخياً ـ استناد الفقهاء إلى هذه الرواية أو عدم حصول ذلك، وما لم يتأكدوا من هذا الاستناد بطريقةٍ أو بأخرى، كأن يذكروا الرواية دليلاً على فتواهم، لا يمكن الأخذ بنظرية الجبر أو تطبيقها(٢)؛ وهكذا يبدو أوضح أن مجرد رواية القدماء لحديث لا يدلّ على اعتقادهم به كما يقول محسن الحكيم(٣).

١ـ النائيني، كتاب الصلاة ٢: ٢٧٨، ٢٧٩؛ وفوائد الأصول ٤: ٧٨٦ ـ ٧٨٧؛ ويفصّل النائيني نظريته عندما يذهب إلى أنه مع توافق شهرة المتأخرين والمتقدمين على فتوى مع كونها مخالفة للقواعد، ولم يكن مستند آخر ينكشف لنا أن الرواية هي المستند لهم، نعم لو كانت شهرة المتأخرين على طبق القاعدة لم نتمكن من كشف مستند المتقدمين لاحتمال اعتمادهم على القاعدة، وبهذا يكون النائيني قائلاً بالاستناد بشكلٍ من الأشكال، انظر: فوائد الأصول ٤: ٧٨٨، ٧٨٩؛ وأجود التقريرات ٢: ٢٧٨.

٢ـ راجع في ذلك نظرياً وتطبيقياً: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٦: ٣٨؛ والروضة البهية ٢: ٣٥٣؛ والطباطبائي، رياض المسائل ١١: ١٣٠؛ والنراقي، مستند الشيعة ١: ٢٢٤؛ والهمداني، مصباح الفقيه ١: ٢٥٥، ٢٦٣، ٣٣٩؛ و٣: ١٨١، وانتحدّث عن الجبر بالفتوى باعتبار الصدور المضموني ١: ٤٨٦؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢: ١٥٢، و٦: ٧٤ ـ ٧٥، و٢٠: ٤٠٩؛ و٣٢: ١٩٠، و٤٣: ٧٥؛ والأنصاري، كتاب الصلاة ٢: ٦٠٧؛ والشهيد مصطفى الخميني، كتاب الطهارة ١: ٥١ ـ ٥٢، ١٩١؛ وكتاب الخلل في الصلاة: ١٦٥؛ ومستند تحرير الوسيلة ١: ٢٩٥، ٣٠٦؛ وان مال لنظرية البروجردي في تحريرات في الأصول مع توافقهم ٦: ٣٩٢ ـ ٣٩٤؛ والخوانساري، جامع المدارك ١: ٦٢، ١٩٠، ٤٤٤، و٢: ٢٣٧؛ والخوئي، التنقيح، الطهارة ٧: ٢٨٣، ٢٨٩؛ ومستند العروة، الصلاة ٥، ق١: ١١٢، و٥، ق٢: ٢٥٩، و٦: ٩٧، و٧: ١٠١؛ والمعتمد ٤: ٢٢٢؛ ومباني العروة، كتاب النكاح ١: ٢٧٨، و٢: ١٣٢؛ وكتاب الخمس: ١٨؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٤١؛ ومباني تكملة المنهاج ١: ١٠٨؛ ومصباح الفقاهة ١: ٧، و٧: ٣٩ ـ ٤٠، ٦٠٠؛ والقمي، جامع الشتات ٢: ١٨٢؛ واليزدي، رسالة في حكم الظن في الصلاة و...: ١١؛ والخميني، كتاب البيع ٢: ٣٣٥؛ والحكيم، المحكم في أصول الفقه ٤: ٤٢٩ ـ ٤٣٠، و٦: ٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ ومصباح المنهاج ٢: ٢١٩؛ ومحمد الروحاني، منتقى الأصول ٥: ٣٠١، و٧: ٤١٦؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٤: ٣٦٨، وفقه الصادق ١١: ٢١٤، و١٤: ١٢، و٢١: ٣٠٦؛ والمسائل المستحدثة: ١٨٣؛ ومنهاج الفقاهة ٥: ٢٤٢؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١١؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٥٢٢؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٥٢؛ ومحسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٣: ١٢٧؛ وانظر رأي البروجردي في «بحث حول الشهرة» الملحق بكتاب المنهج الرجالي: ٢٨٦، من هنا يكتفي البروجردي بالشهرة الفتوائية للجبر، وراجع له: نهاية الأصول: ٥٤٢ ـ ٥٤٤.

٣ـ الحكيم، مستمسك العروة ١: ٤٢٩.

ثانياً: أن تكون دلالة الرواية واضحة حتى تكون الشهرة جابرة لضعف السند، وقد ذكر هذا الشرط الطباطبائي في رياض المسائل(١)، وتابعه الحائري (١٤٠٦هـ) في كتاب الخمس(٢)، ومصطفى الخميني في التحريرات(٣)، وقد تبناه المعاصر محمد سعيد الحكيم وشرحه بأنه ربما لا يكونون قد فهموا من الرواية ما فهمناه منها(٤)، كما ذكر الهمداني أنه لا معنى للتفكيك في الجبر بين معطيات الرواية فنجبرها في بعض معطياتها دون بعض، لأن الجبر يتجه للسند فإما صدرت أو لم تصدر مطلقاً(٥).

ثالثاً: من المنطقي أن ينصّ المحقق النراقي (١٢٤٥هـ)(٦) على ضرورة عدم وجود شهرة عملية معارضة للشهرة العملية التي نهدف منها جبرَ الخبر الضعيف، وإلا لو تعارضت الشهرتان فإن قانون الجبر لا يجري، ووجه منطقية مثل هذا الشرط أن الوثوق لا يحصل من الرواية حينما يقع تضارب بين موقفين مشهورين و... وربما من المنطلق عينه اعتبر الخوئي أن كثرة الخلاف تمنع عن جبر الخبر(٧)، والطريف وجود بعض الحالات التي يدّعى فيها عمل المشهور برواية فيما يدّعى في المقابل إعراضهم عنها، كما حصل في أخبار التخيير(٨).

رابعاً: وقع بحث في مطاوي كلماتهم في أن الشهرة تجبر ضعف الدلالة أو تقتصر على ضعف السند، فقد ادعى الخوئي أن هناك إطباقاً من الجميع على عدم جبر الدلالة، وأن قانون الجبر منحصر بدائرة الأسانيد(٩)، ولم نعثر على من صرّح بقانون جبر الدلالة ـ عدا الهمداني وأبا الحسن الإصفهاني(١٠) ـ بحيث يكون ما فسّره مشهور العلماء لرواية

١ـ الطباطبائي، رياض المسائل ٩: ٥٢٩.

٢ـ مرتضى الحائري، كتاب الخمس: ٣١.

٣ـ مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٢٩٢.

٤ـ محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ٢١٩.

٥ـ الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٦٠١.

٦ـ النراقي، مستند الشيعة ١: ٢٢٤.

٧ـ الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٩٩.

٨ـ محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٦: ٢٤٢.

٩ـ الخوئي، كتاب الصلاة ٥، ق٢: ٤٥٢، وانظر: الخوئي، مستند العروة، كتاب الخمس: ١٨؛ والروحاني، فقه الصادق ٨: ٤٠٤؛ ومنهاج الفقاهة ٥: ٣٤٢؛ وفي مصباح الأصول ٢: ٢٤١ ـ ٢٤٢، نسب عدم الجبر إلى المعروف لا الإجماع، وراجع: النائيني، أجود التقريرات ٢: ٢٧٧، ٢٧٨؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٣.

١٠ـ الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٤٠٦، و٢: ٥١٠، و٣: ١٨١؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٦٤؛ وانظر: الصدر، بحوث ٤: ٣١٦، والحلقة الثالثة ١: ٢١٧.

ما جابراً لدلالتها الضعيفة على المعنى الذي فهموه، بل الصحيح هو الاعتماد على المعنى الظاهر لدى الباحث نفسه مهما فهم السابقون منه، وإن وجدنا إشارات غير واضحة في كلام بعضهم تؤيدالجبر(١).

نعم، للسيد الخوئي كلام في الأخذ بتفسيرهم للنص بوصفهم من أهل اللغة، شريطة أن لا يكونوا مارسوا اجتهاداً في فهمه(٢).

خامساً: لاحظنا في كلمات بعض العلماء أن الشهرة التي لا تثبت عند الباحث نفسه، لكن ينقلها له فقيه آخر، وتسمى الشهرة المحكية أو الشهرة المنقولة، مثل الإجماع المنقول، حكمها حكم الشهرة العملية الثابتة من حيث كونها تجبر ضعف السند على تقدير الأخذ بقانون الجبر(٣).

وهكذا وجدنا أن الإجماع يجبر ضعف السند، وهو افتراض منطقي عند من يقول بالنظرية(٤)، وربما من هنا أخذ أمثال الأنصاري بنظرية الجبر عبر الاعتماد على الإجماعات المنقولة المستفيضة(٥)، ومال محسن الحكيم والآغا الهمداني للجبر بالإجماع المحكي دون إشارة إلى الاستفاضة(٦)، وإن استشكل الحكيم في موضع آخر(٧)، وقد رفض الخوئي قيمة الإجماع المنقول هنا حتى لو تنازلنا عن رفضنا لنظرية الجبر(٨)، كما رفض جبر الإجماع المحصّل(٩).

سادساً: من أهم أركان نظرية الجبر إثبات وجود رواية، ذلك أننا لاحظناهم يتنازعون أحياناً في شهرة، فينادي بعضهم بعدم جبرها؛ لأنه لا توجد رواية ضعيفة السند حتى تجبرها الشهرة، والموجود نصوص للفقهاء، ولا يعلم أنها رواية(١٠).

سابعاً: تكاد كلماتهم لا تختلف على أن المقصود بالشهرة هنا الشهرة بين قدماء الإمامية، أما الشهرة بين المتأخرين ـ كالمحقق الحلي ومن بعده ـ فلا عبرة بها عندهم،

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

١ـ ربما توحيه بعض كلمات النجفي في جواهر الكلام ٢: ٤٢، و٣: ١٤٤.

٢ـ الخوئي، مصباح الأصول٢: ٢٤٢.

٣ـ راجع: النجفي، جواهر الكلام ٣: ١٤٤؛ و٤: ١٥٠، و٢٠: ٢٨.

٤ـ انظر: المصدر نفسه ١٠: ٢٠٧، ٢٢٢، و٢٠: ٢٨.

٥ـ الأنصاري، كتاب الطهارة ١: ٨٣.

٦ـ الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٩: ٢٢٢؛ والهمداني، مصباح الفقيه ١: ٣٩٢، ٤٨٦.

٧ـ الحكيم، مستمسك العروة ٦: ٥٩٩.

٨ـ الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٧.

٩ـ المصدر نفسه: ١٤٠.

١٠ـ الخوئي، التنقيح، كتاب الطهارة ٦: ١٣٧؛ ومصباح الفقاهة ١: ١٠١.

سواء الموافقون على مبدأ الجبر أو المعارضون[١]، وقد خرج عن قولهم هذا السيد الشاهرودي، حيث أخذ بشهرة المتأخرين بل رآها مقدّمة؛ لكونهم أدق نظراً[٢].

ولعلّ تدني قيمة مواقف المتأخرين في أكثر من موضع مرجعها إلى بُعدهم عن عصر النص، وعن عصر الانفتاح، من جهة، ونزعتهم التقليدية لمدرسة الطوسي من جهة ثانية.

أما كيف يحرز الشهرة، فلكلّ طريقته، حتى صرّح السبزواري بأنها تكون بمراجعة ما جاء في كتب: اللمعة، والشرائع، والجواهر[٣].

إلى غيرها من العناصر، مثل عدم جريانها عند صاحب الجواهر في روايات أهل السنّة، ناسباً ذلك على «ظاهر الأصحاب»[٤].

نظرية الوهن ومقولة الانكسار السندي

على الخط الآخر في معادلة الوثوق والوثاقة تأتي نظرية الوهن أو الانكسار، ويعني علماء الإمامية بهذه النظرية أن الخبر الواحد الصحيح السند إذا أعرض عنه مشهور العلماء وغالبهم وتركوه ولم يعملوا به فإنه يسقط عن مرتبة الاعتبار والحجية، ثم لا يعود مستنداً لشيء أبداً.

ويبدو لكلّ متتبع في الفكر الشيعي أن هذه النظرية ـ كأختها نظرية الجبر ـ لاقت رواجاً ملموساً وواسعاً في القرون الثلاثة الأخيرة، وقد كنا سابقاً خرجنا بما يؤكد أن مدرسة السند التي بلورها العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، وبلغت أوجها مع صاحب المعالم والمدارك في القرن العاشر الهجري لم تغفل هي الأخرى العناصر الحافّة بالحديث مثل الانجبار والوهن و... فضلاً عن المدارس السابقة أو اللاحقة التي بدت لنا ـ كما مرّ ـ أقلّ انحيازاً لجانب السند من مدرسة العلامة الحلّي.

---

[١] ـ اليزدي، رسالة في حكم الظن في الصلاة و...: ١١؛ والهمداني، مصباح الفقيه ٢: ٢٦٤؛ والنائيني، كتاب الصلاة ٢: ٢٧٨؛ وفوائد الأصول ٤: ٧٨٩؛ وأجود التقريرات ٢: ٢٧٧؛ والخوئي، التنقيح، كتاب الطهارة ٧: ٢٨٣؛ وكتاب الصلاة ٥، ق١: ١١٣؛ ومباني العروة، كتاب النكاح ٢: ١٢٢؛ ومصباح الفقاهة ١: ٧؛ والروحاني، فقه الصادق ١٤: ١٣؛ والمسائل المستحدثة: ١٨٣؛ ومحمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ٢١٩؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٣؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٦٣.

[٢] ـ الشاهرودي، نتائج الأفكار ٢: ٢١١ ـ ٢١٢؛ وعلقها محمد تقي الفقيه في قواعد الفقيه: ٥٢ على حصول الوثوق.

[٣] ـ السبزواري، تهذيب الأصول ٢: ٩٨.

[٤] ـ النجفي، جواهر الكلام ٢: ٣٠.

وفي الحقبة الأخبارية ثمة بعض الشواهد أيضاً تشير إلى حضور مقولة الإعراض الموجبة للوهن، كما في بعض ما توحيه كلمات المحدث البحراني في «الحدائق الناضرة»[١]، وهكذا وجدنا في نهاية العصر الأخباري وما بعده شخصيات بارزة جداً حضرت عندها مقولة الوهن على تفاوت في حجم الحضور، كما وجدنا أسماءها في نظرية الانجبار أيضاً، وكان البارز هنا كل من: محمد حسن النجفي، وآغا رضا الهمداني، ومحسن الحكيم و.. وقد وجدناهم يعبرون تارةً بإعراض المشهور وأخرى بإعراض الأصحاب وغيرها من التعابير، والمقصود لدى الجميع واحد[٢].

وقد برزت نظرية الوهن حاضرةً عند جماعة نعدّد منهم: المحقق محمد حسن النجفي[٣]، والآغا رضا الهمداني[٤]، والسيد محمد كاظم اليزدي[٥]، والمحقق الإصفهاني[٦]، والأنصاري[٧]، والخميني[٨]، والميرزا محمد حسن الآشتياني[٩] وتلوح من

---

[١] البحراني، الحدائق الناضرة ١٣: ٤٢٤.

[٢] يذكر الشهيد الثاني أن صاحب شرائع الإسلام إنما نسب إحدى الروايات للشذوذ واعتبرها شاذة؛ لأن الأصحاب أعرضوا عنها، ويعلّق صاحب الرياض بأن ادعاء الشهيد الثاني إعراض الأصحاب مشعر بالإجماع مما يلحق الرواية بالشذوذ، فتسقط عن القيمة، ولو لم يكن لها معارض، ومقصودنا هنا أن نشير إلى أن تعبير إعراض الأصحاب ربما يوحي أحياناً بحصول إجماع، فيختلف عن إعراض المشهور، سيما على نظرية الخوئي القادمة، راجع: مسالك الأفهام ٧: ٢٤٥؛ ورياض المسائل ١٠: ١٥٣.

[٣] النجفي، جواهر الكلام ١: ١٢٤، ٢٠٣، ٤١٩، و٢: ٧٢، ١٨٠، ٢٠٥، ٣٦٦، و٣: ٩١، ٢٦٩، ٢٤٦، و٤: ٦٨، ١١٠، ١٣٥، و٥: ٦٥، ٢٠٣، ٢٦٧، و٦: ٨٠، و٧: ٢٠٤، و٨: ٢١٥، و١٢: ٢١٥، و١٦: ١٥٨، و١٧: ١٥٣، و٢٠: ١٢٤، و٢١: ١٨٧، و٣٢: ١٦٦، ٢٢١، و٣٨: ٢٢، ١٨٧، و٣٩: ٦٦، ٢٦٩، و٤١: ٤٨٦، و٤٢: ٢٦٩، ٢٨٨.

[٤] الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٤، ٨٢، ٨٤، ١٤٢، ٢١٢، ٢٢٠، ٢٢٦، ٢٣١-، ٢٣٣، ٢٤٤، ٢٦٧، ٢٩٣، ٣٥٤، ٣٨٧، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٠٧، ٤١٤، ٤٣٦، ٤٤٩، ٤٧٢، ٤٧٦، ٤٩٦، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٤٨، ٥٧٣، ٥٧٥، ٥٦١، ٥٧٧، ٦١٥، ٦١٧، ٦٢١، ٦٢٩، ٦٣٢، ٦٣٥، و٢: ٩، ٢٩، ٣٩، ٤١، ٥٠، ٥٦، ٥٨، ٨١، ٨٤، ٩٢، ٩٩، ١٢٢، ١٣٥، ١٣٧، ١٥١، ١٥٣، ١٦٠، ١٩٨، ٢١٦، ٢٤٣، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٩، ٣٠٤، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٧٧، ٤٨٤، ٤٩٤، ٥٣٣، ٥٣٩، ٥٤٢، ٥٥١، ٥٧١، ٥٩٠، ٥٩٣، ٥٩٧، ٦٢٥، ٦٢٨، ٦٤٤، ٦٨٦، ٧٥٢، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٦٩، و٣: ١٢٩، ١٦٦، ١٧٩، وغيرها الكثير الكثير، وبعض ما ذكرناه هنا وإن لم يشر إلى تبنيه نظرية الوهن، إلا أنه يدلّ على مدى حضورها في منظومته الفكرية، ولو أردت استقصاء ما تعرّض له لزاد كثيراً، من هنا اعتبرناه أبرز منظري مقولتي الجبر والوهن وممارسيهما عملياً في الفكر الشيعي في العصر الحديث.

[٥] محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى ٤: ٤٥٨.

[٦] محمد حسين الإصفهاني، حاشية كتاب المكاسب ٣: ١٤٦.

[٧] الأنصاري، كتاب الطهارة ١: ٢٠٦.

[٨] الخميني، كتاب الطهارة ١: ٥٠، ٢١٦، و٣: ١٧، ٢١، ١١٢، ٢٥٥.

[٩] الآشتياني، كتاب القضاء: ١٧٩.

كلام صاحب الرياض(١)، والحكيم(٢)، والعراقي(٣)، والنائيني(٤)، وعبدالكريم الحائري(٥)، والخوانساري(٦)، ومرتضى آل ياسين(٧)، ومحمد رضا الكلبايكاني(٨)، والشهيد مصطفى الخميني(٩)، والفيروزآبادي(١٠)، والصدر في أحد رأييه(١١)، والبجنوردي(١٢)، وظاهر كلام مرتضى الحائري في بعض كتبه(١٣)، والشاهرودي(١٤)، والبروجردي(١٥)، ومكارم الشيرازي(١٦)، والآملي(١٧)، وأبا الحسن

١ـ الطباطبائي، رياض المسائل ٧: ٤٦٣.

٢ـ محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢٩، و٢: ١٢٥، ٢٤١، ٢٤٧، و٣: ٤٤، ٦٦، ١١٩، و٤: ٤٤، ٧٧، ١٥٢، ١٨٨، ٢١٤، ٣٤٠، و٦: ١٦٥، ٢٠٠، ٢٥٤، ٥٣٠، ٥٩٩، و٨: ٤١، ٧٢، ٩٤، ١٦٧، ١٧٥، ٢١٧، ٣٢٨، ٤٦٧، و٩: ١١٧، ٢٢٣، ٣٤٢، ٤٠٦، ٥١٩، و١١: ١٧١، و١٢: ١٦٨، و١٤: ٤٤، ٤٥، ٢١٠، ٢٣٥، ٢٦١؛ ونهج الفقاهة: ٣١٥، ٣٧٧، ٤١٠؛ ودليل الناسك: ٢٠، ١٤٢، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٣، ٣٤٥، ٣٤٩.

٣ـ العراقي، تعليقة استدلالية: ٦٠، ١٠٢، ٢١٤، ٢٣٠، ٢٤٧، ٢٥٠؛ والعروة الوثقى ١: ٦١٤، الهامش ٢، و٢: ٤٦٠، الهامش٣، و٤: ٤٥٨، ٣٤٣، الهامش١، ٦١٧، الهامش٢، و٦٢٨، الهامش٢، ٦٤٩، الهامش٢.

٤ـ النائيني، فوائد الأصول ٤: ٧٨٦، ٧٨٧؛ وكتاب الصلاة ١: ٨٣، ٣٦٤، و٢: ٣٤٩؛ ومنية الطالب ١: ٢٤؛ وأجود التقريرات ٢: ٢٧٩ ـ ٢٨٠، وان أشار فيه إلى أنه كان تبنّى سابقاً عدم الوهن.

٥ـ استشكل في الأخذ بالخبر المعرض عنه، انظر له: العروة الوثقى ٢: ٢٥٧، الهامش ٤.

٦ـ أحمد الخوانساري، جامع المدارك ١: ٥٠، ٧٢، ٧٥، ١٨٨، ٢٠٢، ٢٢٨، ٢٣٦، ٢٤٧، ٣٥١، ٤٠١، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٧٢، و٢: ١٤٤، ٢٠٠، ٢٨٣، ٩٣٦، ٥١٢، و٣: ٣٥٥، و٤: ٢٢، ٦٩.

٧ـ آل ياسين، العروة الوثقى ٢: ٢٥٧ ـ ٢٥٨، الهامش ٥.

٨ـ الكلبايكاني، الدر المنضود ١: ٢٣٠.

٩ـ مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٣٧٩، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٩؛ والخلل في الصلاة: ٢٢٩؛ ومستند تحرير الوسيلة ١: ٥٥، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٥٠؛ وكتاب الطهارة ١: ٦٠، ٦٤، ٧٦، ١٥٧، ١٧٤.

١٠ـ الفيروزآبادي، العروة الوثقى ٢: ٢٥٧، الهامش ٣.

١١ـ ذهب محمد باقر الصدر إلى أن الإعراض موهن للخبر، وذلك في دورته الأصولية الأولى، فراجع: بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦؛ لكنه عدل عن ذلك في دورته الثانية، فراجع: مباحث الأصول ٢: ٥٨٥ ـ ٥٩٠؛ وبهذا يصرّح أيضاً كاظم الحائري ـ مقرّر أبحاثه ـ في المصدر الأخير: ٨٨؛ وقد ذهب الصدر في دراساته الفقهية إلى الأخذ بقاعدة الوهن، فراجع له: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٤٥، و٤: ١٠٥.

١٢ـ البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٢١٨، و٤: ٣٤٦، ٣٥٣، و٥: ١٨٣، ٢٢١، و٦: ٣٧، ٤١، ٦٦، ٢٠٧، ٢٦٠، ٣٠١، ٣٢٦، و٧: ١٥٥ ـ ١٥٦، ١٦٠.

١٣ـ مرتضى الحائري، الخمس: ٥٠٥.

١٤ـ الشاهرودي، نتائج الأفكار ٢: ٢١٠.

١٥ـ البروجردي، البدر الزاهر: ٢٤٤، ٢٧٢؛ ونهاية التقرير ١: ٨١، ٢٥٦، ٣١٥؛ وتقريرات ثلاثة: ٦٥، ٨٠، ٨٨.

١٦ـ الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٣.

١٧ـ الآملي، مجمع الأفكار ٣: ٢٣٢.

الإصفهاني(١)، ومحمد صادق الروحاني(٢)، ومحمد المؤمن(٣)، ومحمد رضا المظفر(٤)، ومحمد سعيد الطباطبائي الحكيم(٥)، ومحمد آل بحر العلوم(٦) و..

وتقوم مقولة الوهن على أن إعراض علماء الشيعة عن رواية صحيحة السند كانت بمرأى منهم ومسمع يكشف لنا بالتأكيد عن خللٍ في هذه الرواية لم نطلع نحن عليه، وهنا تتدخل مقولة الوثوق، إذ إن إعراضهم يثير فينا حالةً من الريب العرفي حسبما يسمّيه بعض العلماء(٧)، وهذا الريب يضعف من القوّة الاحتمالية التي يختزنها هذا الخبر، مما يجعله في دائرة غير الموثوق به(٨)، على أن السيرة العقلائية لا تعتمد على مثل خبر أعرض عنه بطانة المولى(٩)؛ فإن الأصل عدم حجية الظن لم يخرج عنه إلا ما عمل به الأصحاب، والأدلّة قاصرة عن الشمول لغيره(١٠).

وفي نصّ معبر، يقول الآغا رضا الهمداني ـ أحد أبرز مروّجي مفاهيم الوثوق والجبر والوهن في الحقبة المتأخرة ـ ما نصّه: «كلّما ازدادت الرواية قوّةً من حيث السند والدلالة والسلامة من المعارض المكافئ... ازدادت وهناً، فيكون إعراضهم عن الرواية أمارة إجمالية كاشفة عن خلل فيها من حيث الصدور، أو جهة الصدور، أو الدلالة، أو من حيث ابتلائها بمعارض أقوى، لكنك خبير بعدم كونه موجباً للقطع بالخلل غالباً.. لكن الكلام بالنسبة إلى من لم يقطع بذلك بحيث يصحّ عقلاً أن يتعبّد بالعمل بالخبر الذي أعرض عنه الأصحاب، فإعراض الأصحاب بالنسبة إليه أمارة ظنية لا دليل على اعتبارها، فإن أثرت وهناً في الرواية من حيث السند بأن منعتها من إفادة الوثوق بصدورها سقطت الرواية عن الحجية، بناء على اعتبار الوثوق بالصدور في حجية الخبر،

١ـ الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٥٦٤ ـ ٥٦٥.

٢ـ محمد صادق الروحاني، منهاج الفقاهة ٤: ٤٢٠؛ و٥: ١٧٦؛ وزبدة الأصول ٤: ٣٠٦، ٣٤٨، ٣٦٨؛ وفقه الصادق ٩: ١٠٨، و١٠: ٢٩٥.

٣ـ لعله ظاهر كلام محمد المؤمن في تسديد الأصول ٢: ٢٥٨.

٤ـ المظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١.

٥ـ محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ١١٤، ٢٦٦، ٤٢٥، ٦٢١؛ و٣: ٧٦، ٧٧، ٨٦، ٩٠: ٩٤، ٩٦، ٩٧، ١٨٤، ٣١٤. والمحكم في أصول الفقه ٣: ٢٩٨، و٤: ٢٣٠، و٦: ١٧٣، ٢٠٢.

٦ـ محمد آل بحر العلوم، بلغة الفقيه ٤: ٢١٩، ٢٢٨.

٧ـ محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٩٨.

٨ـ الآشتياني، كتاب القضاء: ١٧٩؛ والكلبايكاني الدر المنضود ١: ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ والنائيني، فوائد الأصول ٤: ٧٨٦؛ والهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٦١، ٦١٥؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٢١٠.

٩ـ البروجردي، البدر الزاهر: ٢٤٤، ٢٧٣.

١٠ـ محمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٣٩، ٤٠ ـ ٤٢.

أو عدم وهنه بأمارة الخلاف، وأما بناءً على كفاية مجرد وثاقة الراوي أو عدالته، وعدم اشتراط الوثوق الشخصي في خصوصيات الموارد فلا وجه لرفع اليد عنه بواسطة أمارة غير معتبرة، كما أنه لا وجه لرفع اليد عن دلالته أو ظهوره..»(١).

ويحمل هذ النص ـ مع غيره ـ دلالات أبرزها:

أولاً: قيام مقولة الوهن على نظرية الوثوق، ومن ثم فنظرية الوثاقة يفترض أن لا تسمح بإنتاج نظرية الوهن، وقضية الارتباط بين الوهن والوثوق واضحة في كلمات العديد من العلماء هنا(٢).

إلا أن هذا الارتباط يبدو أنه غير متين من أحد طرفيه، فنظرية الوثوق تنتج بالتأكيد مقولة الوهن بالإعراض كمفهوم عام، بعيداً عن التطبيقات الميدانية، إلا أن ظهور وجهات نظر أخرى مثل رأي السيد باقر الصدر، فكّ الارتباط من طرف الوهن، أي أن نظرية الوهن لم تعد رهينة نظرية الوثوق، بل صار يمكن إنتاجها عبر مقولة الوثاقة نفسها، وهذا ما يمثل اختراقاً في بنية نظرية الخوئي في الوثاقة، ذلك أن الخوئي كان يشيد نقده الشهير لمقولة الوهن على نظريته في الوثاقة، أما الآن فقد تخطى الصدر هذا الحاجز معلناً أن نظرية الوثاقة نفسها لا تتمكن من إعطاء الاعتبار لخبر الواحد عندما يكون معارضاً بأمارة مزاحمة ذات درجة من الكشف، وسبب ذلك أن المدارك التي منحت خبر الثقة الحجية والاعتبار لا دليل يؤكّد أنها تتناول حالةً من هذا النوع، فالسيرة العقلائية والمتشرعية لا يوجد ما يؤكّد أنها تعمل بأخبار الثقات عندما تعارض بكاشفٍ نوعي قوي مثل إعراض مشهور العلماء، ويكفي الشك في ذلك، ذلك أننا أشرنا سابقاً إلى أن السيرة العقلائية والمتشرعية أدلّة لبية لا إطلاق فيها، فيكفي الشك في عموميتها للاقتصار على الدائرة الأضيق فيها، بل حتى الأدلّة اللفظية الدالة على حجية الآحاد مثل آية النبأ مثلاً أو الروايات المتواترة معنوياً أو إجمالياً منصرفة عن حالة الكاشف النوعي المعارض حسب رأي الصدر، وانصراف نصّ ظاهره العموم يوجب تضيّق دائرته، كما برهنوا عليه في علم أصول الفقه(٣).

إذن، فالصدر أحدث اهتزازاً في العلاقة المحكمة ما بين نظرية الوثوق ونظرية الوهن، كما جاءت منذ الآغا الهمداني وما قبله أيضاً. لكن على أية حال، فالارتباط ما زال هو المفهوم السائد في الفكر الشيعي، لا أقلّ لأن تفكيك الصدر لم يدم طويلاً، إذ عدل

١ـ الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٦١.

٢ـ انظر ـ على سبيل المثال ـ : النائيني، أجود التقريرات ٢: ٢٧٩؛ والبروجردي، نهاية التقرير ١: ٢١٥؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ١٣٢.

٣ـ راجع: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦؛ وبحوث في شرح العروة الوثقى ٤: ١٠٤ ـ ١٠٥.

عن رأيه في أصل نظرية الوهن فيما بعد، كما أشرنا سابقاً.

ثانياً: إذا كانت نظرية الوثوق هي المرجع المعرفي لمقولة الوهن فمن المفترض أن يحصل تلاقٍ ـ بل وتلازم ـ بين نظريتي الانجبار والوهن أيضاً، لأننا لاحظنا في نظرية الانجبار علاقة وطيدة أيضاً بين الوثوق والجبر، وبهذا تكون نظرية الوثوق هي العنصر المنتج ـ دفعةً واحدة ـ لنظرية الجبر والوهن معاً، مما يؤكد تلازمهما.

من هنا، وجدنا غالبية العلماء القائلين بنظرية الجبر ذاهبين إلى نظرية الوهن أيضاً، لكن مع ذلك ثمة رأي يذهب للتفكيك بينهما، مثل باقر الصدر حيث ذهب للأخذ بنظرية الوهن دون نظرية الجبر، محتجاً بأن الخبر الضعيف السند لا تشمله أدلّة حجية خبر الواحد، حتى لو عمل به المشهور، آخذاً ذلك بالخصوص من أستاذه الخوئي(١).

ويبقى كلام الشهيد مصطفى الخميني أكثر وضوحاً حينما يصرّح ـ بقطع النظر عن رأيه في الوهن والجبر ـ بأن النظريتين لا تلازم بينهما(٢)، وهو تفكيك هام وصريح، قلّما وجدنا من خصص له ـ مثل الشهيد الخميني ـ بحثاً لدرسه ورصد معالمه.

ثالثاً: إن نظرية الوهن تفترض ـ جدلاً ـ عدم حجية اشتهار الإعراض من طرف مشهور العلماء، بمعنى أن الشهرة الفتوائية والعملية ليست حجةً في نفسها، فقد انقسم العلماء إزاء موضوع الشهرة إلى رأيين أساسيين ـ بعيداً عن بعض التفاصيل ـ ذهب أحدهما إلى القول بأن اشتهار حكم من الأحكام بين الفقهاء يعدّ في نفسه دليلاً على الحكم نفسه، ومن ثم يمكن عقب ذلك الإفتاء بمضمونه، تماماً كما لو قامت رواية صحيحة السند ومعتبرة على هذا الحكم نفسه، وفي هذه الحالة لو عارض هذه الشهرة خبر صحيح السند كان ذلك كمعارضة خبرٍ صحيح السند لخبر آخر صحيح السند يفترض فيه تطبيق قواعد تعارض الأحاديث واختلافها، فيما ذهب الثاني إلى أن الشهرة لا قيمة لها في حدّ نفسها، وهذا معناه أن معارضة شهرةٍ ما لرواية صحيحة السند، يعدّ من نوع معارضة شيء غير حجة لآخر حجة، وفي هذه الحالة لا تطبق قواعد التعارض هنا، لكن مع ذلك يطرح بحث هنا، ذلك أن إسقاط الخبر الصحيح عن درجة الاعتبار ليس لأجل تعارضه مع دليل معتبرٍ آخر، بل لأنه بمعارضته لهذه الأمارة غير المعتبرة ـ على حد تعبير الهمداني ـ وهي الشهرة الإعراضية بين الفقهاء، يفقد بعض خصوصياته التي بها اكتسب قيمته واعتباره، فنحن لا نسقطه عن القيمة ترجيحاً لدليل أقوى منه، بل لفقده في نفسه خصوصية اعتباره، ألا وهي الوثوق مثلاً، كما على نظرية الهمداني، أو سمة الكاشفية النوعية كما على نظرية الصدر.

١ـ الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦.

٢ـ مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٣٩٥.

من هنا، يثار أمامنا موضوع هام، وهو أن الشهرة الإعراضية التي نتحدّث عنها تستخدم في موضعين ـ كما يقول بعضهم ـ هما:

الأول: لإسقاط خبر صحيح السند عن الحجية والاعتبار حتى لو لم يكن هذا الخبر قد ابتلي بخبرٍ آخر صحيح السند عارضه في المضمون، ومعنى ذلك أن هناك طرفين فقط: أحدهما الخبر الصحيح السند المعرَض عنه، وثانيهما الشهرة الإعراضية، ووظيفة الطرف الثاني إسقاط قيمة الطرف الأول دون أن يقدّم بديلاً.

الثاني: لترجيح خبر صحيح على آخر مثله، بمعنى أنه لو عارض خبر صحيح السند خبراً آخر مثله ثم كانت الشهرة الإعراضية مركّزة على الخبر الثاني كان معنى ذلك أن الإعراض يوجب ترجيح الخبر الأول على الثاني، أي أنه يسقط الثاني، وفي الوقت عينه يقدّم لنا بديلاً هو الخبر الأول غير المعرَض عنه.

وطبقاً لهذا الافتراض الذي ينوّع دورة شهرة الإعراض، تختلف نظرية الإعراض، فإذا أخذنا بالحالة الثانية فإن معنى ذلك أن نظرية الإعراض لا تسقط الأخبار الصحيحة عن قيمتها، بل تلعب دور مرجح خبرٍ على آخر، أي أنها تنحصر في دائرة التعارض، ومن ثم لو لم يكن هناك تعارض فلا دور للإعراض، على خلاف الأمر في الحالة الأولى، ذلك أن الإعراض سوف يسقط قيمة الرواية الصحيحة في حدّ نفسها، بلا فرق بين أن تكون مبتلاةً بخبر صحيح آخر معارض لها في المضمون أو غير مبتلاة.

وغرضنا من هذا الموضوع الهام هو أن كثيراً من كلمات العلماء الموزّعة في ثنايا المصنفات الإمامية لا سيما الفقهية منها، جاء استخدام نظرية الإعراض فيها في إطار حالات تطبيقية لاحظنا معها أنها تتحدث عن حالات تعارض، فهل يجعلنا ذلك نشك في تبني هؤلاء لنظرية الإعراض التي تهمنا هنا؟ فنحن لا نتحدّث عن نظريات الترجيح في تعارض الأخبار بل نتحدّث عن قيمة الخبر نفسه.

إنّ مراجعتنا لمصادر الفقه والأصول و... من مصنفات الإمامية جعلتنا مطمئنين من أنهم يذهبون إلى مبدأ نظرية الوهن، وحتى في الحالات التي استخدموا فيها هذه النظرية في سياق اختلاف الأحاديث وظفوا تعبيرات دالّة تؤكد أنهم إنما قدّموا هذا الحديث على ذاك لأن إعراض الأصحاب عن الثاني كان مسقطاً له في حدّ نفسه، لا لأجل مسألة الترجيح فحسب، وعلى القارئ مراجعة ما أحلناه عليه من المصادر في هوامش هذا الموضوع.

نعم، ثمة تعابير موهمة، فالسيد محسن الحكيم يذكر أن إعراض الأصحاب عن خبر يمنعه عن صلاحية معارضة خبر آخر(١)، لكن هذا النوع من الألفاظ لا يؤكّد تبني

١ـ الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٩: ٢٣٢.

القاعدة بلحاظ موضوع التعارض، إن لم يؤكّد العكس، ذلك أن إسقاط صلاحية المعارضة، معناه أن الخبر المعرَض عنه لا يمكنه أن يقف مقابل الخبر الآخر، وهذا معناه أنه ساقط من نفسه عن الحجية، وإلا لصلح للمعارضة وإن لم تكن النتيجة لصالحه.

ومما يؤكّد قولنا مثل كلام المعاصر السيد محمد صادق الروحاني، ففي أبحاثه الفقهية يرجّح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر ثم يترقى بالقول: إن الثاني غير حجة في نفسه لإعراض الأصحاب[١]، مع أنه ممن استخدم القاعدة عدة مرات في حالات تعارض، مما يؤكد أن استخدامهم لها فيها لا يمنع عن قولهم بمبدأ الوهن.

وهكذا الحال مع البروجردي حيث يصرّح بإسقاط الحجية بلا معارضة[٢]، ومحمد بحر العلوم في كتابه «بلغة الفقيه»، حيث يؤكّد أن الخبر غير المعرض عنه يقدّم ويرجّح على الخبر المعرض عنه[٣]، في إشارة توحي بأنه يذهب إلى جعل الإعراض من الموهنات أي المرجحات للطرف الآخر، مع أنه ـ كما ذكرنا سابقاً ـ يقبل قاعدة الوهن ويتبناها.

ومما يؤكد أيضاً نصّ السيد المعاصر محمد سعيد الطباطبائي الحكيم حيث يعلّق في أحد مباحثه في كتاب الطهارة بأنه لولا شذوذ الرواية (الفلانية) وإعراض الأصحاب عنها لجمعناها مع غيرها[٤]، ومن المعروف في أصول الفقه أن قاعدة الترجيح متأخرة عن قاعدة الجمع، كما سيأتي، فإذا أمكن الجمع لا مجال للترجيح، مما يدل على أنه يرى الأخذ بخبر وترك معارضه لسقوط الثاني في نفسه عن الحجية لا لأصل قاعدة الترجيح.

ولعلّ من النصوص الأكثر إشارةً لهذا الموضوع نصّ الميرزا النائيني في «فوائد الأصول»، حيث يتحدث عن هذا الموضوع في باب التعارض ضمن سياق الترجيحات[٥]، ولهذا يناقشه المحقق العراقي في حاشيته على هذا الكتاب بأن الإعراض يسقط الرواية عن الوثوق والحجية فلا تصل النوبة إلى الترجيح[٦].

ونتيجة الكلام أنّ المصادر التي رصدناها تؤكد لنا ذهاب عدد غير يسير من علماء الإمامية المتأخرين لقاعدة الوهن بعيداً عن موضوع التعارض والاختلاف[٧].

---

[١] ـ الروحاني، منهاج الفقاهة ٥: ٢١٣.

[٢] ـ البروجردي، البدر الزاهر: ٢٤٤ ـ ٢٤٥، ٢٧٢.

[٣] ـ بحر العلوم، بلغة الفقيه ٤: ٦٥.

[٤] ـ الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ٣٤٦.

[٥] ـ النائيني، فوائد الأصول ٤: ٧٨٥ ـ ٧٨٦.

[٦] ـ العراقي، حاشية فوائد الأصول ٤: ٧٨٦، هامش ١.

[٧] ـ وهذا البحث يمكن إجراؤه في نظرية الجبر أيضاً، بل تفيده كلمات المظفر في أصول الفقه ٢: ٢٢١؛ والبروجردي في نهاية التقرير ١: ٢٣٩، ٢٤٤.

رابعاً: اشتهر التعبير ـ ونصّ على هذه الشهرة جماعة ـ بأنّ الخبر كلّما ازداد صحةً ووضوحاً ازداد بإعراض الأصحاب عنه وهناً وكسراً[1]، وهذه المقولة تنطلق من السياق نفسه الذي أنتج نظرية الوهن، فهي لا تريد الوقوف بوجه النصوص، بل تريد أن تؤكد أنه كلّما كان الخبر تام السند والدلالة زادنا ذلك إصراراً على أن إعراض المشهور عنه إنما كان لخللٍ فيه وإلا فمع وجود الخبر وجلائه لماذا أعرضوا عنه؟!

محاولات نقد نظرية الوهن في الفكر الشيعي

رغم اعتقادنا بأن نظرية الوهن كان لها حضور كبير في الفترة الأخيرة، إلا أنه مع ذلك سجلت عليها اعتراضات، ورفضها بارزون، وكانت أهم شخصية ناهضت نظرية الوهن، السيد أبا القاسم الخوئي (١٤١٣هـ)[2] الذي انحاز لنظرية الوثاقة إلى أبعد حدّ.

رفض الخوئي نظرية الوهن[3]، رغم أنه صرّح بشهرتها[4]، ومستند رفضه أن السيرة العقلائية والأدلّة اللفظية التي دلّت على حجية الآحاد أعطت الحجية لخبر الثقة، والخبر الصحيح السند الذي أعرض عنه الأصحاب هو في حدّ نفسه خبر ثقة، فيكون مشمولاً لأدلّة حجية الآحاد، ومجرّد إعراض الأصحاب لا يضرّ؛ إذ لا عبرة عند الخوئي بالشهرة أخذاً أو إعراضاً، كما أن سبب إعراضهم إذا كنا لا نعرفه فلا يبرر ذلك الأخذ به، إذ ربما يكون وصلهم ما يقدح من وجهة نظرهم بالرواية، لكن هذا الذي وصلهم ربما

---

[1] ـ بحر العلوم، الفوائد الأصولية: ٩٠؛ والهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٦١؛ والكلبايكاني، الحج ٢: ٣٠٢، والدر المنضود ١: ٢٣٠ ـ ٢٣١؛ والخوئي، مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ٢: ٣٠٥، و٨: ٢٧٩؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٠٢، ٢٤١؛ ومصباح الفقاهة ١: ٦؛ والفيروزآبادي، العروة الوثقى ٢: ٢٥٧، هامش ٢، ومحمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٩٨؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ٣٢١، ٣٥٠؛ والبروجردي، البدر الزاهر: ٢٤٤؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٢.

[2] ـ تخطّر الشيخ محمد تقي الفقيه برفض الشهيد الثاني لنظرية الوهن دون أن يجزم، فراجع له: قواعد الفقيه: ٣٨، كما ادعى أن الأردبيلي وصاحب المدارك وصاحب ذخيرة المعاد كانوا متوقفين فيها: ٣٩؛ مقراً باشتهار الوهن: ٣٨، ٣٩، ٤٠؛ ومعترفاً بأنه كان يميل إلى موقف الأردبيلي ثم عدل عنه ليأخذ بالقاعدة: ٤٠، الهامش رقم ٢.

[3] ـ الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٧، ١٢٧، ٢٩٣، ٤٩٩، و٧: ٣٢، ٣٩؛ ومباني تكملة المنهاج ٢: ١٦، ٧٣؛ والمعتمد في شرح المناسك ٢: ١٢٦، و٣: ٢٢٣، ٢٢٩، و٥: ٢٣٠؛ ومستند العروة، كتاب الصلاة ٢: ١٦٠، و٣: ٣٠٥، ٣٦٢، ٣٧٨، و٤: ٢٣، و٦: ٣٦١، و٨: ٢٧٩؛ وكتاب الإجارة: ٤٣٦؛ ومباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ١: ٢٧٨؛ والتنقيح، الطهارة ١: ١٤١، ٢٨٦، ٤٢٥، ٤٣٩، ٤٥٣، و٥: ٣٠٧؛ ومصباح الأصول ٢: ١٤١، ١٧٠، ٢٠٢، ٢٤١.

[4] ـ الخوئي، مستند العروة، كتاب الصلاة ٦: ٣٦١؛ ومصباح الأصول ٢: ١٤٣، ١٧٠، ٢٠٢، ٢٤١؛ والتنقيح، الطهارة ٥: ٣٠٧؛ وممن صرّح بشهرتها أيضاً الكلبايكاني في الدر المنضود ١: ٢٣٠.

لو وصلنا لما وافقناهم في الرأي، ولوجدناه غير قادح بالرواية، فما هو مبرّر تخلّينا عن خبر ثقة دلّ الدليل على حجيته؟!(١).

لكن الخوئي يجلي فكرته أكثر عندما يفصّل بين حالتين: إحداهما إعراض مشهور العلماء عن خبر، فلا يرى في إعراضهم أثراً، وإعراض الجميع عنه، أي حصول إطباق واتفاق على تجاهل هذا الخبر، وهنا يرى الخوئي أن مثل هذا الخبر يسقط عن الاعتبار(٢)، وسبب ذلك يشرحه لنا الخوئي في دراساته الأصولية، إذ يعتبر أن إعراضهم جميعاً يوجب حصول العلم أو الأطمئنان إما بعدم صدور الرواية أساساً عن المعصوم ﷺ، أو بصدورها لكن مع عدم إرادة ظاهرها كما لو كانت تقية(٣)، ومعنى ذلك العلم بأن الرواية لا يمثل مضمونها حكماً إلهياً واقعياً، وإذا كان الأمر كذلك خرجت عن تحت أدلة حجية السنّة الظنية، لأن أيّ سنة ظنية ـ بل أي ظن ـ إنما يكون حجة إذا لم يحصل لنا علم ببطلانه وكذبه، أو عدم إصابته للواقع وكبد الحقيقة.

نعم، يستثني الخوئي حالة كون الإعراض شهادة من العلماء بضعف بعض الرواة، فيكون في قوّة التضعيفات الواردة في علم الرجال والجرح والتعديل(٤).

ويذكر هنا أننا وجدنا في أحد تقريرات الخوئي أخذه بنظرية الوهن على خلاف عامة دروسه ومصنفاته(٥).

ويبدو أن الشيخ مرتضى الحائري (١٤٠٦هـ) يميل إلى موقف الخوئي في بعض كتبه، إذ يرى أن حجية الآحاد لم تنطلق فقط من السيرة العقلائية حتى نجمدها مع الإعراض بوصفها مثلاً دليلاً لبياً، بل هناك أدلّة لفظية مطلقة تعطي الحجية لخبر الواحد مطلقاً دون تقييد بصورة عدم الإعراض عنه(٦).

العناصر البنيوية لنظرية الوهن

ونظرية الوهن ـ كنظرية الجبر ـ لها عناصرها التي تتكوّن منها، وقد استقرأنا شتات كلمات العلماء في هذا الموضوع، واستطعنا الخروج بالعناصر التالية، مما بعضه متفق عليه وبعضه محل خلاف، كما سيظهر قريباً.

العنصر الأوّل: في أي نصّ حديثي هناك جهات:

١ـ الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٠٣؛ ومستند العروة الوثقى، الصلاة ٨: ٢٧٩.

٢ـ الخوئي، مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢٧٨؛ والمعتمد في شرح المناسك: ٩٩، ١٠٩؛ ومصباح الأصول ٢: ٢٠٣.

٣ـ الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٠٣.

٤ـ الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٧، ٢٩٣.

٥ـ الخوئي، الهداية في الأصول ٣: ١٦١ ـ ١٦٢.

٦ـ مرتضى الحائري، خلل الصلاة وأحكامه: ٢٢٥.

الأولى: الصدور، ويقصد بها صدور النص من صاحبه، فاليقين بالصدور معناه التأكّد من أن صاحب النص قد قاله، والشك في الصدور يعني الشك في أن صاحب النص هل تلفظ بكلمات هذا النص أم لا؟

ويتكفل السند في الأحاديث مسألة الصدور، ذلك أنه يثبتها لنا.

الثانية: جهة الصدور، أي الوجه الذي صدر النص فيه، فقد يصدر النص من متكلّمه على جهة المزاح أو الهزل، وقد يصدر على جهة التقية، وبهذا يكون غير مرادٍ حقيقةً وإن صدر عن متكلّمه واقعاً.

الثالثة: الدلالة والظهور، أي ما يدلّ عليه الكلام بعد صدوره(١).

وعليه، لاحظنا في كلمات علماء الإمامية المتأخرين أن فريقاً منهم يعتبر الإعراض موهناً للصدور، أي أنه مضعف لقوّة السند، فيحدث خللاً في سند الحديث بحيث يفقدنا ما يثبت صدور النص.

إلا أن فريقاً آخر يلوح من كلامه أن الخلل لا يكون في الصدور والسند بعد إعراض المشهور، بل يتركّز في جهة الصدور، فليس من الضروري أن نشكك في سند الحديث، بل يمكننا أن نلتئم مع إعراض المشهور بالتشكيك في جهة صدور الحديث، فنحمله على التقية أو غير ذلك من المحامل المعقولة.

وأوسع فريق ثالث الأمر ليعتبر أن الخلل الذي يطرأ ربما يتجه ناحية السند، وقد يتجه ناحية جهة الصدور، وربما اتجه ناحية الدلالة، وقد يتجه بأن يكشف عن وجود رواية مثلاً تعارض هذا الخبر فتضعف من إمكانية الاعتماد عليه، فالمسألة مفتوحة على احتمالات عدّة(٢).

من هنا، نجد الفريق غير الأوّل يهرب من معضل الإعراض إلى افتراض تعديل في دلالة الحديث، فالنجفي صاحب جواهر الكلام يرى أن الإعراض يسقط الخبر، معللاً ذلك بأن الأصحاب «أعرف بمعنى الخطاب الوارد في السنّة والكتاب»(٣)، وهذا معناه أنه يركّز على جانب الدلالة أكثر من السند.

وهذا ما نجده أيضاً مع السيد أحمد الخوانساري، إذ يعتبر أن إعراض الأصحاب قد يفضي ـ أحياناً ـ لترجيح احتمال الصدور تقية(٤)، أي أنه يحدث خللاً في جهة صدور

١ـ لمزيد من الاطلاع على هذه الجهات الثلاث راجع ـ على سبيل المثال ـ : الحائري، درر الفوائد ٢: ٣٧٩ ـ ٣٨٠؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٤٣ ـ ٤٥.

٢ـ الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٦١.

٣ـ النجفي، جواهر الكلام ٦: ٢١٨.

٤ـ الخوانساري، جامع المدارك ١: ٤٠١.

النص، لا في أصل صدوره، فلا يعكس ضرراً على السند بما هو سند.

وهكذا يصرّح محسن الحكيم بأن الإعراض يكشف عن خلل إما في صدور الرواية أو في ظهورها(١)، فالمعضل عنده ليس الصدور فقط، ولهذا يصرّح أيضاً بأن إعراض المشهور عن رواية يسقطها عن دلالة الحرمة، لكنه يبقيها على دلالة الكراهة أو يفرض علينا حملها على التقية أو الضرورة أو أي تعديل دلالي آخر منسجم، أو يتطلّب طرحها(٢)، وحصيلة مقولته التي يوضحها في موضع ثالث: أن الإعراض يوجب ورود الرواية لغير بيان الحكم الواقعي(٣).

وفي سياق التعميم الذي يغطي السند والدلالة، نجد تصريحاً آخر للمحقق العراقي أيضاً(٤)، كما نجد النائيني يحمل خبراً على التقية لإعراض الأصحاب عنه(٥)، وهكذا الشهيد مصطفى الخميني يحتمل في رواية صدورها تقيةً لإعراض الأصحاب عنها(٦)، بل يصرّح بتعميم الموضوع للصدور وجهته معاً(٧)، ونجد البجنوردي يحصر التأثير بالصدور أو جهته(٨).

وإذا كانت نصوص الفريق الذي استعرضنا بعض نصوصه تفسح المجال للقدح في السند إلى جانب القدح في غيره، فإن بعض العلماء كمحمد سعيد الطباطبائي الحكيم يحصر القدح بالظهور وينأى به تماماً عن السند(٩).

إلا أن المحقق العراقي يوحي لنا في تعليقته على «فوائد الأصول» أن مدار الحجية هو الوثوق بالسند، ثم يجعل مسألة المشهور هي المعيار لتحصيل الوثوق أو فقده(١٠)، مما قد يخالف ما نقلناه عنه سابقاً، وإن كان يحتمل الانسجام.

ونجد نصاً أكثر وضوحاً عند باقر الصدر، ذلك أن آلية استدلاله على قاعدة الوهن تساعد على تركيزه على موضوع السند، لأنه يرى أن الإعراض يمنع عن صيرورة الخبر مشمولاً للسيرة العقلائية والأدلة الدالة على حجية خبر الثقة(١١)، والمفروض أن الثقة

١ـ الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١١: ١٩.

٢ـ المصدر نفسه ٩: ٥١٩؛ و١٤: ٤٤، ٤٥.

٣ـ المصدر نفسه ٦: ٥٣٠.

٤ـ العراقي، تعليقة استدلالية: ٢١٤.

٥ـ النائيني، كتاب الصلاة ١: ٣٦٤؛ ويركّز المشكلة في الصدور أو جهته في أجود التقريرات ٢: ٢٧٩.

٦ـ مصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة ١: ٥٥.

٧ـ مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٣٩٦.

٨ـ البجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ٣٥٠.

٩ـ محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٩٨.

١٠ـ العراقي، التعليقة على فوائد الأصول ٤: ٧٨٦، الهامش ١.

١١ـ محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦.

يخبرنا ـ عادةً وأولاً ـ بالصدور لا بجهة الصدور؛ وهذا ما نجده أيضاً عند محمد رضا المظفر حيث يرى أن قاعدة الوهن إنما تسقط حجية الخبر لأنها تفقدنا الوثوق بصدوره(١).

العنصر الثاني: لكن على خط مختلف، لو فرضنا أن الأصحاب لم يعرضوا عن الرواية، بل عملوا بها، لكنهم هجروا دلالتها أو جزءاً من دلالتها، فالرواية ظاهرة في معنى معين، ألا وهو الوجوب مثلاً، وهم لم يعرضوا عنها حتى نفسّرها بالاستحباب كما مرّ ذلك قريباً، بل عملوا بها واستدلّوا على وفقها، غاية الأمر أنهم لم يفهموا منها الوجوب، بل اشتهر بينهم تفسيرها بالاستحباب، فهل يكون إعراضهم عن دلالة الوجوب مع عملهم بأصل الرواية موجباً لوهن الدلالة أم لا؟

يبدو أن جماعةً من العلماء تبنّوا هذا الرأي، فقد نصّ النجفي على ضرورة تفسير حديثٍ ظاهره الوجوب بالاستحباب؛ نظراً لإعراض المشهور عن ظاهره(٢)، وعلى المنوال نفسه سار مصطفى الخميني حينما رفض الدلالة الإطلاقية في «حديث الرفع» المشهور لحالة ما قبل الفحص، انطلاقاً من أن الأصحاب أعرضوا عن هذا الحديث في حالة قبل الفحص وإن أخذوا به في حالة ما بعد الفحص(٣)، مما يعني أنهم لم يعرضوا عن الصدور أو جهته.. بل أعرضوا عن جزء من الدلالة، ألا وهو الإطلاق لحالة ما قبل الفحص.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

والكلام نفسه نجده مع السيد محسن الحكيم حينما يقرّر قاعدةً يرى فيها أن إعراض الأصحاب عن ذيل رواية (مقطعها الأخير) لا يوجب سقوطها، بل سقوط خصوص الذيل أو تعديل دلالته(٤)، انطلاقاً من عملية تبميض وانتقاء، يوافقه عليها أيضاً بحر العلوم في «بلغة الفقيه»(٥)، وهو ما نجده ـ في أصل تحوير الدلالة ـ عند النائيني أيضاً في نص صريح(٦)، وعند البروجردي(٧)، والهمداني(٨)، والبجنوردي(٩)، والخوانساري(١٠).

١ـ محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١.

٢ـ النجفي، جواهر الكلام ١٢: ٣٦٤، وانظر ٥: ٣٥، و١٨: ٤٢١.

٣ـ مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٨: ٢٢٧.

٤ـ الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٢: ٦٤.

٥ـ بحر العلوم، بلغة الفقيه ٤: ٣١٩.

٦ـ النائيني، أجود التقريرات ٣: ٢٨٠.

٧ـ البروجردي، نهاية التقرير ١: ٣١٥.

٨ـ الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٢١١، ٢٩٣، و٢: ٩.

٩ـ البجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ١٨٠.

١٠ـ الخوانساري، جامع المدارك ١: ١٨٧.

وفي قبال وجهة النظر هذه يقف رأي السيد الخوئي الذي ينسبه إلى المشهور، وهو أن الإعراض لا يوهن الدلالة، فدليل حجية الظهور غير مختصّ بصورة عدم قيام ظن على خلاف الدلالة، بل لو كان لفظ ما ظاهراً عرفاً في معنى، وحصل هناك ظن على خلاف هذا الظاهر فإن هذا الظن لا قيمة له في نفسه، علاوةً على أنه لا يهدم الظهور الموجود في النص[1].

ويستثني الخوئي حالةً واحدة وهي أن يفهم العلماء من نصّ ما معنى معين ويكون استنتاجهم منطلقاً من النص نفسه لا من شواهد محيطة أو عناصر اجتهادية مدروسة، فهنا يمكن أن يكون أخذهم بهذا المعنى ورميهم معنى آخر موهناً للمعنى المرمي إذا كانوا من أهل اللغة، أي أننا ننظر إليهم على أنهم من رجال اللغة وأهلها والخبراء فيها فإذا اشتهر بينهم رفض معنى لنص دون محاسبات اجتهادية كان ذلك كاشفاً عن عدم كون هذا المعنى مدلولاً لذلك النص[2].

ولعلّ نظرية الخوئي في مبدأ إنكار وهن الدلالة بالإعراض هي التي يأخذ بها مثل الصدر[3]، والروحاني[4] وغيرهما.

العنصر الثالث: الركن الثالث من الأركان البنائية لنظرية الوهن، إثبات الإعراض تاريخياً، فقد تكرر تركيز هذا المفهوم في كلماتهم وتناقشوا في بعض المواضع: هل حصل إعراض أم لا؟ وكانت وجهات نظرهم مختلفة ميدانياً[5]، ولهذا يصرّح الخوئي بأن محل البحث في نظرية الوهن هو ما أحرز فيه الإعراض دون غيره[6].

---

[1] الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

[2] المصدر نفسه: ٢٤٢.

[3] الصدر، بحوث في شرح العروة ٤: ١٠٥.

[4] محمد صادق الروحاني، منهاج الفقاهة ٥: ١٧٦.

[5] النجفي، جواهر الكلام ٢٠: ١٢٤؛ والخوانساري، جامع المدارك ١: ٥٠، ٤٣٦، و٤: ٥٢٦؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ٧: ٣٢؛ ومباني تكملة المنهاج ٢: ١٦؛ ومباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ١٢٨، ١٩١؛ والمعتمد ٥: ٢٢٠؛ ومستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ٤: ٢٢؛ والتنقيح، الطهارة ١: ٢٨٧، وكتاب الإجارة: ٤٣٥؛ والحكيم، مستمسك العروة ٨: ١٦٨، و١٤: ٣٩٩، ٤٠٠؛ والروحاني، منهاج الفقاهة ١: ٦٩ ـ ٧٠، و٤: ٤٣٨؛ وفقه الصادق ٨: ٤١٣؛ ومرتضى الحائري، خلل الصلاة وأحكامه ٣٢٥؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٤٦ ـ ٥٠؛ والحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٣: ١٢٤؛ والخميني، كتاب البيع ٢: ٣٧٢.

[6] الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٤١.

العنصر الرابع: ومن أهم أركان نظرية الوهن أن إعراض المشهور يجب أن لا ينطلق من اجتهادات أو من ترجيحهم خبراً على آخر لسببٍ ـ كموافقة الكتاب والسنة ـ أو آخر، ولهذا كانت كلماتهم شبه متحدة في أن العبرة في قاعدة الوهن أن تكون منطلقةً من عناصر غير نظرية اجتهادية تحليلية وإلا كان لنا رأي فيها[١]، وهذا نفسه هو ما جعل بعض العلماء يتوقف قليلاً في أمر نظرية الوهن على أساس احتمال أنهم فرضوا تعارضاً بين هذه الرواية وغيرها فرجحوا غيرها عليها لشهرتها الروائية أو غير ذلك[٢]، بل يرى مثل السيد محسن الحكيم أن الإعراض لو نشأ عن الاحتياط ومتطلّباته لم يكن ذا قيمة، وحتى احتمال ذلك كافٍ عنده في ردّ تأثيرات الإعراض[٣]، كما يرى آخرون أن قاعدة الوهن والجبر لا تجري في المستحبات والمكروهات لاحتمال اعتمادهم ـ اجتهادياً ـ على قاعدة التسامح[٤].

وكأن نظرية الوهن هنا تشبه فكرة مدركية الإجماع في إسقاط حجيته، فإذا أمكن إيجاد تفسير معقول لإعراض المشهور عن رواية، وكان هذا التفسير مرفوضاً من حيث المضمون عندنا أمكن لنا ردّ إعراض المشهور والأخذ بالرواية.

العنصر الخامس: تكاد كلماتهم تتفق أيضاً على أن المقصود بالشهرة هنا، كما الشهرة في نظرية الجبر، شهرة قدماء الشيعة الذين سبقوا عصر ظهور الاجتهادات والتحليلات المنصوصة في الكتب، أما شهرة المتأخرين فلا قيمة لها[٥]، ويمكن التنبؤ بالسبب بلا حاجة إلى نصوص / وثائق، ألا وهو أن أغلب عمليات تبني خبر أو رفضه من

---

[١] راجع: النائيني، أجود التقريرات ٢: ٢٧٩؛ والخوانساري، جامع المدارك ١: ٣٦٦؛ و٤: ٥٢٦؛ و٥: ١٢٤؛ ومصطفى الخميني، الخلل في الصلاة: ٢٣١؛ والخوئي، مستند العروة، كتاب الصلاة ٢: ١٦٠ ـ ١٦١، و٣: ٣٦٢؛ والتنقيح، الطهارة ١: ٤٥٣، ومستند العروة، الإجارة: ٤٢٦؛ والحكيم، مستمسك العروة ١: ١٥٧، ٣، ٥٤٣، و٦: ٣٨٥، و١٤: ١٤٠، ومرتضى الحائري، خلل الصلاة وأحكامه: ١٩٢؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦؛ وبحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٤٥، و٤: ١٠٥؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٤٥؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ٣٢١.

[٢] مرتضى الحائري، خلل الصلاة وأحكامه: ٢٦٧.

[٣] الحكيم، دليل الناسك: ٢٥٤.

[٤] الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٣: ٢١٩؛ والروحاني، فقه الصادق ٦: ٢٩٥.

[٥] النائيني، فوائد الأصول ٤: ٧٨٧؛ وأجود التقريرات ٣: ٢٧٩؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٢٢١؛ ومصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة ١: ٤٠٠؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦؛ والبروجردي، نهاية التقرير ١: ١٨؛ والحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٣: ١٢٤.

جانب المتأخرين إنما أتت وفق اجتهادات مما يخدش في النقطة السابقة هنا، وغالباً ما تخضع ـ كما يقول الهمداني ـ للقواعد العامة في التشريعات^(١)، نعم، مال الخوئي إلى أن عمل المتأخرين برواية قد يضعف من إعراض المشهور عنها، بمعنى يشكّك في حصول إعراضهم^(٢).

وقد فرّق بعضهم بين إعراض العلماء عن رواية وبين عدم تعرّضهم لموضوعها، فالفقه تلك الأيام قليل المسائل، وليس كل موضوع تجاهلوه معناه أنهم أعرضوا عن رواياته التي نراها اليوم دالةً عليه^(٣).

من هنا، كان هناك إقرار من بعضهم بصعوبة تحصيل الشهرة، وإن لم يكن ذلك أمراً مستحيلاً^(٤).

العنصر السادس: كأن بعض العلماء اكتفى في نظرية الوهن بنقل الإجماع على خلاف الرواية، حتى لو لم نتأكد من حصول الشهرة^(٥)، وربما يكون ذلك انطلاقاً من حجية الإجماع المنقول عنده.

العنصر السابع: ينصّ السيد الخوئي ـ وغيره ـ على أن مركز نظرية الوهن هو الرواية المفروغ عن كونها حديثاً منسوباً إلى المعصومين عليهم السلام والتي كانت بمرأى من المشهور ومسمع^(٦).

أما لو عثرنا على رواية في القرن السابع الهجري مثلاً، لم تكن متداولة في القرون السالفة، كبعض روايات بحار الأنوار أو كتاب فقه الرضا^(٧)، أو الأشعثيات أو دعائم الإسلام^(٨)، فإن إعراضهم عنها لا يوهنها.

١ـ الهمداني، مصباح الفقيه ٢: ٧٤٤.

٢ـ الخوئي، المعتمد ٣: ٢٣٣، ٢٢٩.

٣ـ الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٨: ١٦٧؛ والخوئي، مستند العروة الوثقى، الصلاة ٨: ٢٧٩ ـ ٢٨٠؛ وراجع ما يقرب من ذلك عند بحر العلوم، الفوائد الأصولية: ٩١.

٤ـ مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٤٠٢.

٥ـ النجفي، جواهر الكلام ١: ١٢٥؛ واليزدي، حاشية كتاب المكاسب ٢: ١٤٦؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٦: ١٦٥، ٢٠٠.

٦ـ النائيني، أجود التقريرات ٣: ٢٧٩؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٢٤١.

٧ـ ذكر جماعة أن فقه الرضا لم يُعرف إلا في عصر المجلسي، راجع: بحر العلوم، الفوائد الأصولية: ١٤٣ ـ ١٤٤.

٨ـ النائيني، أجود التقريرات ٣: ٢٧٩.

ويقرب من هذا السياق ما تعرّض له بعضهم من عدم وجود روايةٍ ما في الكتب الأربعة، إذ أعلن أن ذلك لا يسقطها عن الحجية، انطلاقاً من إعراض المحدّثين عنها، بل تبقى على الحجية، وإلا لبطلت كلّ الكتب الحديثية الأخرى التي جاءت في عصر الكتب الأربعة أو بعده(١)، وإن مال فريق آخر إلى حدوث ما أسماه وهن إجمالي بسبب ذلك(٢).

إلى غيرها من الشروط التي ذكرت متفرّقةً، كوضوح الدلالة(٣).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ انظر: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٩٣ ـ ٩٦؛ والإصفهاني، الفصول الغروية: ٣١١؛ والمجاهد، مفاتيح الأصول: ٣٣٦.

٢ـ مصطفى الخميني، كتاب الطهارة ١: ١٥٧.

٣ـ محمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ٤٥.

المحور الثاني

تأثيرات نظرية السنّة مؤخراً على الدرس الحديثي والرجالي

لم يشهد علم الدراية الشيعي تطوّراً هاماً ـ سوى ما سنشير إليه قريباً ـ في الحقبة المتأخرة، وما زال علماً ينظر إليه نظرةً دونية في الحوزات العلمية، وقد أدرج في المنهج الدراسي في بعض الحوزات مؤخراً، وربما يعود السبب في ذلك إلى أن مهمّ موضوعاته يعالجه العلماء عادةً في أحد علمين: إما أصول الفقه كما هو الحال في خبر الواحد وأنواعه الرئيسية مع التواتر والتعارض و....، وإما في علم الرجال، علاوةً على تناول بعض موضوعاته بصورة متفرّقة في علوم أخرى كالفقه الإسلامي.

ولعلّ للقراءة الأخبارية السلبية من هذا العلم دوراً في تحييده، ذلك أنه مَعْلَم سنّي لا ينتمي إلى الأصالة الشيعية، أتى به أمثال الشهيد الثاني إلى الحياة الشيعية، كما لعلّ تَرَفية بعض موضوعاته، كبعض تقسيمات الحديث التي بلغت العشرات، أوجبت إعراض العلماء عنه، وهو إعراض صائب إزاء بعض موضوعاته غير المفيدة.

والذي نعتبره من خصائص علم الحديث والدراية، مما احتوى الميزتين اللتين أشرنا إليهما مطلع هذا الفصل هو: أ ـ نظرية التواتر وتطوراتها. ب ـ نظرية التعارض . ج ـ تطوّرات الفكر والتدوين الحديثي والرجالي، بما يشير إلى تلك التطورات التي طرأت إثر تفاعلات الدرس الرجالي والحديثي، وفيه نرصد أوضاع علم الرجال وما يتصل منه أيضاً بعلم الحديث.

الملف الأوّل

نظرية التواتر وتطوّراتها على ضوء العلوم الحديثة

عندما نرصد الدراسات الإمامية نجد أن علم أصول الفقه الشيعي تناول قديماً مسألة التواتر، واهتم بها اهتماماً ملحوظاً في دراسات السنّة عموماً، فقد درسوا تحصيل التواتر للعلم، كما درسوا بعض شروط التواتر، وتحدثوا عن طبيعة العلم الحاصل بالتواتر هل هو كسبي أو اضطراري، إلى غير ذلك من الموضوعات التي غلبت عليها الصبغة الكلامية في تحليل مسألة العلم و..[1].

أما في الفترة المتأخرة فقد انحسر موضوع التواتر من الدرس الأصولي، ودخل درس علم الدراية والحديث، فلاحظنا تحدّثهم عنه هناك منذ كتابي البداية والرعاية للشهيد الثاني، وحتى العصر الحاضر مع أصول الحديث وأحكامه للشيخ جعفر السبحاني، والملاحظ أن الدراسات الحديثية الشيعية لم تقدّم شيئاً يذكر لهذا الموضوع، سوى مجرد استعراض مع تطويرات طفيفة للغاية، ولعلّ ذلك تبعاً لحال علم الدراية عند الشيعة، حيث لم يكن علماً منتجاً في الغالب.

وفي الحقبة المتأخرة أي منذ ثلاثة قرون تقريباً، جاء الحديث عن ظاهرة التواتر عابراً في المصنفات الشيعية[2]، ولعلّ من أهمّ المواضع التي نظّرت له، ما جاء في علم

١ـ راجع ـ على سبيل المثال ـ : المرتضى، الذريعة ٢: ٥ ـ ٣٩؛ والطوسي، العدة ١: ٦٩ ـ ٨٨؛ والعلامة الحلي، مبادئ الوصول: ١٩٩ ـ ٢٩٢؛ ونهاية الوصول: ٢٧٥ ـ ٢٨١ ؛ والشيخ حسن، معالم الدين: ١٨٤ ـ ١٨٧؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٢٨ ـ ٣٢٩؛ لكنه تعرّض ـ كبعضٍ غيره ـ لبعض بحوث الدراية والرجال: ٣٣٧ ـ ٣٤٦، ٣٥٧ ـ ٤٢٨.

٢ـ راجع بعض الإشارات المتفرقة المختصرة حول التواتر في: المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١١؛ والمفيد، أوائل المقالات: ٨٩، وابن ميثم البحراني، شرح مائة كلمة: ٢٦٤؛ وابن طاووس، سعد السعود: ١٨٦؛ والكركي، رسائل الكركي ٢: ١٩٧؛ وابن فهد الحلي، الرسائل العشر: ٤٢٠؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٤: ٢٣٩؛ والعاملي، مدارك الأحكام ٥: ٤٠٧، و٦: ١٦٦؛ ونهاية المرام ١: ١٠٦؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ٩: ٣٧١؛ و١٣: ٢٤٣؛ والطباطبائي، رياض المسائل ٤: ٤٤١؛ و٥: ٤٠٩؛ والقمي، غنائم الأيام ٥: ٣٠١ ـ ٣٠٢، والقوانين المحكمة ٢: ٤٠٤ ـ ٤١٣؛ والنراقي، مستند الشيعة ١٨: ٣٣٨ ـ ٣٣٩؛ والنجفي، جواهر الكلام ٤١: ١٤٧ ـ ١٤٩؛ والخميني، كتاب البيع ٢: ٧١؛ والخوئي، كتاب الزكاة: ١٣٨؛ والمازندراني، شرح أصول الكافي ٢: ٢٢٢؛ وأبو الحسن الشعراني، حاشية شرح أصول

أصول الفقه عند الحديث عن الأخبار التي يستدلّ بها على حجية خبر الواحد، والتي أوجزنا الكلام عنها سابقاً، فقد اضطرّ الأصوليون هنا للبحث عن نوعية التواتر المفترض في تلك النصوص، وبهذا ركزوا بحثهم على تحليل بنية أنواع التواتر الثلاثة، أي التواتر اللفظي، والتواتر المعنوي، والتواتر الإجمالي، ولعلّ الشيء الذي يتسم ببعض الجدة هنا كان مسألة التواتر الإجمالي، التي طرحها هنا الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ)، فالتواتر المعنوي كان مثاراً سابقاً، فقد وجدنا حديثاً حوله في كلمات العلامة الحلّي (٧٢٥هـ) في نهاية الوصول، حيث تحدّث عنه بهذا الاسم، ممثلاً له بالروايات المتعدّدة الدالة على قتل علي ﷺ عدداً من الكفار في معركة بدر وأحد و... مما يجعلها تشترك في الشجاعة(١).

لكن علماء الإمامية هنا لم يحلّلوا التواتر تحليلاً كلامياً كما فعله المرتضى والطوسي تأثراً بعلم الكلام في عصرهم، وهل العلم الحاصل من التواتر اضطراري أم كسبي؟ أو ... فهذا الموضوع طويت صفحته، وإن تعرّضت له كلمات بعضهم(٢)، كما أن المتأخرين لم يدرسوا مقولة التواتر من زاوية تحليلية تفسّر ظهوره، وإنتاجه للعلم، وحجيته المنطقية، وشروط تحققه، ولعلّ ذلك لوضوح الأمور عندهم بعدما مضت فيه الدراسات عند المسلمين قاطبةً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وأبرز تركيزٍ كان على بيان حقيقة أقسام التواتر وتعريفها، وقد جاء ذلك ـ كما أشرنا ـ بالعرض، ولهذا قلّما تجد عنواناً ثابتاً في أصول الفقه في الفترة المتأخرة يحمل قضية التواتر ويدرسها، كما تدرس قضية خبر الواحد أو الإجماع، باستثناءات محدودة أبرزها وأهمها الشهيد محمد باقر الصدر، الذي أدخل حساب الاحتمال إلى موضوع التواتر ودرسه بانفراد، لكنه لم يقدّم شيئاً جديداً جداً، سوى ذلك.

أقسام التواتر عند أصوليي الشيعة:

وقد عرّف أصوليو الشيعة أقسام التواتر على الشكل التالي:

الكافي ٧: ٢٤٧، الهامش ١؛ والنوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ٧؛ والجزائري، نور البراهين ١: ٥٣١؛ وهاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين: ٣٣ ـ ٣٩؛ والبروجردي، حاشية الكفاية ٢: ٩٠ ـ ٩١، ١٢٦ ـ ١٢٧؛ والمظفر، أصول الفقه ٢: ٦٢ ـ ٦٣، ٩١؛ وغيرها مما تقدّم سابقاً في الفصول التي مضت.

١ـ العلامة الحلي، نهاية الوصول: ٢٨١.

٢ـ راجع على سبيل المثال: الميرزا القمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٠٤ ـ ٤٠٨؛ والإصفهاني، الفصول الغروية: ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٤٢٩ ـ ٤٣٢، ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

التواتر اللفظي: وقد اتفقوا على معناه، وأنه أن يروي عدد كبير من الرواة خبراً يتفقون على نصّه الحرفي، ووجود تواتر من هذا النوع قليل، بل قد ظهر في التراث الإسلامي من أنكر وجوده كابن الصلاح الشهرزوري(١).

التواتر المعنوي: وهو أن تشترك أخبار عدّة في معطى واحد تضمني أو التزامي لكن ألفاظها تختلف كلياً.

التواتر الإجمالي: وهو أن يكون هناك علم إجمالي بوجود خبر صادق من بين مجموعة أخبار(٢).

وقد ذكروا أن اللفظي أقوى من المعنوي، وهو أقوى من الإجمالي(٣)، إلا أن النائيني ـ وتبعه الآملي ـ أنكر في بعض كتبه وجود شيء اسمه تواتر إجمالي مفيد للعلم، ذلك أن أيّ خبر من هذه الأخبار نضع يدنا عليه لن يكون هناك يقين به، فكيف يكون هناك تواتر إجمالي؟!(٤)

وقد ردّ عليه العلماء، وتبنى أكثرهم وجود تواتر إجمالي(٥).

إلا أن التواتر المعنوي والإجمالي أخذا معنى آخر أيضاً في بعض الكتب فصار التواتر المعنوي اشتراكاً في قضية معنوية واحدة، وهذا الكلام يطابق التعريف الأول، لأن القضية المعنوية الواحدة قد تكون مدلولاً مطابقياً للنص مع اختلاف الألفاظ، أما التواتر الإجمالي فقد جعل المشترك فيه لازماً منتزعاً، وهذا هو عين التواتر المعنوي الذي سبقت الإشارة إليه، سيما في مثال شجاعة علي ﷺ، وقد جاء هذا التعريف الآخر الذي وضعنا في حالة من غموض المصطلح في كلمات السيد باقر الصدر في الحلقة الثانية من كتابه «دروس في علم الأصول»(٦)، رغم أنه قدّم لنا التعريف السابق للأقسام الثلاثة في الكتاب نفسه، أي

١ـ ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

٢ـ راجع تعريف أنواع التواتر عندهم وإن لم يستخدم بعضهم هذا المصطلح: الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٤٣٢ ـ ٤٣٣؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ١٠٠، ١٠١؛ والإصفهاني، الفصول: ٢٦٨؛ والقمي، القوانين المحكمة ٢: ٤١٠ ـ ٤١٢، وقد ذكر تقسيماً خاصاً به يقرب من ستة أقسام؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ١٨٤ ـ ١٨٥، ومصباح الأصول ٢: ١٩٢ ـ ١٩٣؛ والبروجردي، حاشية الكفاية ٢: ١٢٦؛ والحائري، درر الفوائد ٢: ٣٨١؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٤٥٦ ـ ٤٦٢؛ والإيرواني، نهاية النهاية ٢: ٧٧؛ والأراكي، أصول الفقه ١: ٦١١، ومحقق داماد، المحاضرات ٢: ١٤٩.

٣ـ راجع: الخوئي، الاجتهاد والتقليد: ٩١؛ والصدر، بحوث في شرح العروة ٤: ١١٣.

٤ـ النائيني، أجود التقريرات ٣: ١٩٧؛ والآملي، مجمع الأفكار ٣: ١٨٤.

٥ـ الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٩٣؛ وقد أكثر الخوئي في دراساته من توظيف مقولة التواتر الإجمالي، وانظر: دراسات في علم الأصول ٣: ١٨٥؛ والهداية في الأصول ٣: ٢٢٥.

٦ـ الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٦٨ ـ ١٦٩.

في الحلقة الثالثة منه(١)، والتعريف السابق عينه ذكره في «بحوث في علم الأصول»(٢)؛ ورغم أنه نفسه ـ مع البروجردي ومحقق داماد ـ صرّح باضطراب المصطلح في موضع آخر من دراساته(٣).

وعلى أية حال، لم يحظ التواتر في الفترة الأخيرة بأهمية استثنائية سوى ما قام به الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، حيث خصّص له بحثاً مستقلاً في دراساته الأصولية، وسبب ذلك النظرية المعرفية التي تبناها الصدر في كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء»(٤)، حيث رفض أساسيات هامة في المنطق الأرسطي، وتبنى ما أسماه بالمذهب الذاتي للمعرفة، وهو مذهب قائم على الاستقراء وحساب الاحتمالات.

وقد حاول الصدر تطبيق نظريته المعرفية في أكثر من ميدان في الفكر الديني، فطبقها في علم الكلام عند حديثه عن إثبات وجود الله، وصفاته، وإثبات نبوّة محمد ﷺ(٥)، كما طبقها في الفقه(٦)، وكذلك طبقها في بعض البحوث الرجالية والحديثية، كما في بعض مراسيل ابن سماعة.

وكانت أبرز تطبيقات الصدر داخل علم أصول الفقه؛ إذ طبق منطق الاحتمال على

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ المصدر نفسه، الحلقة الثالثة ١: ٢٠٥ ـ ٢٠٩.

٢ـ بحوث في علم الأصول ٤: ٣٢٥ ـ ٣٢٨.

٣ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٤٨١؛ وانظر كلام الآشتياني في رجوع الإجمالي إلى المعنوي، في بحر الفوائد ١: ١٦١، وكلام البروجردي في تقريرات في أصول الفقه: ٢٥٨؛ ومحقق داماد، المحاضرات ٢: ١٤٩.

٤ـ الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، بحث أساس النظرية: ١٣٣ ـ ٣٧٢، ثم تفسير المعرفة البشرية بأنواعها على طبق النظرية: ٣٧٥ ـ ٤٦٧؛ وتتلخص نظرية الصدر بأن المعرفة تمرّ بمرحلتين: إحداهما موضوعية يسميها مرحلة التوالد الموضوعي، وهي التي تخضع لحساب الاحتمالات، كأن تحسب احتمال اجتماع عشرة أشخاص على الكذب معاً في قصّة واحدة ينقلونها، فتجده كذا وكذا، وهذه المرحلة لا يمكن أن يحصل فيها يقين قاطع، لما قلناه في المتن من أن حاصل التعامل مع الكسور لن يكون رقماً صحيحاً هو (١٠٠)، فإذاً يبقى شك في العقل، وهنا تبدأ مرحلة التوالد الذاتي التي تعني أن العقل مجهز بطريقة لا يحتفظ معها بالاحتمالات البالغة الضآلة كالواحد من المليون، ولذا فهو بطريقة ذاتية ـ غير موضوعية ـ يقفز من ٩٩,٩٩٩ إلى الـ ١٠٠ دون وجود مبرر موضوعي منطقي مبرهن عليه لهذه القفزة الذاتية، وبهذا يحصل العقل على يقين يفيد ثبوت الشيء، لكنه لا يمكن أن ينتج استحالة عدمه.

٥ـ الصدر، موجز أصول الدين: ١٥٣ ـ ١٧١، ١٩٣، ٢٠٣ ـ ٢١٦؛ والأسس المنطقية للاستقراء: ٤٠١ ـ ٤١٣.

٦ـ الصدر، اقتصادنا: ٥٢٣ ـ ٥٢٧.

نظرية الإجماع والشهرة و...(١). وكان من أبرز تطبيقاته ما تحدّث فيه عن مقولة التواتر.

ذهب الصدر إلى أن علمية التواتر لا تنبع من مسلّمات عقلية قبلية مسبقة، تتمثل في مبدأ استحالة تواطؤ عدد كبير على الكذب، فإن هذه العقلية القبلية تمثل في حد نفسها ـ من وجهة نظره ـ نتاجاً استقرائياً واحتمالياً، لهذا أشاد الصدر بيقينية التواتر على أساس حساب الاحتمال، بمعنى أنه كلّما ازداد عدد المخبرين تضاءل احتمال كذبهم في عملية ضرب رياضية، حتى يصل إلى درجة ملاصقة للصفر، لكن الصدر لا يرضى بأن ينتج التواتر يقيناً برهانياً قائماً على معادلات عقلية حاسمة، بحيث يغدو مفيداً لليقين القاطع الذي يستحيل خلافه، لأن حساب الاحتمال لا يعطينا درجة المائة في المائة، بل درجةً من قوّة الاحتمال، تبلغ حداً لا يغدو العقل معنياً معه بمراعاة احتمال الخلاف، ذاك الاحتمال البالغ الضآلة.

وهذا التعديل من السيد الصدر في غاية الأهمية، إذ إنه يعيد رسم معرفيات نظرية التواتر، طبقاً للمنطق الرياضي والاستقرائي، ويسقط عنها الصبغة الأرسطية البرهانية، ولهذا السبب أخذ الصدر يركّز على العناصر التي تقوّي احتمال الخبر وجعلها على نوعين: مضعفات كمية، ومضعفات كيفية، فالكثرة العددية مضعف كمي، لكنه لوحده غير مفيد غالباً بل لا بدّ أن تضاف إليه مضعفات كيفية.

ويقصد الصدر بالمضعفات الكيفية خصوصيةً في الرواية تجعل احتمال الكذب فيها ضعيفاً، كأن تكون على خلاف مصالح الرواة وما شابه ذلك(٢)، وفي تحليلٍ ممتاز يسعى الصدر لرسم صورة عن مجموعة العناصر التي تلعب دوراً نشطاً في تحريك عجلة التواتر كي يفيد اليقين ويقسّمها إلى قسمين: أحدهما العناصر الموضوعية المربوطة بالروايات نفسها، والعناصر الذاتية المتصلة بشخصية السامع أو من وصل إليه الخبر المتواتر، فمن جملة العناصر الموضوعية ما يسميه الصدر الاحتمال القبلي للقضية المتواترة، فكلّما كان هذا الاحتمال عالياً سرّع ذلك في حصول اليقين من التواتر والعكس بالعكس، فإذا جاءتنا الأخبار عن حدثٍ عادي ليس فيه من غرابة كانت قوّة الاحتمال في صدقه جيدة، لكن الخبر يضعف احتماله القبلي عندما يشتمل في حدّ نفسه مثلاً على غرابة، ويمثل الصدر

١ـ راجع: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٠٩ ـ ٣١٣، ٣٢١؛ ومباحث الأصول ٢: ٢٩٣ ـ ٣٠٣.

٢ـ يذهب الصدر إلى أن الشك في مستوى وثاقة الراوي قد يقضي لعدم الأخذ بروايته إذا كان فيها مصلحة له، ويمثل لذلك بالنخّاس (بائع الرقيق) عندما يروي خبراً لصالح تجارته، انظر: مباحث الأصول ٢: ٥٧٣.

لهذا بالإخبار عن دجاجة لها قوائم أربع، فإن هذه الفرضية احتمالها ضعيف جداً، لهذا تحتاج إلى تراكم كمي كيفي أكبر في الأخبار حتى يحصل اليقين بها.

وهكذا يذكر الصدر من جملة العناصر الموضوعية تباعد حال الرواة ثقافياً واجتماعياً وانتماؤهم إلى شرائح مختلفة.

ومن جملة العناصر الذاتية، يذكر الصدر حالة الوسواس التي تحكم بعض الناس بحيث تبطئ عنده من حصول اليقين من خبر يحصل للإنسان السويّ منه اليقين حتماً، كما أن للعاطفة دوراً في تسريع حصول اليقين وبالعكس ...

والتعديل الهام الذي يطرحه الصدر هنا ـ وفقاً لنظريته في الاستقراء وحساب الاحتمال ـ هو التواتر في طبقات الرواة، فقد اشتهر وما يزال أن الرواية المتواترة يجب أن يحصل التواتر في طبقات رواتها كلّها، فالطبقة التي سمعت من النبي ﷺ يجب أن تكون متواترةً، وهكذا كلّ رواية تنقل عن كل راوي من الطبقة الأولى لا بدّ أن يكون نقلها عنه متواتراً حتى نصل إلى عصرنا هذا، وهذا ما يجعل حصول التواتر حالة شبه مثالية خيالية ـ كما يقول ـ وهذا الشرط شاع بينهم، من عصر الشهيد الثاني وحتى اليوم[1]، لكن الصدر يرفضه ويرى أن حساب الاحتمال يمكن أن يجري حتى مع فقدان هذا الشرط، لكن لا بسهولة أو يسر أو بساطة[2].

والذي يلاحظ في خطوة الصدر هذه:

أولاً: إعادة فتح موضوع التواتر داخل علم أصول الفقه ـ بعد القمي وصاحب الفصول ـ على نحو مستقل غير عابر، لكنه في بعض دورات الأصولية بحثه داخل مباحث الأخبار مثل «بحوث في علم الأصول»، وفي بعضها الآخر بحث قبل ذلك بين الحديث عن الإجماع والشهرة، كما في «مباحث الأصول».

ثانياً: عالج الصدر الموضع معالجة معرفية انطلاقاً من نظريته في المذهب الذاتي، ولم يعالجه معالجة حديثية بحتة، ولا حتى أصولية وفقاً لنظام التنجيز والتعذير، ولعلّها المرّة الأولى التي تدخل فيها صيغ الفلسفة المعاصرة نظرية السنّة.

ثالثاً: إن الدوافع التي حرّكت الصدر لإفراد موضوع التواتر بالبحث يلخصها لنا نصّه التالي: «نرى من المناسب التكلم في الخبر المتواتر لتشخيص كيفية إيجابه العلم

---

[1] راجع: الشهيد الثاني، الرعاية: ٥٩، ٦٢؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٣١، والميرداماد، الرواشح السماوية: ٧١.

[2] حول نظرية الصدر في التواتر راجع له: الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٨٧ ـ ٤٠٠؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٣٢٧ ـ ٣٣٥؛ ومباحث الأصول ٢: ٣١٩ ـ ٣٢٤؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ١٩٧ ـ ٢٠٤، والحلقة الثانية: ١٦٧ ـ ١٧٠.

وتحصيل الميزان الفني له، ولو في الجملة، لكي يؤدي إلى اتخاذ الاختيارات المناسبة في فروع بحث التواتر الذي انساقت كلماتهم إليه عرضاً من التواتر الإجمالي والمعنوي، فإن تلك الاختيارات سوف تكون أكثر سداداً وصواباً حينما نبحث أولاً حقيقة التواتر وكيفية إفادته اليقين»[1].

ومعنى ذلك أن الصدر يريد الخروج من فوضى ادعاء التواتر لوضع ضوابط منطقية له؛ وربما من هذا المنطلق يشير الصدر إلى أن العلماء لم يتطرّقوا إلى تحديد دقيق لزمان حصول الوثوق من خبر راوٍ ثقة، الأمر الذي يرى أنه بات سهلاً اليوم طبقاً لحساب الاحتمال[2].

رابعاً: رغم إعادة الصدر إحياء موضوع التواتر إلا أنه لم يرع بالاً للجهود الحديثية التي قيلت فيه، وأظن أن السبب في ذلك يعود إلى ضحالتها من وجهة نظره وتقليديتها، سيما وأن فيها بعض ما أثار سخرية الصدر نفسه، مثل اشتراط بعضهم أن يكون عدد الرواة في التواتر ٣١٣ بعدد شهداء بدر[3] و...

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٢٧.

٢ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٧٠.

٣ـ الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٢؛ وراجع: الإصفهاني، الفصول الغروية: ٢٦٧ ـ ٢٦٨؛ والقمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٠٨ ـ ٤١٠؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٤٣٣ ـ ٤٣٧.

الملفّ الثاني

اختلاف الحديث وتأسيس نظرية التعارض العتيدة

أشرنا سابقاً إلى أن ظاهرة اختلاف الحديث، والتي بات يصطلح عليها مؤخراً بالتعارض، غزت مصادر الحديث الشيعية على نطاق واسع منذ عصر النص - شيعياً - وقد ذكرنا شواهد تدلّ على عمق تأثير هذه الظاهرة حتى غدت سبباً في إعراض جماعةٍ عن المذهب الإمامي إلى غيره، وكان تأليف الطوسي (٤٦٠هـ) لكتاب الاستبصار هادفاً للحدّ من بشاعة ما توحيه هذه الظاهرة، فكانت قاعدته قائمةً - عملياً - على التوفيق بين النصوص حتى لو بدا هذا التوفيق بعيداً عن ظواهر الكلام ومدلولاته العرفية.

والسبب في تأسيس الطوسي ما يمكننا تسميته بالتوفيق التبرّعي، أي غير القائم أحياناً على معايير معقولة في نظام اللغة والدلالة، أنه كان يريد - كما تؤكده مقدمة الكتاب - الخلاص من أزمة التعارض الضاربة في الحديث الشيعي، وعندما يدخل إنسان مثقل بحسّ كهذا مجال تفسير النصوص فمن الطبيعي أن تظهر معه تأويلات تطوّع النص لصالح أيديولوجيا تحكم التعامل معه.

وإذا كانت ظاهرة «الاستبصار» قد غزت الحياة الشيعية تبعاً لمكانة الطوسي، حتى استمرّت طريقة الطوسي في الجمع حاضرةً لقرونٍ عديدة، ليس أدلّ على ذلك من حضورها في كتاب «وسائل الشيعة» بعد سبعة قرون على الأقل، إلا أن العقل الشيعي اتجه تدريجياً - لكن ببطء - ناحية قوننة عمليات التوفيق والحل.

لكن الشيء الذي لمسناه - بالتأكيد - على صعيد هذا الأمر الهام والخطير في حياة الحديث الشيعي هو أن الحقبة المتأخرة مثلت عصر ازدهار قوننة التعارض ومنهجة عملية التعامل معه، لم يكن علم الدراية الشيعي قد استوعب هذا الموضوع بالدرس والتحليل حتى عصرنا الحاضر، لكن أصول الفقه الشيعي أخذ الموضوع بجدية، وخصص له قسماً هاماً وضعه آخر مباحث هذا العلم (قبل خاتمة الاجتهاد والتقليد التي بدأت بالزوال مؤخراً، لانتقالها إلى الدرس الفقهي بعد تأليف كتاب العروة الوثقى الذي غدا المادة الفقهية التي تدور من حولها اجتهادات علماء الشيعة)، وقد جعل بعضهم - كصاحب الكفاية - مبحث التعارض جزءاً من الدراسات الأصولية(١)، فيما جعله فريق آخر تحت عنوان

١- حيث اعتبره المقصد الثامن من كتاب كفاية الأصول: ٤٩٥.

الخاتمة[١]، في إشارة معبرة عن مديات علاقة هذا الموضوع بأصول الفقه، ما لا يعنينا التطرّق إليه فعلاً.

وأهدف هنا إلى وضع القارئ في صورةٍ إجمالية عامة لمعرفة طريقة تعاطي الفكر الأصولي الإمامي المعاصر مع ظاهرة التعارض، وسوف نجد ـ بعد حذف التفاصيل والتفريعات ـ معالم مميزة للمشهد، من أبرزها نفوذ بعض ملامح المنهج العقلي في التعامل مع النصوص، ولا أقصد بالمنهج العقلي سوى آليات تتسم ـ كما يسميها العلامة فضل الله حينما ينعت بعض مناهج أصول الفقه ـ بهندسية عالية، أي أنك تشعر مع الفكر الشيعي في تعامله مع ظاهرة التعارض وكأنك تتعامل داخل مختبر، وسوف أركّز على هذه الفكرة، لكن بعد رسم الصورة العامة لنظرية التعارض في الفكر الإمامي.

معالم الهيكلية العامّة لنظرية التعارض

وثمّة معالم رئيسية لنظرية التعارض الحديثة في الفكر الشيعي تتلخص صورتها على الشكال التالي:

ثمة حالات يواجهها الإنسان يتوهم فيها أن بين نصين تعارضاً، لكنه سرعان ما يلتفت إلى أن ما استوحاه كان خاطئاً، وأن ما أعطته إياه الصورة الأولى كان خادعاً، إذاً فليس هناك من تعارض بين النصين بعد إعادة النظر إليهما مرة تلو الأخرى.

هذا المبدأ باللغة التي بسطناها هو ما يسمى بنظرية الجمع العرفي أو التوفيق العرفي، إذ يرى علماء الإمامية أن هناك حالات من التعارض البدوي (أي الذي يبدو للوهلة الأولى)، إلا أن العرف العام ونظام المحاورة اللغوية عندما يمعن النظر قليلاً في الحالة المطروحة سرعان ما يوفّق بين أطرافها، لكنه توفيق غير اعتباطي، بل يقوم على نظام فهم عام للنصوص في العقل اللغوي الجمعي.

وقد هدف علماء أصول الفقه الإمامي بطرح نظرية الجمع العرفي قوننة حالات التوفيق بين النصوص التي تبدو مختلفة أو متعارضة، ولهذا سمّوا نظريتهم بالجمع العرفي، مقابل ما أسموه بالجمع التبرّعي، أي ذاك الجمع الذي يتبرّع الباحث فيه بالتوفيق بين نصين من عندياته دون ضوابط لغوية وحوارية يخضع لها، وقد كانت ظاهرة الجمع التبرّعي قائمةً على نظرية تسعى على الدوام للحفاظ على الحديث وعدم هدره، إنها نظرية: «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»[٢]؛ أي أن توفق بين حديثين مهما كانت

---

[١] ـ الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٧٤٩.

[٢] ـ طبعاً ثمّة تفسيرات في كلمات بعض العلماء لقاعدة الإمكان هذه تجعلها منسجمة مع الجمع العرفي.

عملية التوفيق هذه، يبقى مفضلاً عن أن تطرح أحدهما جانباً وتأخذ بواحد، فضلاً عن طرح الاثنين معاً، وهي نظرية سلفية تماماً بتعبيرنا اليوم، فهي غير مستعدّة للتخلّي عن حديث حتى على حساب المعايير المنطقية العقلانية، هذا إذا لم نفسّر ـ بالتفكيك اللغوي الصرف ـ كلمة «مهما أمكن» بالإمكان العرفي، بما يحيل النظرية إلى نظرية التوفيق العرفي، وهو ما تخالفه الشواهد التاريخية التطبيقية لا أقلّ في بعض مواضع كتاب الاستبصار للطوسي.

إذن، فنظرية الجمع العرفي، والتشدّد الذي أبداه أمثال الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) من قاعدة «الجمع مهما أمكن»، كانا تعبيراً جيداً عن اتجاه نحو ضبط عمليات فهم النصوص المختلفة.

وتقوم نظرية الجمع العرفي المتأخرة على أركان غالبها ليس بالجديد على علم أصول الفقه الإسلامي عموماً هي:

١ ـ **نظرية التخصيص:** فإذا جاء عام مثل «أكرم كل العلماء»، ثم جاء خاص مثل «لا تكرم العلماء الفسقة» خصّصنا العام بالخاص، وأصبحت النتيجة: وجوب إكرام العلماء إلا الفسقة.

٢ ـ **نظرية التقييد:** فإذا جاء مطلق مثل: «أكرم العالم»، ثم جاء مقيد، مثل: لا تكرم فساق العلماء، كانت النتيجة تقييد المطلق بالمقيد، ومن ثم الخروج بالحكم التالي: «يجب إكرام العالم إلا إذا كان فاسقاً».

٣ ـ **نظرية الأظهر والظاهر:** فإذا جاء حديث دلالته قوية وصريحة أكثر من غيره، مثل: تجوز الصلاة في الشارع، ثم جاء حديث آخر دلالته أضعف مثل: لا تصلّ في الشارع، قدّمنا الأول على الثاني، وذلك لأن الأول دلالته على الجواز بالنص، فهو صريح فيه، أما الثاني فدلالته بالظهور وهو دون الصراحة، لأنّ النهي ظاهر في الحرمة لا نصّاً فيها، فنجمع بينهما بأن نتصرّف في الدليل الأضعف وهو الثاني هنا، فنحمله على الكراهة، حتى ينسجم مع الجواز بالمعنى العام، ولهذا يسمّون هذه العملية بتقديم الأظهر على الظاهر.

٤ ـ **نظرية الحكومة:** وهي من صناعة الشيخ الأنصاري وأستاذه النجفي صاحب جواهر الكلام.

وتعني الحكومة أن يوسّع دليل أو يضيّق ـ تعبداً لا حقيقةً ـ من موضوع دليل آخر عبر أشكال عدّة، فالآية تقول: إن الربا حرام، أما الرواية فلا تنصّ على حلية الربا بين الوالد وولده، بل تقول: إن ما بين الوالد والولد ليس برباً، فهي تنفي موضوع الحكم، هادفةً بذلك نفي الحكم نفسه، ونفي الموضوع ليس حقيقياً، لأن ما بين الوالد والولد يسمّى رباً حقيقةً، بل هو اعتباري تعبدي ما شئت فعبّر، وقد تطوّر درس هذه النظرية جداً في

القرن الأخير.

وهناك دراسات موسعة حول هذه النظريات الأربع وتحليلات طويلة وشروط وأحكام، كلّها تنسب عادةً إلى تلك المرجعية المشرعنة لهذه النظريات وهي العرف، وأنه هو الذي يقوم بذلك حينما يواجه ظواهر التعارض.

وإذا كان السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) قد سمّى حالات الجمع العرفي بالتعارض غير المستقرّ، أو سمّاه غيره بالبدوي، أي الذي يبدو للوهلة الأولى ثم يتلاشى، فإن علماء الشيعة قبله وبعده يصرّون على إخراج هذه الحالات عن دائرة التعارض، أي أنهم يفترضون أن حالات من هذا النوع لا ينبغي أن نسميها تعارض، فالنصوص غير مختلفة أبداً، إنما هو وهم اختلاف، وبذلك ـ ودفعةً واحدة ـ تزول من أمامنا آلاف حالات التعارض، إذ سيتركز مفهوم جديد يحصر اختلاف الحديث وأمثاله بدوائر ضيقة جداً، وهذا مكسب عقدي شيعي، كان يفكّر في بداياته الطوسي في الاستبصار.

إذن، فبإخراج حالات الجمع العرفي عن دائرة التعارض، سوف يحصر الدائرة بمجال ضيق، وسوف نرى أنه سيضيق أكثر فأكثر كلّما تعرّفنا على سعة تطبيق قاعدة الجمع في الفكر الإمامي(١).

فأين هي حالات التعارض والاختلاف؟ وما العمل معها حيث لا وجود لقانون التوفيق العرفي؟

يشيد أصول الفقه الإمامي نظرية التعارض على مرحلتين:

الأولى: القاعدة الأولية المبدئية.

---

(١) ـ حول نظرية الجمع العرفي وما يتعلّق بها راجع: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٤٣٠ ـ ٤٣٥؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١٤ ـ ٢٥؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٤٩٦ ـ ٤٩٨؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٥: ١١٢ ـ ١٦١، والأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٧٥٣ ـ ٧٥٩؛ والنائيني، فوائد الأصول ٤: ٧١٠ ـ ٧٥٢؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٤: ١٣٢ ـ ١٧٠؛ ومقالات الأصول ٢: ٤٥٦ ـ ٤٦٥؛ والأصول (٣): ٢٤٣ ـ ٣٥٤؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٣: ٣١٧ ـ ٣٢٩؛ والطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢٧٤ ـ ٢٨٣؛ ومحمد تقي الفقيه، قواعد الفقيه: ١١٣ ـ ١١٨؛ والكلبايكاني، إفاضة العوائد ٢: ٢٥٠ ـ ٢٥٧؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ١٦٥ ـ ٢١٦؛ ومباحث الأصول ٥: ٥٧٨ ـ ٦٠١؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٤٥٤ ـ ٤٥٩، والحلقة الثالثة ٢: ٣٢٣ ـ ٣٦٥؛ والخميني، معتمد الأصول ٢: ٣١٩ ـ ٣٧٧؛ وتنقيح الأصول ٣: ٤٥٤ ـ ٥١٦؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٣٤٦ ـ ٣٥٣؛ ودراسات في علم الأصول ٤: ٣٦٤ ـ ٣٨٦؛ والهداية في الأصول ٤: ٣٠٢ ـ ٣٠٨؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٧١٨ ـ ٧٢٤؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ٤٦٢ ـ ٤٦٥؛ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ٥٥٢ ـ ٥٥٧؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٤٧٦ ـ ٤٨٧، ٥٤٢ ـ ٥٥٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ٥٠٥ ـ ٥١٩؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ٤٤٦ ـ ٤٥٠، والأراكي، أصول الفقه ٢: ٤٦٦ ـ ٤٦٩؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ٤٧٧ ـ ٤٨١؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول: ٨١٦ ـ ٨٢٢.

الثانية: القاعدة الثانوية الطارئة.

ويذهب أغلب العلماء ـ حسب الظاهر ـ إلى أن القاعدة الأولية، التي نستنبطها ونحن مع الأدلة نفسها، ومع أدلّة حجية خبر الواحد والظهورات و.. هي قاعدة التساقط، فإذا استقرّ التعارض بين حديثين، ولم يمكن إيجاد سبيل للتوفيق العرفي بينهما كانت القواعد الأولية حاكمة بتساقطهما، وعدم الأخذ بأيّ منهما، وإن كان هناك رأي بالتخيير بينهما، بالأخذ بأيّ واحد منهما.

لكن المسألة أن هذه القاعدة مجرّد قاعدة تحتية أولية، ذلك أن هناك قاعدة ثانية تطرأ عليها، وتظلّ هي القاعدة النشطة على الدوام، وحينما تفشل القاعدة الثانية أو تعجز عن الشمول والاستيعاب لحالة من الحالات، فإن القاعدة الأولى تلتقط أنفاسها لتفعّل من جديد، ويكون الحكم حكمها.

وتبنى القاعدة الثانية على أركان ثلاثة:

الأولى: قاعدة الطرح، فإذا كان الحديث معارضاً للقرآن الكريم طرحناه، ولم نأخذ به، بل ظللنا على العمل بما تقتضيه الآيات الكريمة، فالذي يسقط هنا هو أحد طرفي المعارضة وهو الحديث، أما الثاني ـ وهو النص القرآني ـ فيبقى على حاله يؤخذ به.

وتتعدّى هذه القاعدة إلى كل دليل عارض يقيناً قطعياً.

الثانية: وإذا لم يكن الحديث معارضاً للكتاب العزيز، بل كان معارضاً لحديثٍ مثله مثلاً، فالقاعدة هنا هي الترجيح، أي ترجيح أحد الحديثين على الآخر.

وهذا الترجيح ليس اعتباطياً، بل له ضوابطه في الفكر الأصولي الشيعي، وأبرز علامات الترجيح هي:

أولاً: إذا كان أحد الحديثين متفقاً تماماً مع القرآن، فيما كان الثاني مختلفاً، لكن لا اختلافاً تاماً حتى يطرح من رأس، بل اختلافاً جزئياً، بمعنى أنه كان أضيق دائرةً من النص القرآني، ولولا وجود الحديث المعارض له، لخصّص هذا الحديثُ الآية القرآنية بناء على القاعدة التي اشتهرت بين متأخري علماء الإمامية من أن خبر الواحد يخصص القرآن، وإن ذهب بعض متقدميهم إلى رفض ذلك، كما ألمحنا إليه في الفصل الثاني من هذا الكتاب... ففي حالةٍ من هذا النوع يعتبر الخبر الموافق تماماً للقرآن راجحاً والآخر مرجوحاً فيطرح.

ثانياً: إذا كان أحد الحديثين موافقاً ـ في المضمون ـ لرأي أهل السنّة، فيما كان الآخر مخالفاً، اعتبرت المخالفة عنصر ترجيح للرواية، وطرحت الرواية الموافقة تماماً[1].

---

[1] ـ يدّعي البهبهاني تواتر الروايات بترك ما عمله أهل السنّة، انظر: الحاشية على مجمع الفائدة والبرهان: ٦٤٢.

ويسمّي بعض العلماء هذا النوع من المرجحات الراجعة إلى مضمون الرواية وموافقته للقرآن أو مخالفته لأهل السنّة بالمرجحات المضمونية الداخلية.

ثالثاً: إذا كان الراوي في أحد الخبرين أكثر وثاقة أو عدالةً أو.. من الراوي في الخبر الثاني، ترجّح الأول، ويسمّون هذا النوع من المرجحات بالمرجحات الصدورية أو المرجحات السندية، أي كل ما يرجع إلى قوّة سندٍ أمام سندٍ آخر.

رابعاً: لو كان أحد الخبرين ذا شهرةٍ روائية أكبر من الثاني، بحيث كان الثاني غير مشهور كذلك (وقد شرحنا سابقاً الشهرة الروائية)، أخذ بالمشهور وعدّ مرجحاً، وقد يسمون هذا النوع من المرجحات بالمرجحات الخارجية.

إلى غيرها من مرجحات، وثمة بحوث كثيرة هنا في عدد المرجحات، وفي ترتيبها، فأي مرجّح هو الذي نبدأ به وأيّه المؤخر؟ فربّ حديث موافق للقرآن لكنه مخالف لأهل السنّة[1] فما العمل فيه؟ وفي شرعية بعضها، وفي ضوابطها وأحكامها، بما لا يعنينا هنا، بل يرجع إلى تفاصيل علم الحديث أو علم أصول الفقه، إنما نأخذ ما يتصل بكليّة دراستنا.

الثالثة: التخيير، بأن يؤخذ بأحد الخبرين المتعارضين دون إعمال مرجحات، وتنسب هذه النظرية إلى جماعة منهم الكليني من القدماء[2]، والخراساني من المتأخرين[3]، وثمة أبحاث مطوّلة هنا أيضاً نتركها فعلاً.

لكن السؤال من أين أتت النظرية الثانوية، وما هو دليل شرعيتها؟

والجواب هو الأحاديث نفسها، فهي التي دلّتنا على طرح مخالف القرآن، وهي التي دلتنا على المرجحات مثل خبر زرارة وعمر بن حنظلة، وهي التي حدّثتنا عن التخيير[4].

---

[1] ـ يشيع في الفكر الشيعي التعبير عن أهل السنة «بالعامّة» وعن الشيعة بـ«الخاصة».

[2] ـ الكليني، الكافي ١: ٩.

[3] ـ الخراساني، كفاية الأصول: ٥٠٦.

[4] ـ حول نظرية التعارض المستقر وأحكامه راجع: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٤٣٦ ـ ٤٥٧؛ والأشتياني، بحر الفوائد ٤: ٢٥ ـ ٦٨؛ والسيد المجاهد، مفاتيح الأصول: ٦٨٢ ـ ٧٢٠؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٤٩٩ ـ ٥٢٥؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٥: ١٦٣ ـ ٢٦٦؛ والأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٧٦٠ ـ ٨٢٤؛ والنائيني، فوائد الأصول ٤: ٧٥٣ ـ ٧٩٥؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٣: ٣٣٠ ـ ٤٢٢؛ والطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢٨٢ ـ ٢٩٨؛ والكلبايكاني، إفاضة العوائد ٢: ٣٥٨ ـ ٣٩٩؛ والأراكي، أصول الفقه ٢: ٤٣١ ـ ٤٦٥؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٧٥٤ ـ ٧٩٠؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٤: ١٧٠ ـ ٢١٤؛ ومقالات الأصول ٢: ٤٦٥ ـ ٤٨٨؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٢١٩ ـ ٤١٨؛ ومباحث الأصول ٥: ٦٠١ ـ ٧٥٩؛ ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٤٥٩ ـ ٤٧٤، والحلقة الثالثة ٢: ٣٦٦ ـ ٤٠٧؛ والخميني، معتمد الأصول ٢: ٣٧٩ ـ ٤١٩؛ وتنقيح الأصول ٢: ٥١٧ ـ ٥٨١؛ والخوئي،

نعم، لباقر الصدر رأي في أن الأدلّة النصية المؤسسة للقاعدة الثانوية في الترجيح يمكن استنباطها ـ أو بعضها ـ بالتحليل العقلاني من داخل أساسيات القاعدة الأولية، وبهذا نتوافق مع معطيات النصوص ومعطيات التحليل العقلاني أيضاً[1]، وهذه نقطة جديرة في الفهم العقلاني لظاهرة السنّة.

مفصليات مقولة السنّة في نظرية التعارض

ونحاول هنا رصد مفصليات محورية في نظرية التعارض سيما ما فيه بعض الآراء الجديدة، ترشدنا إلى معالم في هذه الحقبة من تاريخ نظرية السنّة أبرزها:

١ ـ نظرية رفض الاختلاف الواقعي ومنهج التعامل بين العقل والنص

تقوم تمام نظرية اختلاف الحديث عند الشيعة على افتراض عدم وجود تعارض واقعي وحقيقي في مصدر التشريع، فلا الله سبحانه عنده أحكام متعارضة، ولا النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام يعطوننا أحكاماً واقعية متعارضة، فالجميع معصومون عن الخطأ، وأهل البيت معصومون عن الذنوب أيضاً، لا يكذبون ولا..

وهذه البنية التحتية الكلامية تجعل نظرية التعارض برمتها تعاملاً مع تعارض يبدو لنا، أي أن المعطيات والوثائق التي وصلتنا هي التي أعطت تعارضاً لا أن الشرع الإلهي متعارض، بل هو تام صحيح.

والأساس عينه الذي أسهم في إنتاج هذه البنية التحتية هو الذي يحلّ مشكلة العقل والنقل، فالإمامية لا ترى تعارضاً بين أجزاء الدين نفسه من جهة ولا تعارضاً بين مبلّغي الدين وهم أئمة المسلمين المعصومون، كما لا ترى تعارضاً بين الشرع والواقع، ولا بين الشرع والعقل، فأيّ نص روائي يحدثنا بما يخالف الواقع نعتبره غير صادر عن المشرّع أو أنه صدر دون أن يراد مضمونه على نحو الجدّ والحقيقة، كما لو صدر إكراهاً أو تقيةً أو... لماذا؟

لأن الدين لا يصادم الحقيقة الخارجية، وللسبب عينه لا يصادم العقل، فكل ما

مصباح الأصول ٢: ٣٦٥ ـ ٤٣١؛ ودراسات في علم الأصول ٤: ٣٨٧ ـ ٤١٧؛ والهداية في الأصول ٤: ٣٠٩ ـ ٣٦٣؛ ومحقق داماد، المحاضرات ٣: ٢٧١ ـ ٣٦٤؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ٤٦٥ ـ ٤٩١؛ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ٥٥٧ ـ ٥٩٩؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٣٣٩ ـ ٣٤١، ٣٧٧ ـ ٣٧٨، ٣٨٥ ـ ٣٩٤؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ٥٢٣ ـ ٥٩٢؛ والقمي، تسديد الأصول ٢: ٤٥٠ ـ ٥١٨؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ٤٨١ ـ ٤٨٧.

[1] الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٤١٤ ـ ٤١٨.

توصّل إليه العقل باليقين ـ لا بالظن والتخمين ـ لا يمكن أن يصدر من المشرّعين الدينيين ما يخالفه، ومعنى هذا كلّه أن أيّ حديث يخالف الواقع والحقيقة الخارجية أو يخالف العقل القطعي يجب طرحه جانباً أو إيكال علمه إلى أهله، وهي العبارة المشهورة في الموروث الإمامي، أو إعمال يد التأويل والتطويع فيه، من هنا كان بالإمكان تأويل نصوص التجسيم والتشبيه لله تعالى لأنها تخالف العقل، وكان بالإمكان عند الإمامي تأويل النصوص التي تخالف العصمة في الأنبياء والأئمة، لأنها تخالف الدليل العقلي القطعي على عصمتهم.

ومعنى ذلك كلّه أن نظرية التعارض الشيعية مؤسّسة كلامياً على أركان ثلاثة: ١ ـ عدم التهافت الداخلي في الدين. ٢ ـ عدم مخالفة النقل للحقيقة الخارجية. ٣ ـ عدم مخالفة النقل للعقل.

والجزء الهام على الصعيد الميداني لهذا العنصر البنائي في نظرية التعارض هو قدرة العقل على تطويع النصوص وتأويلها عندما تواجه حكماً عقلياً حاسماً، وإذا أردنا تحليل هذا المفهوم فلا مفرّ أمامنا من رصد مقولة الظهور اللغوي في الفكر الاجتهادي الإمامي، فقد أصرّ علماء أصول الإمامية على أن غالبية نصوص الكتاب والسنّة ظنية الدلالة، وعندما تكون كذلك فلا يمكنها مصادمة ما كان يقينياً كحكم العقل، فالعقل الأصولي الإمامي عزّز ـ بتأسيسه نظرية الظهور على نطاق واسع ـ مقولة تقديم العقل على النص، فقد بدت اللغة أضعف من أن تواجه عقلاً حاسماً، وهذه هي تفاعلات نظريات الكلام واللغة والأصول الشيعي(١).

لكن من بين هذا المسار الشيعي العام الموالف للمنهج الاعتزالي في التراث الإسلامي المؤسس على نظرية المجاز، كانت هناك انتفاضتان ثوريتان ترفضان رسم المشهد على هذه الشاكلة وهما:

١ ـ الانتفاضة الأخبارية: وقد قلبت هذه الانتفاضة ـ كما درسناها سابقاً ـ المشهد رأساً على عقب، فرفعت درجة اليقين في الدلالة النقلية من جهة فيما خفضت درجته في معطيات العقل باستثناء قليل منها، وبهذا انقلبت الأحكام من حيث تطبيقها وإن بقيت القاعدة من حيث نظريتها، أي تقدّم اليقين على الظن، فقد انحاز اليقين هذه المرة لصالح النص، فبدا أكثر استحكاماً مما أرادته المدرسة السائدة في الفكر الإمامي، فيما لم يحظ العقل غالباً سوى بظنون وأوهام.

---

(١) ـ لمزيد من الاطلاع راجع: السيد المجاهد، مفاتيح الأصول: ٦٨٠؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٤٤٨؛ وبحوث في علم الأصول ٧: ٢٥.

ب ـ الانتفاضة التفكيكية: التي نشير لاحقاً إلى التعريف بها عند الحديث عن الظن العقدي في الفصل السابع من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى، لقد ذهبت المدرسة التفكيكية الخراسانية المعاصرة (ق١٤ ـ ١٥هـ) إلى التشكيك في الفلسفة والعقليات، وأبدتها أقلّ شدّة مما هي عليه، شِبْهَ ما فعلته الأخبارية، ولهذا ثارت ثائرة التفكيكيين على نظرية التأويل، انطلاقاً من أن نظام الدلالة اللغوي لا يمكن أن يقوم على شواهد تمدّ من المفهوم البادي في النص، لكنها تقوم على تراكم مقدّمات نظرية تحليلية قد تحتاج البشرية إلى عمر طويل للوصول إليها، فلا يمكن أن يتكلم متكلّم بكلام يبدو من ظاهره في مئات المواضع أنه يقول بجسمانية المعاد، فيما يعتمد ـ لكي يكشف لمخاطبه عن مراده ـ على شواهد عقلية نظرية تحليلية، احتاج المسلمون لقرون حتى يكتشفوها مع الفلاسفة في أدلتهم على روحانية المعاد، إن هذا النظام اللغوي مشوّه جداً لا يمكن الاعتراف بأن النص الديني قام على أساسٍ منه(١).

لكن ـ وبعيداً عن هذه الجوّ ـ لم يقلق موضوع العقل المدرسة الأصولية كثيراً، والسبب في ذلك تركيزها على النصوص ذات الطابع التشريعي، والملفّ الشرعي ملفّ مغلق في العقل الشيعي، بمعنى أن مجال نفوذ العقل إليه محدود، فالكشف عن علل الأحكام صعب للغاية، وليس الحال كما في بعض مدارس الفقه السنّي، لهذا يندر أن يعارض العقل النص وفقاً لهذه البنية الأصولية.

ومن هذا المنطلق ينظر رجال المدرسة الكلاسيكية شيعياً إلى ما تسميه الدراسات الجديدة حكمَ العقل في قضايا الاجتماع والنفس و.. نظرة ريبة، لا تتعدى اعتباره ظناً وتخميناً، لأن حكم العقل اليقيني يجب أن يكون قائماً ـ عندهم ـ على براهين عقلية ذات طابع أرسطي، وهذا ما يصعب ـ إن لم يكن من المستحيل ـ غالباً إقامة نماذج له.

من هنا، يندر أن نجد في نظرية التعارض الشيعية ـ نظرياً وعملياً ـ نماذج من معارضة العقل للنص في الدائرة التشريعية، مما جعل هذا الموضوع مسكوتاً عنه بعض الشيء، ومغيباً ـ لبداهته من وجهة النظر المدرسية ـ عن موضوع اختلاف الأحاديث و.. ، وهذا ما نعتقد أنه بحاجة إلى إعادة نظر ومزيد الاهتمام، لا نخوض فيه فعلاً.

٢ ـ منهج التفسير التاريخي لظاهرة التعارض

لم نجد في دراسات أصول الفقه الإمامي المهتمّة بمعضلة تعارض الأخبار دراسة

---

(١) حول نظريات المدرسة التفكيكية في هذا المضمار راجع: مجلّة نصوص معاصرة، العدد: ٢، ٣، حيث خصّصت ملفاً لذلك.

تاريخية جادة لظاهرة التعارض وأسبابها وعواملها و.. باستثناء ما ذكره السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) في بعض دوراته البحثية، حيث ذكر عدّة أسباب لهذه الظاهرة.

لكن الصدر ـ فيما توجيه كلماته التي ورد بها هذا البحث ـ دخل الموضوع انطلاقاً من خطورة معضل التعارض(١)، ذلك أنه يشكك في أساس المذهب الشيعي، إذ كيف يكون أئمة أهل البيت ﷺ معصومين ويكون لكل واحدٍ منهم رأي إذا سئل، إن ذلك أكبر شاهد على أنهم لم يكونوا سوى مجتهدين، مما يبرر ظاهرة التعارض، ورغم أن الصدر ينأى بنفسه عن الحديث عن موضوع العصمة، موحياً أنه يريد تحليل أسباب التعارض(٢)، إلا أن هذا المدخل ـ لوحده ـ كفيل بأن يقنعنا أن الصدر قد سقط تحت وطأة القبليات الأيديولوجية لتفسير هذه الظاهرة، ولهذا جاءت أسبابها عنده منسجمةً جميعها مع الأسس الكلامية الشيعية.

ولا أعني بذلك أن على الصدر أن يناقض مبادئه العقدية، فهذا شأنه الخاص، إنما أعني أنه دخل دائرة بحث تاريخي ولكن ضمن سياق أيديولوجي دفاعي، وهذا ما يعطي بحثه سمةً خاصّة مهما كان تقييمنا له.

يضع الصدر في نظريته التاريخية ثمانية أسباب أدّت إلى ظاهرة التعارض، وهي أسباب معروفة، إلا أنه قام بجمعها وتوظيفها بدرجة جيدة وهي:

١ ـ الجانب الذاتي للتعارض، والذي يعني به الصدر توهم الباحث للتعارض لخلل ذاتي، فيما لا يكون هناك تعارض حقيقي موضوعياً(٣).

٢ ـ تغير أحكام الشريعة عن طريق النسخ، إذ ظاهرة النسخ تعطي دلالةً على تعارض نصين، لكن الصدر يحصر النسخ بعصر النبي ﷺ، ويرى هذا السبب مفسّراً لبعض نصوص تلك الفترة فقط(٤).

٣ ـ ضياع القرائن، بمعنى أن كثيراً من النصوص إنما تبدو لنا اليوم متعارضة لحصول ظاهرة تقطيع في الرواية، أو ضياع شواهد كانت متوفرة، أو حصول نقص في نقل الرواية بحيث لو كانت تلك الشواهد موجودةً لما تصوّرنا وجود تعارض، فهذا المسار التاريخي لنقل الأحاديث هو الذي سبّب ذلك(٥).

---

(١) نقلنا سابقاً اعتراف مثل الأعرجي بعدم سلامة حكم من التعارض، فراجع له: وسائل الشيعة في أحكام الشريعة: ٤.

(٢) الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٢٨.

(٣) المصدر نفسه: ٢٩.

(٤) المصدر نفسه: ٢٩ ـ ٣٠.

(٥) المصدر نفسه: ٣٠ ـ ٣٢.

٤ ـ ظاهرة تصرّف الرواة والنقل بالمعنى، وهي ظاهرة يحيل إليها الصدر أحد أسباب التعارض الذي نراه اليوم، لأن نقل الحديث بالمعنى أو عدم اكتراث الراوي بالنقل قد يخلق خللاً في النص يفضي إلى تصادمه مع رواية أخرى، سيما وأن الثقافة اللغوية لبعض الرواة قد لا تكون مساعدةً له على نقل تمام الفكرة التي سمعها في الرواية⁽¹⁾.

٥ ـ التدرّج في البيان، بمعنى أن أهل البيت ﷺ لم يكونوا ليعرضوا الحكم دفعةً واحدةً بتمام تفاصيله، بل يعرضوه بالتدريج، ففي كل مناسبة قسماً منه، بما يوحي بالتعارض، كما يشهد بذلك تتبع النصوص تاريخياً⁽²⁾.

٦ ـ ظاهرة التقية التي تدفع الأئمة ﷺ إلى التصريح بأحكام متضاربة وفق النظرية الشيعية⁽³⁾.

٧ ـ ملاحظة ظروف الراوي، بمعنى أن طبيعة السؤال تفترض ظروفاً، فالإمام يجيب تبعاً لهذه الظروف، وربما سئل عن الموضوع نفسه في ظروف مختلفة فأجاب بجواب مختلف، فيبدو لنا الأمر تعارضاً⁽⁴⁾.

٨ ـ الدسّ والتزوير، فربّ رواية مدسوسة هي التي خلقت لنا التعارض المتوهم ولولاها لكانت النصوص ملتئمة⁽⁵⁾.

وفي هذه الأسباب الثمانية يأتي الصدر بشواهد أو بتحليل عقلاني للأمور.

على أية حال، درس التعارض تاريخياً يحتاج بالتأكيد إلى محاولة أهم بكثير من محاولة الصدر، وبعيداً أيضاً عن السياق المذهبي.

٣ ـ نظام التوفيق ومشاكله

من معالم نظرية التوفيق مقولة التخصيص أو التقييد، وقد فصّل العلماء بين المخصص المتصل بالنص كأن يقول المتكلّم: «إعتق رقبةً مؤمنة»، فيكون الإيمان تخصيصاً للرقبة أو تقييداً، والمخصص المنفصل كأن يقول: «إعتق رقبة» ثم بعد ساعتين يقول: «لا تعتق الرقبة الكافرة».

وقد أخذوا بالتخصيص في الحالتين معاً، وهذا ما أوجب بروز ظاهرة ملفتة للنظر، فعقلاء الناس وعامة عُرْفهم إذا أرادوا أن يخصصوا فإنهم يخصصون بالمخصص المتصل،

١ـ المصدر نفسه: ٣٢ ـ ٣٣.

٢ـ المصدر نفسه: ٣٣ ـ ٣٤.

٣ـ المصدر نفسه: ٣٤ ـ ٣٨.

٤ـ المصدر نفسه: ٣٨ ـ ٣٩.

٥ـ المصدر نفسه: ٣٩ ـ ٤١.

أما المنفصل فهم غير معتادين عليه، سيما إذا كان الفاصل الزمني بين العام والخاص كبيراً، وعدم العادة هذه يقرّ بها حتى السيد باقر الصدر المناصر لنظرية التخصيص بمعناها الوسيع هذا.

ومعنى هذا الكلام أن روايةً إذا جاءت عن الإمام علي عليه السلام وكانت عامة، يمكن أن يكون مخصِّصها (لا ناسخها)(١) روايةً أخرى في عصر الإمام العسكري أواسط القرن الثالث الهجري، فهل يسمّى هذا تخصيصاً أم أنه عدول عن القانون الأول عند الناس؟

لم يميّز أصول الفقه الشيعي المتأخر ـ في المعروف ـ بين الأمرين وبرهن على الشمول باليقين بأن أهل البيت عليهم السلام استخدموا هذه الطريقة ولو لم تكن متعارفة بين الناس، والشواهد كثيرة، وأظن أن هذه الشواهد هي نفس النصوص المتعارضة، لأن كثرتها توجب ـ عندهم ـ اليقين بصدور ولو بعضها، مما يؤكد الظاهرة، بشكل أو بآخر.

إلا أنه في الفترة المتأخرة ظهر صوت يناقش في هذا الموضوع، وهو كلام للعلامة محمد حسين فضل الله، وإن لم نجده منسجماً معه في تطبيقاته الفقهية كلها، إنه يرى أنه لا يمكن لمتكلّم أن يصدر عاماً عندما يسأل عن موضوع ويجيب عنه للسائل، ثم يصدر بعد مائتي عام خاصاً في إطار جوابه لسائل آخر من منطقة أخرى، إن هذا ليس نظاماً دلالياً عرفياً، ولا يمكن للعرف أن يفهمه!(٢).

ولا يقدّم لنا فضل الله حلاً لهذا المعضل، إذ باعتقادنا أنه لو أخذ بنظرية فضل الله أو تساؤله لتغيرت الكثير من الفتاوى، بل أعتقد أنه كان ينبغي للفقه أن ينقلب انقلاباً كبيراً، لهذا بدا الموضوع عند فضل الله تساؤلاً نقدياً أكثر منه نظرية متكاملة.

على أية حال، فنظام الجمع العرفي يواجه هذه الظاهرة، مهما فسّرناها.

أضف إلى ذلك ملاحظة نقدية خاصة، تتلخص في أن نظام الجمع العرفي في الفكر الأصولي الشيعي لم يراع في التطبيق أحياناً مقولةً نعتقد أن العقلاء يؤكدون عليها، وهي أن تتحمّل أطراف التعارض النتيجة النهائية، فإذا جاءت رواية تقول: تجب الصلاة، ثم جاءت رواية أخرى تقول: وجوب الصلاة مشروط بالبلوغ، فإن الجمع بينهما بتقييد وجوب الصلاة المطلق في الأولى بحالة البلوغ يبدو مألوفاً، لأن الإنسان لا يذكر عند كلّ كلمة تمام قيود الحكم، بل قد يحيل بعضها على قيود سبق ذكرها مثلاً، أما لو جاء حديث يقول: للأب أن يستبدّ بزواج ابنته، ثم جاء حديث ثانٍ يقول: للبنت الاستبداد بزواجها، ثم جاء

١ـ ثمة بحوث هنا تعرّضوا لها في أن المخصص الذي يأتي بعد أو قبل حضور وقت العمل بالعام هل يكون تخصيصاً أم نسخاً؟ وغيرها فلا ندخل في بحثها.

٢ـ محمد حسين فضل الله، المنهج الاستدلالي: ٢٨.

ثالث يقول: الأمر في زواجها إليهما معاً، ثم جاء رابع يقول: للبكر التوافق وللثيب الاستبداد، ثم جاء خامس يقول: أمر البكر بيد والدها وأمر الثيب بيدها، فإن الجمع بينها بجعل البكر بالتوافق مع الأب والثيب بالاستبداد لا تتحمله بعض هذه النصوص، إذ سيبدو قائلها مغرّراً بالسائل أو غير منطقي في إجابته تلك، أو يبدو جمعنا قائماً على محض افتراضات تريد التوفيق لا معطيات حقيقية، ولهذا فعامّة الناس ـ وحتى المؤرخين ـ حينما يواجهون نصوصاً كهذه يسقطونها.

ولذلك وجدنا في الآليات التطبيقية أنها خرجت بالكثير من الفتاوى التي لا يمكن لأحد أن يفهمها أو يحتملها لبعض النصوص ذات الدخل في تكوين الفتوى، وهذه ملاحظة نقدية أساسية أترك بحثها لمكان آخر، ولعلّ هذا هو مرجع تحفظ بعض العلماء على تأويل الآيات والروايات، مما دفعه لاشتراط إمكان خضوع الرواية للتأويل[1].

٤ ـ معارضة الحديث للقرآن والمفهوم الجديد

تخضع في الفكر الإمامي مسألة المعارضة الحديثية للقرآن الكريم لقانون النسب الأربع المنطقي، إذ يرى العلماء أن النسبة بين الحديث والقرآن لا تخرج عن حالات أربع هي:

١ ـ **نسبة التساوي:** فالنص القرآني يقول: تجب عمرة التمتع، والنص الحديثي يقول: عمرة التمتع واجبة، لا يزيدان عن ذلك ولا ينقصان بما يغير النتيجة، ومن الواضح هنا أنه لا يوجد اختلاف فيؤخذ بهما معاً دون أيّ محذور.

٢ ـ **نسبة العموم والخصوص المطلق:** بأن يكون النص الكتابي أو الحديثي أوسع دائرةً من النص الآخر، وهنا يقدّم النص الأضيق دائرة على ذاك الأوسع، بلا فرق بين كون الأوسع قرآناً أو حديثاً، وذلك لقانون الجمع العرفي عبر نظريات التخصيص والتقييد و...

٣ ـ **نسبة العموم والخصوص من وجه:** بمعنى أن يكون هناك نقطة يتحدّثان معاً عنها، فيما يختصّ الحديث بنقطة أخرى لا يتحدّث عنها القرآن، ويختص القرآن بالحديث عن نقطة لا يتطرّق إليها هذا الحديث.

وهنا نقطة الاشتراك إن كانا متوافقين فيها فالأمر واضح، إذ لا معارضة. أما إذا كانا مختلفين فالمعروف بين الإمامية هو سقوط حجية النص القرآني والحديثي في هذه

---

[1] هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ٢٩٢ ـ ٢٩٣، ٣٠٦؛ والموضوعات في الآثار والأخبار: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

النقطة بالخصوص، وبقاء الحجية لهما في نقاط الامتياز، أي أن هناك نوعاً ممّا يسمّى بالتبعيض في الحجية، فحديث واحد نصفه حجة ونصفه غير حجة، ولهذا الموضوع دراسات مطوّلة لا تعنينا.

٤ ـ نسبة التباين التام: بأن تقول الآية مثلاً: تجب صلاة الظهر، ويقول الحديث: لا تجب صلاة الظهر، ويتعذر الجمع العرفي بينهما، فهنا تقع المعارضة، ويقول العلماء: إن المفروض طرح الرواية جانباً لمعارضتها للكتاب.

هذا المنهج القائم على مقولة النسب الأربع المنطقية يقلّل كثيراً من مخالفة الحديث الموجود بين أيدينا للكتاب الكريم، إذ قلّما تجد نصاً يباين مباينةً تامةً القرآن، بحيث تغدو المباينة صريحة وجريئة وواضحة لا مجال للتأويل العرفي فيها، خصوصاً في دائرة العمليات كالفقه والأخلاق حيث يمنع الفكر الشيعي عن مقولات اكتشاف الملاك و... فتبقى الأمور مفتوحة.

إلا أن السيد باقر الصدر وشاركه في الفكرة أمثال السيد محمد حسين فضل الله والسيد علي السيستاني و..[1]، ذهب إلى أن مخالفة الكتاب لا تعني ذلك، بل تعني مخالفة الروح العامة للقرآن الكريم، وما لا يكون له شبيه أو نظير في الكتاب.

ولأهمية هذه النظرية ننقل نصّ الصدر حين يقول: «لا يبعد أن يكون المراد من طرح ما خالف الكتاب الكريم، أو ما ليس عليه شاهد منه، طرح ما يخالف الروح العامة للقرآن الكريم، وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودةً فيه، ويكون المعنى حينئذٍ أن الدليل الظني إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العام لم يكن حجة، وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونية الحدّية مع آياته، فمثلاً لو وردت رواية في ذمّ طائفة من الناس وبيان خستهم في الخلق أو أنهم قسم من الجن، قلنا: إن هذا مخالف مع الكتاب الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً ومساواتهم في الإنسانية ومسؤولياتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم، وأما مجيء رواية تدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فهي ليست مخالفة مع القرآن الكريم، وما فيه من الحث على التوجه إلى الله، والتقرب منه عند كل مناسبة، وفي كل زمان ومكان، وهذا يعني أن الدلالة الظنية المتضمنة للأحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لأصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون ـ بشكل عام ـ موافقة مع الكتاب وروح تشريعاته العامة، خصوصاً إذا ثبتت حجيتها

---

[1] ـ الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ ـ ٣٣٥؛ ومباحث الأصول ٥: ٦٥٢ ـ ٦٥٣؛ والسيستاني، الرافد في علم الأصول ١: ١١ ـ ١٢؛ وانظر: هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ٣١٤؛ ولاحظ ـ لمزيد من الاطلاع ـ كلام حسين إمامي كاشاني في أصول الإمامية: ٤٦ ـ ٤٧.

بالكتاب نفسه»(١).

ولا يجدر الاستهانة بنظريةٍ كهذه، إذ إنها ستفسح المجال للإطاحة بعدد أكبر من نصوص السنّة انطلاقاً من معارضتها للقرآن، فما يتحدّث عنه الصدر من الرواية التي تذم طائفةً من الناس ليس مثالاً افتراضياً بل هو مثال واقعي، إذ هناك رواية في الأكراد وأنهم قوم من الجن كشف عنهم الغطاء(٢)، ولذا أفتى بعض الفقهاء بكراهة التزويج منهم بل والتعامل معهم اقتصادياً(٣). ومن الواضح أن هذه الرواية لو أردنا أن نتعامل معها طبق منهج التعارض السائد لقلنا: إنها تخصّص أو تقيد ما دلّ على إكرام كل بني البشر على أبعد تقدير.

ونحن نعتقد بأن بعض الآراء غير المألوفة التي طرحها على سبيل المثال كل من الشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله والشيخ يوسف صانعي تعود إلى هذه النقطة بالذات لمن راجع مناهج بحثهم الفقهي وتطبيقاته، فالموضوع ليس موضوع جسم آية أو جسم رواية نتعامل حرفياً معهما، بل موضوع مضموني يعود لروح التشريع، فأنت تضع الرواية هنا أمام جُماع معطيات النص القرآني ولا تبحث عن آية خاصة لتعطيلك دلالة، فتقيس نسبتها إلى الرواية، وهذه النزعة المقاصدية والروحية في التشريع من شأنها أن تخلق ثورة في نهج التعامل مع السنّة، وإذا لم تكن فعلت ذلك مع الصدر، أو فعلته بشكل بسيط مع غيره، فإن ذلك ربما يعود لعدم الجرأة على تفعيل هذه المقولة، أو يعود لعدم وجود ضوابط محددة لها بعد.

١ـ الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

٢ـ الكليني، الكافي ٥: ٣٥٢؛ ووسائل الشيعة ٢٠: ٨٣ ـ ٨٤.

٣ـ انظر على سبيل المثال: الحلي، الجامع للشرائع: ٢٤٥؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٢: ١٨٦.

الملفّ الثالث

تأثير نظرية السنّة في العصر الحديث على تطوّر الدرس الرجالي والدرائي

شهد علم الرجال تطوّراً نقدياً ملحوظاً في القرون الأخيرة، لكنه بقي مغيّباً إلى حدّ كبير ـ بعد عصر التشدّد أيام الأردبيلي (٩٩٣هـ) وأنصار مدرسته ـ عن ساحات الممارسة الميدانية، وإذا أخذنا على سبيل المثال الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) وراجعنا مصنفاته الفقهية مثل المكاسب، والطهارة، والقضاء و.. لتأكّد لدينا أن السند لم يكن له حضور فاعل في العقل الاجتهادي، هذا فضلاً عن المصنفات الأخلاقية والفلسفية والكلامية و... وهذا بعينه ما نجده أيضاً عند رجالات كبار في الطائفة الإمامية مثل الخراساني، والإصفهاني، والنائيني، والخميني، والخوانساري، والشيرازي الكبير، والحائري و...

لسنا ندّعي غياباً كاملاً للموضوع السندي، فهناك مساهمات عديدة داخل مصنفات هذه الحقبة على هذا الصعيد، كما كان الحال فيما سبق هذه الفترة، لكن المقصود أن الفترة الفاصلة ما بين وفاة الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وأواسط القرن الرابع عشر الهجري تقريباً، شهدت ضموراً واضحاً في الاتكاء على المعايير السندية، فلا نجد ـ على نطاق واسع ـ اجتهادات تعتمد بالدرجة الأولى على السند ومعايير علم الرجال، كان ذكر هذه الموضوعات ـ حسبما تتبعنا قدر جهدنا ـ عابراً، فأنت لا تجد في كتاب كجواهر الكلام الذي تتجاوز صفحاته الأحد عشر ألف صفحة إلا أعداداً بسيطة ـ نسبياً ـ من الوقفات السندية، ولو حصل فغالباً ما لا تكون هذه الوقفات أساساً للخروج بنتيجة نهائية، وربما تكون هذه الوقفات أكثر بعض الشيء مع السيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ) صاحب كتاب «رياض المسائل»، لكن على أيّ حال هذا واقع ملحوظ.

ليس هذا فحسب، بل حتى التأليفات الرجالية الشيعية هذه الفترة اتسمت بحضور ضعيف في الوسط العلمي، فرغم وجود رجاليين كبار كالكلباسي والملا علي كني والبروجردي صاحب طرائف المقال وغيرهم إلا أن الاتجاه العام في الأوساط العلمية الشيعية لم يكن يهتمّ كثيراً بعلم الرجال، فكان طلاب الحوزة العلمية يبلغون مرحلة الخارج ـ كما يقول أستاذنا الشيخ محمد باقر الإيرواني(١) ـ دون أن تكون لهم معلومات

١ـ الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٥، ٨ ـ ٩؛ حيث يحكي تجربته في حوزة النجف الأشرف.

رجالية، فلم تعرف الحوزة درساً رجالياً جاداً، وهذا كلّه يؤكد ما نحن بصدده من غياب الحسّ السندي والملفّ الرجالي عن العقل الشيعي، وهو ما تلعب نظريات مثل الوثوق والجبر والوهن والشهرة بأنواعها و... دوراً فيه.

إلا أن بدايات النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، أي قبل ثلاثة أرباع القرن تقريباً، شهدت تطوّراً ملحوظاً على بعض الصعد، والذي نراه سبباً أساسياً لذلك أو أحد الأسباب على الأقل أن الذين أعادوا فتح الملف الرجالي والسندي كانوا هذه المرّة من المرجعيات الدينية ذات النفوذ في الحوزة العلمية الشيعية، فالكلباسي والكني والبروجردي بل وحتى التستري والمامقاني و... كانوا علماء كبار، غير أنهم لم يكونوا مراجع تقليد على صعيد رفيع، بحيث كان لهم نفوذهم الواسع داخل المؤسسة الدينية، أما السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) والسيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ) فكانا من أكبر المرجعيات الشيعية في النصف الثاني من القرن العشرين، وقد امتاز الأوّل منهما بكثرة تلامذته في الفقه والأصول، حتى ليقال اليوم: إنك لا تكاد تعثر على فقيه إلا وهو تلميذ للخوئي بالمباشرة أو بواسطة.

هذا المدّ المرجعي وهذا الحضور اللافت داخل المؤسسة الدينية مكّن رجال السند وعلماء الرجال الجدد من بث أفكارهم داخل الأجيال اللاحقة، وهذا ما أدّى ـ فعلاً ـ إلى ظهور اهتمام أوسع بعلم الرجال وبالموضوع السندي مؤخراً، سيما بعد الثمانينات من القرن العشرين، وهو ما أدى أيضاً إلى نفوذ الموضوع الرجالي إلى النظام التعليمي داخل بعض الحوزات الشيعية، وإنك لتجد المهتمين بموضوع السند والرجال اليوم يرون في البروجردي والخوئي مرجعيّتهم، إذ يحضر اسم هذين الرجلين كثيراً في مصنفاتهم.

وفي الفترة الأخيرة صارت هناك دروس عليا لبعض الأساتذة في علم الرجال والحديث حتى في الوسط العربي، مثل السيد موسى الزنجاني، والشيخ مسلم الداوري، والشيخ محمد السند، والسيد محمد رضا الجلالي و...

من هنا، نعتقد أن شخصيتي الخوئي والبروجردي شكلتا مفصلاً لتطوّر الموضوع السندي، لهذا كان لا بدّ من الإطلالة السريعة على مشروعهما في ميدان الرجال والحديث، كونه معْلم نظرية السنّة الحديثة في علمي الرجال والدراية.

أبو القاسم الخوئي والانجرار القهري ناحية السند

اتجه الإمام أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١٣هـ) ناحية علم الرجال والاهتمام السندي اتجاهاً نراه قهرياً، بمعنى أن نظرياته في أصول الفقه لعبت دوراً في اهتمامه هذا، ويرجع ذلك إلى:

أولاً: تبنى الخوئي ـ كما ذكرنا سابقاً ـ حجية خبر الثقة لا الموثوق، وبهذا جعل الميار في رجال السند من حيث وثاقتهم.

ثانياً: تبنى الخوئي أيضاً ـ وكما أشرنا سابقاً ـ نظرية عدم وهن الخبر الصحيح بإعراض المشهور عنه، وكذلك تبنى عدم جبره بعملهم به، مما أنقص فرص تصحيح الروايات أو تضعيفها على أساس معايير مخارجة للسند ورجاله.

ثالثاً: تشدّد الخوئي تشدّداً ملحوظاً في عدة نظريات يمكنها أن تحلّ محل الروايات، فقد رفض الإجماع المنقول رفضاً حاسماً، كما ذهب ـ كما تشهد بذلك مصنفاته الفقهية سيما مثل مصباح الفقاهة ـ إلى مدركية أو احتمال مدركية أكثر وربما تمام الإجماعات المحصّلة، بمعنى أن المجمعين استندوا إلى مدرك متوفر بين أيدينا، مما يجعل إجماعهم غير حجة. وهكذا رفض الخوئي نظرية الشهرة الفتوائية التي ترى في اشتهار فتوى بين الفقهاء مدركاً لصوابها.

وهذه النظريات الخمس وهي: ١ ـ نظرية الوهن. ٢ ـ نظرية الجبر. ٣ ـ نظرية الإجماع المنقول. ٤ ـ نظرية الإجماع المحصّل. ٥ ـ نظرية الشهرة الفتوائية.. تمثل عند العلماء المساعد الرئيس لتخطي معضلات الأسانيد، أو الجمود عندها بلوغاً لآليات أخرى في توثيق النصوص والتعامل معها أو في الوصول إلى نتائج فقهية اجتهادية مباشرة كالشهرة الفتوائية.

رابعاً: داخل النظريات الرجالية العامة لوحظ تشدّد الخوئي أيضاً، ولكن بشكل نسبي، فقد رفض نظرية أصحاب الإجماع التي تعني تجاهل البحث في السند الواقع بين واحدٍ منهم مثل زرارة وبين الإمام ، وبهذا ألزم نفسه بالبحث السندي في هذه الدائرة، وكذلك رفض الخوئي نظرية مراسيل الثلاثة، وهم: ابن أبي عمير، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، وصفوان، وهي تعني تصحيح كل مراسيل هؤلاء الثلاثة دون حاجة للبحث السندي الواقع بينهم وبين الإمام ، كما رفض الخوئي النظرية التي ترى في توثيقات أو تضعيفات العلماء المتأخرين مثل ابن داوود والعلامة الحلي اعتباراً، وبهذا زاد من التضييق على نفسه، كما رفض نظرية توثيق تمام أصحاب الصادق اعتماداً على نصٍّ للشيخ المفيد (٤١٣هـ) وغيره أشرنا له سابقاً، ونظرية توثيق كل من كان وكيلاً للإمام ، ومن النظريات الهامة التي رفضها نظرية وثاقة شيخوخة الإجازة، إذ يخلق رفضها ضيقاً في أمرِ الروايات أيضاً، إلى جانب نظريات أخرى مثل تأليف كتاب أو أصل، وكثرة الرواية، وذكر الطريق إلى شخص في كتب المشيخة.

ومن النظريات المؤثرة رجالياً بشكل عام رفضه كتاب ابن الغضائري[١]، وبهذا يكون الخوئي قد ضيق في أكثر هذه النظريات الخناق على نفسه، وجعل أكثر الروايات ضعيفة، مما زاد في التشدّد في أمر السند.

من هنا لاحظنا في اجتهاد الخوئي هذا ما يلي:

١ ـ اهتماماً بالغاً في علم الرجال تمثلت قمته بتأليف الموسوعة الرجالية القيمة «معجم رجال الحديث» التي جمع فيها أسماء كل الرواة الذكور والإناث ممن ورد اسمهم في الكتب الأربعة أو في مصادر الرجال، بحيث يعلم المراجع لهذا الكتاب أن أي اسم غير موجود فيه لا وجود له بتاتاً في المصادر الرجالية، مما يجعله في نطاق «المهمل»، وقد استوعب الخوئي في هذا الكتاب ١٥٦٧٦ اسماً، بعضها متكرر، فربما يسمّى شخص بأكثر من اسم، وربما يعبر عنه أحياناً بكنيته، وأخرى باسمه، وثالثة باسمه مع اسم أبيه و... مما يجعل الخوئي يذكره في تمام هذه المواضع مع الإشارة إلى اتحاده وما شابه ذلك.

وقد نظم الكتاب على النظام الألفبائي، واشتمل تمام نصوص الرجاليين في كل راوٍ، مركّزاً على الكشي والنجاشي والطوسي، كما استعرض الكتاب موضوع اختلاف النسخ الموجودة في الكتب الحديثية، وصحّح بعضها في أسماء الرواة، كما اهتم بسرد كل من روى عنه هذا الراوي أو من روى عن هذا الراوي، ليساعد ذلك في تحديد الطبقات وتمييز المشتركات.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وقد بلغ حجم الكتاب ثلاثةً وعشرين مجلّداً، جاء في مجلداته الأخيرة قسم الألقاب والكنى والنساء، كما أفرد له فهرس مفصّل وواضح لتنظيم الرجوع إليه، وكتبت بعض الكتب مؤخراً تختصر الكتاب وتقدّم عصارة رأي الخوئي في رجاله، مثل كتاب «المعين» وغيره.

ولسنا معنيين برصد الكتاب والملاحظات التي قيلت عليه، وهو أمر طبيعي، إلا أن الجزء الأول منه اشتمل على مقدمة قواعدية نظّر فيها الخوئي لأهم رؤاه العامة في علم الرجال، لكن هذه المقدّمة بالغت في الاختصار والابتسار، فلم تظهر شخصية الخوئي الموسوعية كما ظهرت في دراساته الفقهية مثلاً، ولعلّه كان متعمداً ذلك.

وقد تناهى إلى سمعنا من بعض أساتذتنا أن عدداً من الطلاب ساعدوا الخوئي في هذا الكتاب[٢]، لكننا لم نر في مقدّمته أيّ إشارةٍ الى ذلك، ولا حتى شكر وتقدير للذين

---

[١] ـ راجع نظريات الخوئي الرجالية في معجم رجال الحديث ١: ٢٠ ـ ٢١، ٤٢ ـ ٤٦، ٥٧ ـ ٨٣، ١٠٢ ـ ١٠٣.

[٢] ـ تشير إلى ذلك أيضاً، جملة للشيخ محمد واعظ زاده الخراساني، في كتابه: زندكي آيت الله العظمى بروجردي: ٢٩٠.

ساعدوه.

٢ ـ تطبيقاً واسعاً للموضوع السندي، فالرجوع إلى نتاجات الخوئي الفقهية والأصولية والتفسيرية لا يدع مجالاً للشك في أنه واحد من القلائل الذين بالغوا في تطبيق النظريات الرجالية على الأسانيد، ولسنا قادرين على أن نعطي القارئ مسرداً بتطبيقات الخوئي الواسعة، لكننا ننصحه بمراجعة سريعة لمصنفات الخوئي الفقهية، حتى أن الخوئي في كلّ بحث يعالج فيه روايات يتعرّض من ناحية للجانب السندي ثم للجانب الدلالي، وقد أسقط عن الاعتبار الكثير من الروايات، كما يشهد بذلك على الأخص كتاب «مصباح الفقاهة».

٢ ـ في إطار الاهتمامات السندية اتخذ الخوئي مواقف داخل التطبيقات الرجالية في علم الرجال نفسه تنتج تلقائياً تشدّداً في الأسانيد، فقد ضعّف الخوئي ـ ونتيجة لنظرياته الرجالية التي أشرنا إليها سابقاً ـ عدداً من الرواة الذين تبلغ رواياتهم الآلاف، مثل محمد بن سنان، وسهل بن زياد، ولهما لوحدهما آلاف الروايات في الكتب الحديثية الشيعية.

وهذا التشدّد يبدو ثقيلاً عندما لا يستعين الخوئي بالنظريات المساعدة، مثل نظريات الجبر والشهرة الفتوائية والإجماع بقسميه و... ولعل هذه المواقف المتشدّدة نسبياً للخوئي، ساعدت وتساعد تيار النقد الحديثي في الوسط الشيعي، كما تشهد بذلك تجربة محمد آصف محسني القندهاري المعاصر، تلميذ الخوئي في الرجال والفقه والأصول، وسوف نتحدث عن هذه التجربة لاحقاً، ولهذا ثمة في بعض الأوساط الشيعية اليوم في مدينة قم الإيرانية بالخصوص بعض النقد للخوئي على مبانيه، وسعياً حثيثاً لإعادة الاعتبار للمصادر الحديثية والروايات الشيعية، داخل نسق مباحث كليات علم الرجال، أخص بالذكر تجربتي الشيخين: محمد السند ومسلم الداوري.

البروجردي والقراءة الجديدة للحديث الشيعي على الأرضية الرجالية

السيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ) أحد علماء الشيعة ومراجع الإمامية البارزين في القرن العشرين، ساهم بقوّة في مشروع التقريب بين المذاهب أواسط القرن، وكانت له مع إمام الأزهر الشيخ محمود شلتوت (١٩٦٣هـ) مراسلات ودية طيبة(١)، حمل البروجردي أفقاً منفتحاً في العلاقات الإسلامية، وفي الإطلاع على الفكر الإسلامي

١ـ يذهب بعضهم إلى أن البروجردي ترك أثراً كبيراً على الخميني في طرحه ـ بعد الثورة الإسلامية ـ مسألة الوحدة الإسلامية، فراجع: واعظ زاده الخراساني، زندكي آيت الله العظمى البروجردي: ١٥.

السني⁽¹⁾، كما دعا ـ بجرأة ـ لمشاريع تجديدية داخل المؤسسة الدينية الشيعية، حيث دعا إلى بعض الإصلاحات في مناهج الدراسة الحوزوية، مثل وضع الامتحانات والتركيز على المتفوّقين، كما دعا للتصنيف بلغةٍ يفهمها الجميع وتكون في الوقت عينه متينةً علمية، وقد اهتمّ بالوضع الإسلامي في الغرب فأسّس مركز هامبورغ المعروف في ألمانيا، الذي أداره فيما بعد الشهيد محمد حسين بهشتي ثم الشيخ محمد مجتهد شبستري، وقد بلغ منصب المرجعية الشيعية العليا، سيما في إيران، وتعرّض ـ مع المقرّبين منه ـ لمضايقات نظام الشاه آنذاك، رغم أنه لم يكن يذهب مذهب السيد الخميني في إقامة نظام إسلامي، وقد تخرّج على يديه رجال عرفهم التاريخ الإيراني المعاصر مثل الإمام الخميني، وله تقريرات لدرس البروجردي باسم «لمحات الأصول»، والشهيد مرتضى مطهري، والشيخ حسين علي منتظري الذي كتب أيضاً تقريرات درسه في أصول الفقه، وغيرهم، كما ترك مصنفات عدة بلغت حوالي الاثنين وستين مصنفاً أكثرها في الأسانيد وترتيبها، وفي طبقات الرجال، وفي الحديث، وبعض التعليقات على الكتب الرجالية، كما حقق بعض المصنفات الحديثية والفقهية وعلّق عليها مثل حاشيته على وسائل الشيعة، وتحقيقاته للنهاية والمبسوط والخلاف للشيخ الطوسي، كما كانت له حاشية في علم أصول الفقه (بقلم تلميذه) على كتاب كفاية الأصول للخراساني، وبعض الرسائل الفقهية أيضاً، عرف من دراساته الفقهية مباحثه في صلاة الجمعة والمسافر والخمس والأنفال والوصية وميراث الأزواج ومنجزات المريض، كما ساهم في طبع كتب مخطوطة مثل جامع الرواة للأردبيلي، ومهذب الفقه لابن البراج و...⁽²⁾.

ولكي نرصد الحركة التي قام بها البروجردي ـ وهي الشخصية التي يراها بعضهم مجهولةً في الأوساط العلمية لم تُعرف حقّ المعرفة⁽³⁾ ـ نحاول التركيز على نقاط:

أولاً: رفض البروجردي النزعات التجريدية في العلوم الإسلامية، فكانت له مقولة

١ـ من أبرز مقولات البروجردي في الحوار الإسلامي ـ الإسلامي ضرورة التركيز على المرجعية العلمية والفكرية لأهل البيت ﷺ، أي على حديث الثقلين، واستبعاد الحديث عن موضوع الخلافة تاريخياً وسياسياً، أي استبعاد حديث الغدير من وجهة نظره.

٢ـ حول حياة البروجردي ومصنفاته ومواقفه وآرائه، راجع: المؤرّخ علي دواني، زندكي آيت الله بروجردي: ٧٢ ـ ١٥١، ١٦١ ـ ٢١٣، ٢٤٢ ـ ٢٧١، ٢٨٦ ـ ٣٠٤، و...، والشيخ محمد واعظ زاده الخراساني، مقدّمة الموسوعة الرجالية ١: ٥ ـ ٦٤؛ وزندكي آيت الله العظمى بروجردي: ١٧ ـ ٨٠، ٣٣٠ ـ ٣٤٢؛ والسيد محمد رضا الحسيني الجلالي، المنهج الرجالي: ١٥ ـ ٥٤؛ وعلي كريمي جهرمي، نكرشي بر زندكي آية الله العظمى بروجردي، في كتاب شكوه فقاهت: ١٣ ـ ٥٨؛ ومجموعة من الحوارات المتفرقة مع تلامذة البروجردي في كتاب «چشم وچراغ مرجعيت».

٣ـ الخراساني، زندكي آيت الله العظمى بروجردي: ١٤.

مشهورة رأى فيها أن علم أصول الفقه قد تورّم ولم يسمن، ولهذا اتبع في الخطوط المريضة في هذا العلم خطى أستاذه الآخوند الخراساني، كما تابعه في منهج اختصار الأصول، وحذف الزوائد والتركيز على ما يهمّ الفقه والدراسات الميدانية(١).

ثانياً: حمل البروجردي همّ الدرس التاريخي للفكر الديني، ولهذا كان يركّز كثيراً على دراسة تاريخ الفقه ومسائله، وكان همّه في ذلك اكتشاف رأي الفقهاء القدماء، لأنه كان يرى أن الشهرة التي تفيد في الفقه هي شهرة القدماء سيما المعاصرين لزمن الحضور(٢). ولعلّه من هنا كان مهتماً بجمع فتاوى عالمين شيعيين كبيرين من القدماء فُقِدَت كتبهم، ألا وهما: الحسن بن أبي عقيل العماني، ومحمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي، المعاصرين للكليني والصدوق في القرن الرابع الهجري(٣).

ثالثاً: ذهب البروجردي إلى الاعتقاد بأن الفقه الشيعي يقع على هامش الفقه السني، بمعنى أن أهل البيت ﷺ كانوا يُسألون عن الموضوعات التي يثيرها الفقه السني، كما كانوا يسعون لإصلاح الخلل الموجود آنذاك، وهذا ما يفرض ـ وفق رأي البروجردي ـ الإطلاع على الفقه السني مقدّمةً لفهم الروايات والأحاديث(٤). وهذه خطوة ملحوظة في بعض أنواع الفهم التاريخي عند البروجردي، وسوف نتحدّث حول هذا الموضوع في الفصل السابع إن شاء الله تعالى.

رابعاً: اعتمد البروجردي في دراساته في فقه الأحاديث طريقة دمج الروايات، فقد كان يعتقد بأن بعض الروايات يمكن أن يكون روايةً واحدة، إلا أن تعدّد الرواة ساهم في إبلاغنا إيّاها على صورة روايات عدة، وقد لعبت نظرية البروجردي في علم الطبقات وترتيب الأسانيد دوراً في ذلك، فقد اعتمد أحياناً على وحدة الراوي رغم تعدّد اسمه للتأكد من أن الرواية واحدة(٥).

وقد اعتقد البروجردي بأن هذه الظاهرة كثيرة في كتب الحديث، توحي لك بتعدّد الروايات فيما هي واحدة، إما لوحدة المضمون، أو استظهار وحدة الواقعة أو اتحاد السند

١ـ محمد واعظ زاده الخراساني، مقدمة الموسوعة الرجالية ١: ٣٣ ـ ٣٤؛ وزندكي آيت الله العظمى بروجردي: ٨٠ ـ ٨٢.

٢ـ راجع: البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ٩٢ ـ ٩٧.

٣ـ انظر: واعظ زاده، مقدمة الموسوعة الرجالية ١: ٣٤؛ وزندكي آيت الله العظمى بروجردي: ٨٢ ـ ٨٣؛ وعلي دواني، زندكي آيت الله بروجردي: ١٥٥.

٤ـ واعظ زاده، مقدّمة الموسوعة الرجالية ١: ٣٥ ـ ٣٦؛ وزندكي آيت الله العظمى بروجردي: ٨٤ ـ ٨٦.

٥ـ نهاية التقرير ١: ٨١، ١٩٦، ٢٠٣، ٢٤٣؛ والبدر الزاهر: ٢٨٣، ٢٨٦؛ وزبدة المقال: ٦٤ ـ ٦٥، ١٢٧؛ وتقريرات ثلاثة: ٤٩ ـ ٥٠.

والمتن أو غير ذلك[١]، يقول: «يمكن أن يقال: إن مرسلة المفيد ليست روايةً على حدة، بل هي مأخوذة من المسانيد المذكورة، والأربعة المنتهية إلى معاوية بن عمار ـ أيضاً ـ يقرب في الذهن كونها روايةً واحدة، وإنما اختلفت في مقام النقل باختلاف الرواة عنه، وأما رواية إسحاق بن عمار، فربما ينسبق إلى الذهن أيضاً كونها إحدى روايات معاوية؛ لتشابه المضمون، وإنما نسبت إلى إسحق اشتباهاً، لتشابه أبويهما اسماً، فيرجع الروايات الثمانية إلى ثلاث روايات...»[٢].

من هنا، ذهب إلى ضرورة الأخذ بالمتيقن من هذه النصوص المتعدّدة ظاهراً، دون اللجوء إلى قواعد التعارض[٣]، ولهذا نجده يدفع التواتر أحياناً لأنه ناشيء من توهم تعدّد الرواية[٤].

خامساً: اعتقد البروجردي ـ فيما يحكي عنه تلميذه واعظ زاده ـ أن المصادر الحديثية على درجات ثلاث: الدرجة الأولى وهي التي تتمثل في روايات الكتب الأربعة، الدرجة الثانية: سائر روايات وسائل الشيعة من غير الكتب الأربعة. الدرجة الثالثة: الروايات الأخرى غير هذه الروايات، كما في مستدرك الوسائل للمحدث النوري، وقسم الفقه من بحار الأنوار و.. وبهذا كان كتاب «وسائل الشيعة» عنده مهمّ مصادر الحديث الشيعية[٥].

ولعلّ لرؤية البروجردي هذه لمثل كتاب مستدرك الوسائل الذي يراه مجرد مؤيد لروايات الوسائل دوراً في النظرة السلبية التي حملها تلميذه الخميني من هذا الكتاب[٦]، كما سيأتي لاحقاً إن شاء الله تعالى.

سادساً: انطلاقاً من النقطة السابقة سجّل البروجردي رؤية خاصةً جريئة لوسائل الشيعة، كانت هذه الرؤية ذات طابع نقدي، رغم أن وسائل الشيعة يمثل أهمّ مصدر حديثي شيعي فقهي، اعتمده الفقهاء منذ حوالي الثلاثة قرون، وما يزال حتى الساعة حاضراً لدى الفقهاء وعلماء الإمامية[٧].

---

[١] راجع له: زبدة المقال: ٦٤ ـ ٦٥، ١٢٧.

[٢] البروجردي، البدر الزاهر: ٨٨.

[٣] راجع: الجلالي، المنهج الرجالي: ٣٦.

[٤] البروجردي، نهاية التقرير ١: ٢٤٣، وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأوساط العلمية الدينية كما تسارع لادعاء الإجماع أو الضرورة أو التسالم أو الشهرة على أمرٍ، نجدها تسارع إلى ادعاء تواتر الروايات!!

[٥] واعظ زاده، مقدّمة الموسوعة الرجالية ١: ٤١ ـ ٤٢، وزندكي آيت الله العظمى بروجردي: ١٠٣ ـ ١٠٦؛ وانظر للبروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١: ٦ (مقدّمة لولده).

[٦] الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

[٧] البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١: ٨ (مقدمه لولده).

من هنا، جاءت موسوعة «جامع أحاديث الشيعة» في ستة وعشرين مجلّداً، طبع أوّلها في حياة البروجردي، متلافيةً الملاحظات السالفة على «وسائل الشيعة»، إلا أنها مع الأسف لم تهيمن على الوضع في الأوساط العلمية الشيعية، فبقي الوسائل هو الكتاب الأهم، ولعلّ لذلك أسباباً وعللاً.

وقد امتاز «جامع أحاديث الشيعة» بميزات عدم التقطيع والتكرار، وتلخيص أسماء الكتب، وتوالي روايات الراوي الواحد اعتماداً على فكرة توحيد الروايات، وفصل نصوص المستحبات، وأخذ الروايات من مصادرها الأصلية، ونقل بعض الروايات التأسيسية لأوّل الكتاب، وكان الحر العاملي وضعها في كتاب القضاء مثل روايات خبر الواحد وغيرها، وذكر آيات الاحكام أوّل كل باب و...(١).

سابعاً: يحاول البروجردي أن ينزع في تقويمه للروايات لما تنحوه كتب الحديث، فهو يؤكد ـ أكثر من الخوئي ـ على عناصر في الرواية للأخذ بها، مثل أن يكون الراوي ضابطاً، من هنا نجده يركّز على تنويع الرواة إلى علماء وعوام، وأن رواية العالم تكون أكثر دقةً وانضباطاً من رواية العامي، حتى لو كان الأخير ورعاً جداً.

وهكذا يهتم البروجردي بلغة الراوي، فإذا كان شخصاً غير عربي كبشير بن ميمون وأخيه شجرة، وهم من العجم، كانت روايته ـ من حيث ضبط أجزائها ـ أقلّ قيمة من الراوي العربي العارف باللغة.

وفي السياق نفسه، يأخذ البروجردي في حسابه لقيمة الرواية ـ سيما عند التعارض ـ بمدى كثرة رواية الراوي وقلّتها، فإن قلّة الرواية تغدو شاهداً على عدم كونه من الفقهاء البارزين مما يجعله في إطار روايات الناس العاديين الذين يكثر عدم الضبط في رواياتهم ومنقولاتهم(٢).

وينظر البروجردي بشيء من عين الريب إلى الروايات التي تتحدث عن الأنهار والمناطق والأقوام والشعوب والفواكه والأطعمة والأشربة و... ذلك أنه يرى الأصل في عدم ثبوتها، لكثرة ما يروى من مثلها لمصالح، حتى يقوم الشاهد على عدم تعمّد الراوي للأكاذيب، وكأنه لا يأخذ بالحسبان مجرد الوثاقة الثابتة في علم الرجال دوماً(٣).

---

(١) راجع: محمد واعظ زاده الخراساني، زندكي آيت الله العظمى بروجردي: ١١١ ـ ١١٢، و١٣٣ ـ ١٦٨، و١٨٩ ـ ٢٠٠؛ ومقدمته على الموسوعة الرجالية ١: ٤٥ ـ ٤٧؛ وانظر بعض ملاحظاته النقدية: ١٨٢ ـ ١٨٦؛ ولمزيد من الاطلاع: راجع: محمد علي سلطاني، نكاهي به كتاب «جامع أحاديث الشيعة»، ضمن كتاب «شكوه فقاهت»: ٢٢٣ ـ ٢٣٤.

(٢) البروجردي، البدر الزاهر: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٣) جلال الدين الآشتياني، كيهان انديشه، العدد ١: ١٨.

ثامناً: يركّز البروجردي كثيراً على مصادر الفقه الشيعي السابقة على عصر التفريع الاجتهادي، أي على عصر كتاب المبسوط للطوسي (٤٦٠هـ)، فينظر إلى تلك الكتب على أنها نصوص روائية؛ لأن الفقه الشيعي في تلك الفترة لم يكن يخرج عن متن الرواية في التصنيف الفقهي، ولهذا كانت هذه المصنفات - إلى حد كبير - من مصادرنا الحديثية، حتى لو كان بعض ما فيها غير موجود في الكتب الحديثية المعروفة كالكتب الأربعة، وحتى لو كانت هذه المصنفات لم تصرّح بأن نصّها متنَ رواية(١)، ولهذا كانت كتب مثل الهداية والمقنع للصدوق، والنهاية للطوسي، و... من مصادر الحديث الشيعي عنده.

تاسعاً: قامت أهم جهود البروجردي على نظرية الطبقات؛ إذ اهتم بطبقات الرواة اهتماماً بالغاً، وعرف عبر ذلك أن يميز الأسماء المشتركة، كما استطاع تمييز الرواية المتصلة السند ليحكم عليها بالإرسال، والرواية المرسلة ليحدّد أنها متصلة. وقد عدّت موسوعته الرجالية مَعْلَماً من معالم نظرية الطبقات ومشروع ترتيب الأسانيد، كما ركّز على هذا الموضوع في دراساته الفقهية أيضاً.

وحاز المجلد الأول من «الموسوعة الرجالية» على ترتيب أسانيد الكافي، وفصّل هناك في مسألة الطبقات تفصيلاً واسعاً، وعبر قضية الطبقات ظهرت نظريته التي أشرنا إليها سابقاً في توحيد الروايات الموهمة للتعدد.

وكل من يتصفح الموسوعة الرجالية للبروجردي يجدها خارطةً موسّعة من الأسماء والترتيبات المذهلة، التي تكشف كم بذل صاحبها من جهد لتنظيمها.

ويمكن تصنيف الجهود الرجالية للبروجردي إلى نوعين هما:

١ - مرتّب الأسانيد، وهو الذي فعله مع كتاب الكافي والتهذيب(٢) والفقيه وبعض الكتب الأخرى.

٢ - مرتّب رجال الأسانيد وطبقات الرواة.

والهدف الرئيس من الخطوتين تحديد الرواة والتعرّف عليهم عبر استقراء أسانيدهم، ومعرفة شيوخهم ومن روى عنهم، وللكشف عن أنواع الخلل التي تطرأ على السند(٣).

وفي النوع الأوّل من العمل الرجالي عمد البروجردي إلى أخذ أسماء مشايخ الكليني مثلاً ليرتبهم على حروف الهجاء ثم يبدأ بعرض أسانيدهم التي رووها، وذلك على شكل

١- البروجردي، البدر الزاهر: ٨ - ١٠، ٩٣؛ وتقريرات ثلاثة: ٢٠٠ - ٢٠١.

٢- لم يذكر الاستبصار؛ لأن أسانيده موجودة بأكملها تقريباً داخل كتاب التهذيب.

٣- واعظ زاده الخراساني، زندكي آيت الله العظمى بروجردي: ٢٩٠ - ٢٩١.

جداول موسعة ووضعها تحت التصرّف، لينظر عبرها ويوقف على تمام طرقهم إلى الأئمة.

وبهذا يفهم ما يريد البروجردي من مشروع «الموسوعة الرجالية» حين يقول موضحاً هدفه: «إني حينما كنت أتصفح الجوامع العظام لتتبع ما أودع فيها من روايات الأحكام، وأراجع ـ لتعرّف أسانيدها ـ ما صنفه علماؤنا في فنّي الرجال وتمييز المشتركات، رأيت أن في الطائفة الأولى من هذه الكتب نقائص؛ لإهمالها ذكر كثير مما تضمّنته الأسانيد من الرواة، وعدم تعرّضها في تراجم من ذكر فيها منهم لبيان طبقته وشيوخه الذين روى عنهم، وتلامذته الذين تحملوا عنه، مع أنّ هذه من أهمّ ما له دخل في الغرض من ذلك الفن، إذ بالأول يتبين الإرسال في كثير مما توهّم أنها من الأحاديث الصحيحة، وبالثاني يعرف مرتبة الرجال في فن الحديث ومنزلته عند أهله في زمانه، وأن الطائفة الثانية منها لا تغني من غرضها شيئاً، إذ لم يبحثوا فيها عما هو موضوعها، وهو أسانيد الروايات بأشخاصها بل استقرؤوها استقراء ناقصاً، كلّ على حسب وسعه، واستنبطوا منها قضايا كلية، ذكروها في تلك الكتب على وجه الفتوى، واستشهدوا عليها بشواهد قليلة من جزئياتها، مما لا يوجب المحصّل علماً ولا ظناً، ولا يخرجه عن حدود التقليد باعاً ولا شبراً، ولأجل ذلك صارت تلك الكتب متروكاً عند أهل العلم رأساً، وإنّ تعرّف الأسانيد يحتاج مضافاً إلى هذين إلى البحث عن عللها، والسعي في تحصيل ما هو الصواب في مواردها، فإنها مع ما في بعضها من الإرسال قد طرأتها في طول الزمان ـ بسهو الناسخين والمؤلفين المكتفين في تحمّل الحديث عن الشيخ بالوجادة أو الإجازة أو المناولة ـ عللٌ كثيرة متنوّعة بالتصحيف، والقلب، والزيادة، والنقص، والأخير هو أكثرها...»(١).

بهذا النص تتضح معالم مدرسة البروجردي وامتيازها عن مدرسة الخوئي من جهات:

أ ـ مدرسة الخوئي تركّز أكثر على جعل المصادر الرجالية معياراً أساسياً في الحكم على الأسانيد من حيث الوثاقة. أما مدرسة البروجردي، فهي تركّز أكثر على رصد الأسانيد نفسها، وتحليلها واستقرائها لينظر عبرها في مكانة الراوي وحاله وطبقته و... وعلى أهمية خطوة الخوئي إلا أن خطوة البروجردي تبقى أكثر اجتهاديةً، فهي تريد ممارسة نفس ما مارسه الأقدمون(٢)، وكأنه واحد منهم، لا مقلّد لمواقفهم وآرائهم.

١ـ البروجردي، مقدّمته على الموسوعة الرجالية ١: ١٠٨؛ ولمزيد من الاطلاع راجع: محمد واعظ زاده الخراساني، المقدمة على الموسوعة الرجالية ١: ٥٢ ـ ٥٥؛ وعلي دواني، زندكاني آيت الله بروجردي: ١٥٧ ـ ١٦١؛ ومحمد رضا الجلالي، المنهج الرجالي: ١٣٢ ـ ١٣٨، ٢٠٦ ـ ٢١٦.

٢ـ نصّ على اجتهادية فعل المتقدّمين جماعة منهم: النراقي في شعب المقال: ١٥.

ب ـ تهتمّ مدرسة البروجردي اهتماماً كبيراً بكشف أنواع الإرسال الخفي في الروايات التي يبدو فيها إنها متصلة وهذه نقطة جديرة بالتأمل.

ج ـ تركّز مدرسة البروجردي على المنهج الاستقرائي في تتبع أسانيد الروايات، وتهتم عبره بتحديد مكانة الرجل ـ وهي ما قلنا سابقاً أنها تلعب دوراً نشطاً في تقييم رواياته من حيث كونه عالماً أو غيره أو... ـ كما تهتم بتحديد طبقته، فمشروع البروجردي مشروع طبقات بالدرجة الأولى.

د ـ يركّز البروجردي على الكشف المباشر عن العيوب التي طرأت على الرواية بمرور الزمن من نقص أو خلل أو انقلاب أو.. دون تقليد من سبق، وهو بهذا يفتح باباً كبيراً أمام تحليل النصوص تاريخياً.

وإذا كان الخوئي قد أشار إلى هذه القضايا، لكن طريقة اهتمام البروجردي وطبيعة أولويات عمله تجعله مقدّماً على الخوئي من بعض الجهات، كما تجعله أقرب إلى الاجتهاد والمباشرة في الرجال والحديث، بدل الاقتصار في الاعتماد على الأجيال السابقة، وهذه نقطة جديرة يستحق عليها التقدير(١)، وإن كان الخوئي أقلّ سعياً للحفاظ على الروايات.

د ـ يرى البروجردي أن طبقة التلامذة يمكن أن تعطينا مؤشراً على وثاقة الرجل سيما إذا أكثروا الرواية عنه وكانوا من الأجلاء، من هنا يفيدنا درس الطبقات في تحديد الوثاقة مباشرة بلا ضرورة للرجوع إلى الرجاليين القدماء، لأن كتبهم معدودة، ومجرّد عدم ذكرهم لاسم شخص لا يدل على عدم وثاقته(٢).

هـ ـ اتخذ البروجردي منهجاً متسامحاً في أمر السند نسبةً إلى الخوئي، فَقَبِلَ نظريتي الجبر والوهن، وكذا الشهرة، كما مرّت سابقاً الإشارة إليه، بل عبّر: «اشتهار خبر يغني عن البحث في سنده»(٣)، وأخذ بنظرية أصحاب الإجماع(٤)، وأخذ بمرويات ابن أبي عمير وأمثاله لاعتماد الأصحاب عليها ولو كانت مرسلة(٥)، ولهذا وجدناه يتساهل في أمر المرسل، ولا يقف على مسألة الوثاقة كثيراً؛ ويكتفي بتعاضد الروايات ولو لم تكن

---

(١) ـ من أفضل الدراسات التفصيلية لمشروع البروجردي في ترتيب الأسانيد ورجال الأسانيد، دراسة السيد محمد رضا الجلالي في كتاب المنهج الرجالي، حيث أعطى نماذج جزئية كثيرة، لا تعنينا هنا، لكنها في حدّ نفسها مفيدة جداً، فلتراجع في المصدر المذكور: ١٤٦ ـ ٢١٦.

(٢) ـ البروجردي، نهاية التقرير ٢: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٣) ـ المصدر نفسه: ٤٢.

(٤) ـ المصدر نفسه: ١٤٥.

(٥) ـ البروجردي، البدر الزاهر: ٢١١؛ ونهاية التقرير ٢: ١٦٦.

صحيحة السند ولا متواترة(١)، بل يذهب بعض الباحثين إلى أنه كان يعتبر جهالة الراوي آخر مضعّف في الحديث، وإن أوحت بعض كتبه ـ اشتباهاً من مقرّري بحثه ـ أنه يهتم لجهالة الراوي وتضعيفه(٢).

كانت هذه جولة عابرة على مشهد تطوّر نظرية السنّة ـ شيعياً ـ في العصر الحديث، وإذا تعب القارئ من بعض فصول هذا المشهد، فإنما ذلك لكون هذه المرحلة ـ كما ذكرنا ـ قد اتسمت بتعقيدات التحليل العقلي، وقد أحببنا وضع القارئ في جوّها، قدر الإمكان، مع الحفاظ على سلاسة العرض، حتى يلمس ذلك من نفسه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ البروجردي، نهاية التقرير ١: ٢٠٣.

٢ـ انظر: الجلالي، المنهج الرجالي: ١٠٨ ـ ١١٣.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل السادس

مشروع نقد السنّة في الوسط الشيعي الحديث

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مدخل إلى مشروع نقد السنة
في الدراسات الاستشراقية والوسط السنّي

الاستشراق ودوره في نقد السنّة النبوية

يبدو مؤكّداً أن المستشرقين لعبوا دوراً كبيراً في خلق إشكاليات مثيرة حول موضوع السنّة في العالم الإسلامي، وقد برز من بينهم أجناس جولدتسيهر (١٩٢١م)، سيما في كتابيه: «العقيدة والشريعة في الإسلام» و «دراسات محمدية»، وكذلك وليام آلبرت غراهام في كتابه: «الأحاديث القدسية والأحاديث النبوية في الإسلام المحمدي»، وكذلك جوزف شاخت في كتابه: «أصول الشريعة المحمدية» و .. وقد أثار المستشرقون جملة إشكاليات نوجز أبرزها:

أولاً: إنّ الحديث النبوي لم يدوّن إلاّ في القرن الثاني الهجري، وهذا يعني وجود فاصل زمني بين صدور الحديث وتدوينه، مما يشكّكنا في مصداقيّة الأحاديث الموجودة.

ثانياً: إنّ تقويم رجال السند عند علماء الجرح والتعديل كان تابعاً لمواقفهم المسبقة من أحاديث الرواة، فالراوي الذي يروي أحاديث لا تنسجم مع معتقدات علماء الرجال كان يُحكم بضعفه، ومعنى ذلك أدلجة علم الجرح والتعديل، ومن ثم سلب صفة العلمية عنه والمصداقيّة.

ثالثاً: إن النبي محمداً ﷺ لم يكن معصوماً، بل كان بشراً في سلوكه وأفعاله، بل لقد عاتبه ـ كما يقول جوزف شاخت ـ القرآن كثيراً، ومع ذلك كيف يمكن جعل سيرته معياراً دينياً ومرجعيّةً سلوكية؟!

رابعاً: أصرّ جولدتسيهر على أنّ الحديث النبوي لم يكن سوى صنيعة للعلماء المسلمين عندما اصطدموا بأفكار جديدة وثقافات وافدة، كما وعندما احتاجوا لبناء دولةٍ ونظام كبيرين، فاضطرّوا للتأويل وابتداع نصوص عن النبي لسدّ الفراغ الموجود عندهم في البناءات التصوّرية.

خامساً: لم يعتبر النبي ﷺ والصحابة الفقهَ والتشريعَ جزءاً من الدين، إلاّ أن الفقهاء سعوا ـ في القرن الثاني الهجري ـ لاختلاق روايات فقهية؛ لإكمال منظوماتهم القانونية، بعد أن اعتبروا الفقه جزءاً من الدين، ولكي يشرعنوا قواعدهم التي صاغوها

على شكل روايات نبوية، صنعوا أسانيد بلغوا بها عصر النبي ﷺ.

وقد حاول العلماء المسلمون ـ ردّاً على الجهود الاستشراقية ـ الدفاعَ عن السنّة النبوية، وكتبوا في هذا المضمار مؤلّفات عدّة نشير سريعاً إلى بعضها، لإكمال الصورة، وهي:

١ ـ المستشرقون والسيرة النبوية، لعماد الدين خليل.

٢ ـ المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، لعجيل جاسم السنحشي.

٣ ـ السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، لعبدالمتعال محمد الجبري.

٤ ـ المستشرق شاخت والسنّة النبوية، لمحمد مصطفى الأعظمي.

٦ ـ تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين، حاكم عسيان الطيري.

إلى غيرها من المصنفات والمقالات المنشورة متفرّقة باللغة العربية وغيرها.

إعادة قراءة السنّة في الوسط السنّي الحديث

إذا أردنا عرض المشهد الفكري والثقافي حول موضوع السنّة النبوية وحجيّتها في الوسط السنّي الحديث، يمكننا إيجازه في مشهدين اثنين، أحدهما مشروع نقد السنّة في شبه القارّة الهندية، وثانيهما إعادة قراءة موضوع السنّة في العالم العربي، وتلحق به إحدى المحاولات النقديّة الأخيرة التي عرفتها ماليزيا.

القرآنيون الباكستانيون

تعود حركة القرآنيّين في شبه القارّة الهندية إلى نهايات القرن التاسع عشر الميلادي، حيث تركّزت في منطقة البنجاب بشكل أكبر. وقد ساعد على ظهور هذا التيار عاملان أساسيّان هما:

الأوّل: حركة الإصلاح الديني الهندي، والتي تزعّمها السيد أحمدخان (١٨٩٧م)، فقد ذهب إلى الاعتقاد بالعلوم الجديدة، وآمن بتفسير القرآن والحديث وفقاً لها، كما أنكر الخوارق والمعجزات، معتقداً أن القرآن إلهيٌّ في معانيه، غير أنّه في ألفاظه صنيعة نبوية، مركّزاً على مبدأ موافقة القرآن معياراً لوزن المفاهيم الدينية.

وقد لاحت في أفكار أحمد خان بعض الملاحظات النقديّة على السنّة النبوية، تركّزت في:

أ ـ إشكاليّة التناقل الشفاهي للحديث في القرن الهجري الأوّل.

ب ـ إشكالية أن الروايات في ألفاظها صنيعة الرواة أنفسهم، ومن ثم لا يعلم بالدقّة مدى مطابقتها للواقع.

ج ـ إشكالية المسافة الزمنية الفاصلة بين الرواة وبين علماء الجرح والتعديل، مما يعقّد آليات الوصول إلى نتائج تحدّد طبيعة الرواة ووثاقتهم.

وقد برز من أنصار مدرسة أحمد خان الباحث الهندي چراغ علي بن محمد (١٨٩٥م)، فظهرت معه أفكار نقديّة للفكر الديني، حيث رفض الحجاب، معتبراً إيّاه مجرّد محاولة لإصلاح لباس العرب آنذاك، كما أصرّ على دفاعية الحروب النبويّة، نافياً هجوميّتها، ورفض مبدأ الاسترقاق في الحرب، كما رفض مبدأ القتل على تقدير عدم الإسلام، وقد طالت حركته النقدية بعض الظواهر التاريخية، فآمن بأسطورية مارية زوجة النبي ﷺ، وأخيراً رفض السنّة أو شكّك فيها نظراً لظنيّتها.

الثاني: الإحساس بضرورة الوحدة بين المسلمين، حيث ساد اعتقاد بمسؤوليّة الحديث النبوي عن مظاهر الفرقة والخصام.

وفقاً لذلك، ظهر القرآنيوّن، وقد كان غلام نبي المعروف بعبد الله جَكْرَالوي (١٩١٤م) أوّل من أسّس الحركة عام ١٩٠٢م في لاهور، كما يصنّف أحد أبرز الشخصيات المتطرّفة فيها.

ذهب عبدالله جكرالوي إلى الاعتقاد بوجود تمام التفاصيل في النص القرآني، وقد أسّس مجلّةً اسمها مجلّة إشاعة القرآن، وألّف ـ أيضاً ـ عدداً من الكتب، منها كتبه: البيان الصريح لإثبات كراهة التراويح، وروح الإنسان كما بيّنه القرآن، وترجمة القرآن بآيات الفرقان و .. إلاّ أنّه كُفّر من جانب عددٍ كبير من العلماء المسلمين في شبه القارّة الهندية.

وفي شرق الهند، ظهر محبّ الحق عظيم آبادي، وأسّس فيها الحركة القرآنية، وظلّ يدافع عنها حتى وفاته أواخر الخمسينات من القرن العشرين.

وبعد هذين، جاء أحمد الدين الأمْرَتْسَرّي (١٩٣٦م)، الذي أسّس جماعة «أمّة مسلمة» عام ١٩٢٦م، وهاجم نظام الإرث المستند إلى السنّة، مطالباً بالاقتصار على الإرث كما جاء في القرآن، ومن ثم اعتقد بأنّ الكافرَ يرث المسلم كالعكس.

ثم جاء الحافظ أسلم الجراجْبُوري (١٩٥٥م)، فساند حركة رفض نظام الإرث القائم على السنّة، إلاّ أنّه ركّز نقده للسنّة النبوية على العلوم الخادمة كعلمي الرجال والحديث، حيث شكّك في قواعدهما ونظريّاتهما، كما ألّف كتاباً هامّاً باللغة الأردية أسماه: مكانة السنّة.

واستمرّ تطوّر الحركة القرآنية الداعية للاقتصار على القرآن ورفض السنّة، إلى أن جاء غلام أحمد برويز (كان حيّاً في ثمانينات القرن العشرين)، والذي يعدّ مؤلّف الحركة القرآنية، وأكثر من صنّف من كبرائها كتباً وأبحاثاً، لقد آمن برويز بالعلوم العصرية،

ودافع عن تأويل القرآن، كما أسّس حزب طلوع إسلام، والذي يعدّ أقوى أحزاب الحركة القرآنية وأنشطها، وقد كانت حقبة الستّينات من القرن العشرين العصرَ الذهبيّ لهذه الحركة في باكستان، إلاّ أنّ حالها تراجع عقب فتاوى التكفير التي صدرت ضدّها من العديد من علماء المسلمين في مختلف أنحاء العالم.

وقد اختلف پرويز مع جكرالوي في تعرّض القرآن للتفاصيل، فذهب إلى اشتمال القرآن على الضوابط والقواعد العامّة، أمّا التفاصيل فحيث لا يمكن أخذها من السنّة النبوية لعدم حجيّتها، يُرجع في أمرها إلى من يسمّيهم پرويز «مركز الملّة» وهو مركز السلطة العليا في الدولة المؤسّسة على القرآن، يملك صلاحيات عالية، حتى أنّه قادر على تجميد أحكام لمصالح عليا.

ولكي يؤسّس القرآنيّون مرجعية القرآن دون ثغرات، رفضوا النسخ فيه، معتبرينه نحواً من التناقض الداخلي، كما رفضوا تخصيصه، إلاّ لمركز الملّة على رأي بعضهم، وخوفاً من تحجيم القرآن وهدر عموميّة دلالته رفض القرآنيون روايات أسباب النزول، كما سعوا ـ لكي يكملوا خلاصهم من السنّة النبوية ـ لتفسير النصّ القرآني وفقاً لمرجعية اللغة فحسب، دون إقرار بوجود حقائق شرعيّة، فالطواف عندهم ـ مثلاً ـ يعني التردّد إلى البيت الحرام لا الدوران حول الكعبة.

وهكذا ظهرت للقرآنيين طقوس عبادية خاصّة بهم، واختلفت كيفية صلاتهم عن سائر المسلمين، ورغم ظهور حركة نقد السنّة في العالم العربي، إلاّ أنّ نفوذ حركة القرآنيين في باكستان كان أكبر ميدانياً، إذ يقدّر بعضُهم عدد أنصارهم فيها بـ ٣٪ من مجموع الشعب الباكستاني، ولهم طقوسهم ومساجدهم وعلماؤهم.

إعادة قراءة السنّة في العالم العربي

ورغم سبق شبه القارّة الهندية في ظهور تيار نقدي للسنّة النبوية فيها، إلاّ أنّ العالم العربي كان ـ وما يزال ـ مسرحاً لمعركة شديدة، تناولت هذا الموضوع بالنقد والتمحيص والدفاع والتفنيد.

ولعلّ أولى محاولات مشروع نقد السنّة في العالم العربي، محاولة الدكتور محمد توفيق أفندي صدقي (١٩٢٠م)، حيث نشر عام ١٩٠٦م في مجلّة المنار المصرية التي كان يشرف عليها الشيخ محمد رشيد رضا، مقالةً حملت عنوان: الإسلام هو القرآن وحده، استبعد فيها السنّة، مسجّلاً على مرجعيّتها جملة إشكاليات أبرزها:

١ ـ إنّ عدم تدوين السنّة في عصر النبي ﷺ وبُعيده شاهد على أنّ الإسلام لم يردها مرجعاً للأمّة، وإلاّ لدوّنت.

٢ ـ إن السنّة غاصّة بظاهرة الوضع والدسّ، مما يفقد الثقة بها والاعتماد عليها.

٣ ـ إنّ السنّة منحصرة بظرفها الزمكاني وبأوضاع المخاطبين بها، ومن ثمّ من غير الصحيح تعميمها لزمان مغاير.

٤ ـ إنّ السنّة ظنّيّة، ومصادر الحديث غير يقينية، فلا مجال للاعتماد عليها.

إلى غير ذلك من الإشكاليات التي سبق أن ظهرت في باكستان من جانب القرآنيين هناك.

وقد أحدثت مقالة صدقي ضجّةً في الأوساط الدينية، استمرّت تعصف حوالي أربع سنوات تقريباً، إلى أن تراجع صدقي بعض الشيء عن موقفه أخيراً فأقرّ بالأخذ بالقرآن مع السنّة المجمع عليها لا غير[1].

وقد حاول الناقدون لتوفيق صدقي التشكيك في محاولته عبر القول بأنّ دراسته المشار إليها كان قد كتبها مع طبيب غير مسلم، سبق أن أسلم على يد الشيخ محمد رشيد رضا، موحين بذلك الى وجود مؤامرة في الموضوع.

وبعد محمد توفيق صدقي، ظهرت اتجاهات في العالم العربي في نقد السنّة، اختلفت فيما بينها في طريقة النقد، ودائرته، فقد تبنّى تيار مبدأ رفض السنّة رفضاً مطلقاً، فيما ذهب فريق آخر إلى رفض الآحاد منها، وضيّق بعضهم الدائرة لرفض الآحاد خاصّة في المجال العقائدي وهكذا...

فقد كتب الشيخ محمد رشيد رضا (١٩٢٥م) صاحب مجلّة المنار، ورغم ما قيل عنه من تأثره بالنزعة السلفية في الأوساط السنية، ما يشبه ما كتبه محمد توفيق صدقي، وإن على نطاق أضيق، حيث اعتبر عدم رغبة النبي ﷺ ورجال العصر الأوّل في تدوين السنّة دليلاً على عدم إرادتهم جعل السنّة ـ القولية فقط ـ تشريعاً عاماً، كما رفض رضا أخبار الآحاد في المجال العقدي، فاتحاً بمقولاته جدلاً واسعاً حول هذا الموضوع، ما زلنا نشهده حتى اليوم.

إضافةً إلى ذلك، فتح رشيد رضا الباب أمام تسجيل نقد على بعض روايات صحيح

---

[1] ـ كتب صدقي مقاله الأول في المجلّد التاسع من المنار، الجزء السابع، عام ١٩٠٦م: ٥١٥ ـ ٥٢٤، ثم ردّ عليه أحمد منصور الباز في العدد اللاحق: ٦١٠ ـ ٦١٣، فيما امتدحه رشيد رضا في المصدر نفسه: ٥٢٥، وقد أشار رضا إلى وجود شخص مسلم تنصّر ثم أسلم برؤية جديدة، وكانت له علاقة معه: ٥٢٤، وبعد ذلك، ردّ الشيخ طه البشري في المصدر نفسه مرتين: ٦٢٩ ـ ٧١١ و٧٧١ ـ ٧٨١، ثم أجاب صدقي على ردود البشري في المصدر نفسه: ٩٠٦ ـ ٩٢٥، وقد علقت المنار على الجدل في المصدر نفسه: ٩٢٥ ـ ٩٣٠، وأمّا تراجع صدقي فكان في العام اللاحق، في المجلد العاشر، الجزء الثاني: ١٤٠، إلى غيرها من مشاهد الجدل.

البخاري، وهي النافذة التي سرعان ما اتسعت لتطالب ـ مع محمد أبو زيد الدمنهوري ـ بإحراق صحيحي البخاري ومسلم؛ ليرتاح الناس منهما.

ورغم المكانة التي كان يتمتّع بها رشيد رضا في الأوساط السنية، إلاّ أنّ التيار السلفي كان ـ وما يزال ـ غاضباً منه، فعلى سبيل المثال، جمع الشيخ يوسف الدجوي مجمل الآراء الشاذة ـ برأي السلفيين ـ لرشيد رضا، ونشرها في مجلّة نور الإسلام الأزهرية.

وبعد رشيد رضا، جاء الدكتور إسماعيل أدهم (١٩٤٠م)، الذي قيل: إنّه تركي من مواليد مصر، مات منتحراً، فنشر عام ١٣٥٣هـ رسالةً حول السنّة النبوية مشكّكاً فيها، بل ذهب في كتابه: مصادر التاريخ الإسلامي إلى ادّعاء أن الغالب على السنّة هو الجعل والوضع، وقد واجه الأزهرُ أعمالَه، فأمر بمصادرة كتابه، رغم إعلانه مراراً أنّ أفكاره تحظى بتأييد رجالات كبار من أمثال أحمد أمين.

ولم تكن هذه المواجهة الأزهرية هي الأولى من نوعها، بل قد أصدر حكماً بارتداد محمد أبو زيد الدمنهوري الذي رفض السنّة، وأنكر جواز وطء الإماء والرقّ، بل لعلّه أنكر النسخ في القرآن أيضاً.

وفي سياق مشروع نقد السنّة، جاء الكاتب المصري المشهور أحمد أمين (١٩٥٤م)، فتعرّض في جملة من كتبه، لا سيما فجر الإسلام الذي أصدره عام ١٩٢٩م، وظهر الإسلام، لموضوع السنّة، وقد كان أحمد أمين من أبرز دعاة نقد المتن، معيباً على العلماء الجمود على السند، وقد تعرّضت روايات الفضائل لنقد مركّز منه، كما لم تخلُ بعض الروايات المشهورة المتداولة من نقده المضموني.

ولعلّ مشروع أحمد أمين شكّل منعطفاً في ثقافة نقد السنّة في العالم العربي، فبعد ثلاثة أعوام من وفاته، فجّر محمود أبو ريّة بكتابه: أضواء على السنّة المحمّدية، قنبلةً مدوّية أثارت ثائرة رجال الدين، رغم نسبته لمحمد عبده (١٩٠٥م) أنّه كان يقول بمرجعية القرآن فقط، فقد اعتقد أبو رية بعبثيّة جهود علماء الرجال والجرح والتعديل، انطلاقاً من عدم إمكانية اطّلاعهم على خبايا النفوس، كما حمّل الحديث مسؤوليّة تفرقة الأمّة، وهو الشعار الذي اشتهر بعده في أوساط نقّاد السنّة مثل قاسم أحمد وإبراهيم فوزي و... واستغل ـ كما فعل المستشرقون من قبل ـ مشكلة عدم التدوين في القرن الهجري الأوّل ليبعث الشكّ في صدق السنّة المنقولة.

إلاّ أن المثير للأوساط السنيّة فيما طرحه أبو رية كان نقده المركّز واللاذع للصحابة، إذ اعتبر جهلهم بمثل اللغة العبرية، كما وغباءهم، محفّزاً لأمثال كعب الأحبار ووهب بن منبه لدسّ ما في نصوص اليهود والنصارى في الإسلام تحت حجّة أنّه سنّة

نبوية، ولم ينكشف هذا الوضع إلاّ بعد تطوّر الوعي العربي باللغات الدينية القديمة.

ومن بين الصحابة، حظي أبو هريرة الدّوسي بنصيب الأسد، فلم يكتف أبو رية بنقد رواياته في «الأضواء»، بل خصّص له كتاباً مستقلاً، يعلن عنوانه عن مضمونه، ألا وهو: شيخ المضيرة أبو هريرة.

أما على صعيد أخبار الآحاد، فقد ذكر أبو رية أنّ الحجة من الروايات خصوص السنّة العملية المتواترة، أما مثل أخبار الآحاد فهي حجّة لدى من ثبتت عنده فحسب، ومن ثم لا يمكن جعلها قانوناً يسري على حياة المسلمين.

هذا، وقد حفلت الساحة العربية بكتابات كثيرة ناقدة لمشروع أبي رية، أذكر من بينها كتابي: ظلمات أبي ريّة أمام أضواء السنّة المحمدية، لمحمد عبدالرزاق حمزة، والأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء السنّة من الزلل والتضليل والمجازفة، لعبد الرحمن المعلمي و..

وإلى ما قبل الثمانينات من القرن العشرين، ظهرت أسماء عدّة، كان لها مساهمات نقدية في السنّة، منها الدكتور أحمد زكي أبو شادي (١٩٥٥م)، الشاعر المصري المعروف، حيث تعرّض للموضوع في كتابه: ثورة الإسلام، مصرّحاً بمخالفة الكثير من السنّة لواضح العقل، ومصرّاً على أنّ أحكام السنّة، بل حتّى القرآن، كانت لها ظروفها التاريخية الخاصّة.

ومنها الباحثة العربية زينب أحمد التي شادت تشكيكها في السنّة على أزمة النُسَخ وتعدّدها، واختلافها، فيما يخصّ مصادر الحديث.

ومن هؤلاء أيضاً حسين عامر الذي رفض السنّة مطلقاً في ظلّ أجواء أزمة الوقف الأهلي.

ومنهم المحامي أحمد أفندي صفوت، الذي ذهب إلى أنّ السنّة إما حكم قضائي خاص، أو قواعد عامة محصورة بزمن النبي ﷺ، ومن ثم فيجوز تبديلها.

ومنهم أحمد فوزي الذي اقترح، بعد إسقاط حجية السنّة، أن تغدو الصلاة جلوساً على كرسي لتوضع أمام المصلي منضدة.

تواصل مشروع نقد السنّة عربياً في الفترة الراهنة

أمّا الحقبة التي تلت الثمانينات من القرن العشرين، فقد تواصلت فيها حركة النقد.

أ ـ فقد جمع الباحث المصري المعاصر المستشار محمد سعيد العشماوي جملة مقالات له في كتاب أسماه: حقيقة الحجاب وحجيّة الحديث، ورغم أنّ كتابه مركّز على

دراسة مسألة الحجاب، إلاّ أنّه استطرد للحديث عن مسألة السنّة، فذهب إلى أنّ الاعتقاد بمرجعية القرآن والسنّة فقط ضيّق الخناق على المسلمين، مما دفعهم ـ في العصور الأولى ـ إلى تأسيس قواعد، ثم نسبتها إلى النبي ﷺ، لتتحوّل لدى الأجيال اللاحقة إلى سنّة.

وقد واصل العشماوي ـ ومعه الدكتور حسن حنفي ـ انتقاد هجران نقد المتن في أوساط المؤسّسة الدينية، وأنّ تجاهل جامعي الأحاديث هذا الأمر أفضى إلى مشاكل وفجوات، من هنا فالسنّة الحجة ـ عنده ـ هي السنّة العملية، لأنّها متواترة، دون غيرها إطلاقاً.

وفي مقولة ـ نجد لاحقاً ما يشبهها في الوسط الشيعي ـ فصل العشماوي بين ما يصدر عن النبي ﷺ بوصفه نبياً فيكون سنّةً، وما يصدر عنه بوصفه بشراً صاحب خبرة كروايات الطب والزراعة والحرب والأطعمة والأشربة، فلا علاقة له بالدين ولا بالسنّة النبوية.

ب ـ أما الباحث السوري المعاصر إبراهيم فوزي، صاحب كتاب: تدوين السنّة، فقد أثار أفكاراً حول السنّة تستحقّ الدرس، حيث ذهب إلى التفصيل بين السنّة الملزمة والسنّة غير الملزمة مميّزاً بين النوعين بوصف الإعلان على الملأ، فكل سنّة أعلنها النبي ﷺ على الملأ العام، كما في المسجد أو موسم الحج فهي سنّة ملزمة، وكل سنّة جاءت في وضع خاص أو جواباً عن سؤال سائل أو.. فلا قيمة إلزامية لها.

وهكذا فصّل فوزي ـ كما صار متعارفاً لدى بعض الأوساط المعاصرة ـ بين العبادات، فَقَبِلَ وجود السنّة المتواترة فيها، والمعاملات فاعتبر أخبارها من روايات الآحاد التي لا مجال ـ عنده ـ للاعتماد عليها.

ج ـ وقد طال مشروع نقد السنّة نقاطاً أبعد من العالم العربي، ففي التسعينات من القرن العشرين ألقى الباحث الماليزي المعاصر قاسم أحمد سلسلة محاضرات في الجامعات الماليزية، كانت هناك محاولات لمنعها، ثم طبَعها في كتاب: إعادة تقييم الحديث أو العودة إلى القرآن، سرعان ما تمّ حظره بعد أشهر من صدوره، وقد ترجم الكتاب إلى اللغتين الإنجليزية والعربية، وقدّم له بطبعته العربية المفكّر المصري حسن حنفي، متناولاً الدراسة بشيء من النقد والملاحظة.

وقد نادى قاسم أحمد بالمرجعية القرآنية، مصرّحاً بأنّ محاولات رشاد خليفة القرآنية فتحت الطريق أمامه، واعتبر أحمد أن مفهوم السنّة كان صنيعة الشافعي (٢٠٤هـ)، ولم يكن له من وجود قبله، في محاولة تشبه ماذهب إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد، ومعنى كلامه هذا أن الثقافة الإسلامية في القرنين الأولين لم تكن تعرف سوى مرجعية نصيّة واحدة، هي مرجعية الكتاب الكريم، من هنا لم يقف قاسم أحمد كثيراً

عند التشكيك في صدور السنّة أو ظنيّتها أو مسؤوليّتها عن الطائفيّة والجمود، وإن تحدّث عن هذه الموضوعات، وإنما ركّز حديثه على السنّة الواقعية، ليسلب عنها الحجية والاعتبار.

ولهذا، أنكر أحمد أن تكون السنّة وحياً، مفنّداً ـ من وجهة نظره ـ الاستدلال الذي أقامه الشافعي على حجيّتها، والمتمثل باعتبار الحكمة الواردة في قوله تعالى: ﴿ويعلّمهم الكتاب والحكمة﴾ الجمعة: ٢ إشارةً إلى السنّة.

وقد ركّز قاسم أحمد ـ كآخرين ـ جهوده على نسف الأدلّة التي طالما اعتبرت أدلّةً قرآنية حاسمة على حجية السنّة، حيث اعتبر الآيات الدالّة على لزوم إطاعة الرسول ﷺ تعبيراً آخر عن الإلزام بإطاعة الله سبحانه، وهكذا الحال مع اعتبار بعض الآيات النبيَّ ﷺ أسوةً، إذ اعتبر أحمد أن القدوة ليست سوى كون النبي ﷺ أسوةً في إيمانه والتزامه، لا مطلقاً ليصبح فعله معياراً.

ولكي يسدّ قاسم أحمد إشكالية الصلاة وكيفيّتها، وهي الإشكالية التي وقفت على الدوام في وجه نقّاد السنّة، ذهب إلى أنّ الصلاة كالحج ظواهر معروفة أيّام العرب، استمدّوها من شرعة إبراهيم الخليل عليه السلام، وأنّ النبي ﷺ لم يشرّع لهم صلاةً، بقدر ما أعاد إحياء ظاهرة قديمة كان لها وجود من قبل.

وهكذا، تعرّضت نظرية عدالة الصحابة التي ظلّت جاثمةً على وعي المدرسة السنية، لنقد مركّز من جانب معارضي نظرية السنّة، كونها تعيق حركتهم النقدية بعضَ الشيء، فرفضها جماعة منهم أبو رية وقاسم أحمد، وما قيل عن الدكتور السوداني حسن الترابي وغيرهم من النقّاد المعاصرين المعروفين في الوسط الفكري العربي المعاصر اليوم.

د ـ وبقيت الملاحظات التي تناثرت في كتابات الدكتور حسن الترابي، حيث نُقل رفضه لأخبار الآحاد، ونفي إلزامية السنّة مطلقاً، كما فصّل ـ كغيره ـ بين الأفعال النبوية لمحمد ﷺ والأفعال البشرية، داعياً ـ كمن جاء قبله ـ إلى إعادة النظر في مناهج الجرح والتعديل.. وقد ألّفت ضدّه جملة كتب كان من بينها على سبيل المثال كتاب: الصارم المسلول في الردّ على الترابي شاتم الرسول.

وهكذا استمرّ ـ وما يزال ـ مشروع نقد السنّة، فتناقلت الصحف عام ١٩٨٠م إنكار الرئيس الليبي معمّر القذافي لها، كما ذهب إلى استحالة وجود تواتر في النصوص في ظروف انتقال المجتمع العربي من الشفاهية إلى الكتابة الدكتور المعاصر عبدالرزاق عيد في كتابه: سدنة هياكل الوهم، وتتالت أسماء الناقدين الذين أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر كلاً من: أحمد صبحي منصور، ونيازي عبدالله، وعلي حسن عبدالقادر الذي ثار عليه الأزهر عقب نشره كتاباً عن الإمام الزهري و.. ثم نقده بعد ذلك أمثال الدكتور

السالوس.. وعبدالجواد ياسين، ومحمد نجيب، ورشاد خليفة، وعبدالله النسيم، ويحيى كامل أحمد، والتونسي عبدالمجيد الشرفي، وطه حسين، وسامر الإسلامبولي صاحب كتاب: تحرير العقل من النقل، وكتاب: الآحاد، النسخ، الإجماع، وإسماعيل الكردي صاحب كتاب: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، وحسن حنفي صاحب دراسة: من نقد السند إلى نقد المتن، ونصر حامد أبو زيد، وزكريا أوزون صاحب كتاب: جناية البخاري، إنقاذ الدين من إمام المحدّثين، وغيرهم الكثير مما لا نعرض لفكرهم لخروجه عن مجال دراستنا الخاصّة بنظريّة السنّة في الفكر الشيعي الإمامي.

خارطة بالإشكاليات النقدية على السنّة في الوسط غير الشيعي

ولكي نوجز أبرز الإشكاليات المسجّلة على موضوع السنّة في القرن الأخير، نذكر نقاطاً موجزة جداً على الشكل التالي:

١ ـ ظنّية السنّة.

٢ ـ أزمة التدوين والتناقل الشفاهي في القرن الأوّل.

٣ ـ عدم تدوين النبي ﷺ للسنّة، وكشف ذلك عن عدم إرادة جعلها مرجعاً.

٤ ـ ظاهرة الوضع في الحديث عموماً، أو في بعض أبوابه كأخبار الفضائل..

٥ ـ تاريخية السنّة وزمانية أحكامها.

٦ ـ أزمة النُسَخ في مصادر الحديث، وتعدّدها واختلافها.

٧ ـ الجمود على نقد السند وضرورة التحوّل من نقده إلى نقد المتن.

٨ ـ عبثيّة جهود علماء الجرح والتعديل، وركاكة معاييرهم وهشاشتها.

٩ ـ مسؤولية الحديث عن الفرقة والعصبية والجمود والتحجّر.

١٠ ـ نقد نظرية عدالة الصحابة، سيّما بعض رجالاتهم كأبي هريرة.

١١ ـ رفض أخبار الآحاد إما مطلقاً أو في مجال العقائد.

١٢ ـ استحالة وجود المتواتر في ظلّ ظروف الانتقال من الشفاهية إلى الكتابية.

١٣ ـ إثارة مقولة التمييز بين السنّة العملية فمتواترة، والقولية فآحاد مرفوضة.

١٤ ـ التفصيل بين الصادر عن النبي ﷺ بوصفه نبياً، والصادر عنه بوصفه بشراً كأخبار الطبّ والزراعة و..

١٥ ـ نفي صحّة أي دليل قرآني على كون السنّة وحياً، فكلّها فعل بشري خاص بالنبي ﷺ.

١٦ ـ الإلزام في السنّة ينشأ من إعلانها على الملأ العام كالمسجد لا غير.

١٧ ـ مؤسّس فكرة السنّة في الثقافة الإسلامية هو الشافعي (٢٠٤هـ)، ولا معرفة

للمسلمين قبله بها.

١٨ ـ إطاعة النبي ﷺ تعني إطاعة القرآن لا غير، فهي طولية لا عرضية.

١٩ ـ آية ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ الحشر:٧ وقعت في سياق أخذ الغنائم وعدم الاعتراض على النبي ﷺ في تقسيمها، لا مطلقاً.

٢٠ ـ كون النبي ﷺ أسوة إنما هو في تطبيق القرآن لا مطلقاً..

٢١ ـ الدعوة (الأركونية) لقراءة مصادر الحديث قراءة شاملة دفعةً واحدة على اختلافها المذهبي، وتعريتها وفق أسس النقد التاريخي لا غير.

إلى غيرها من عشرات الإشكاليات والإثارات والأفكار التي حفل بها مشروع نقد السنّة في العالم العربي عموماً[1].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

[1] راجع حول مجمل هذه الخلاصة المكثفة التي عرضناها، المصادر التالية، وهي المصادر التي اعتمدنا عليها في عرض المشهد غير الشيعي باختصار:

محمد توفيق صدقي، مجلة المنار، المجلد ٩ ـ ١٠، مقال الإسلام هو القرآن وحده، كما بيّناه في هامش سابق مع ردوده؛ ومحمود أبو رية، أضواء على السنّة المحمدية؛ وأحمد أمين، ظهر الإسلام، وفجر الإسلام؛ وزكريا البري، مجلة الأزهر، المجلد ٣٨، ١٣٨٦هـ، مقال تحت عنوان: مكانة الفقه الإسلامي؛ وعبدالرزاق عيد، سدنة هياكل الوهم؛ ومحمد سعيد العشماوي، حقيقة الحجاب وحجية الحديث؛ وإبراهيم فوزي، تدوين السنّة؛ وقاسم أحمد، إعادة تقييم الحديث أو العودة إلى القرآن؛ وسامر الاسلامبولي، تحرير العقل من النقل، والأحاد ـ النسخ ـ الإجماع؛ وزكريا أوزون، جناية البخاري؛ واسماعيل كردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث؛ وحسن حنفي، من نقد السند إلى نقد المتن، كيف تستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية في نقد متن الحديث النبوي؟ البخاري نموذجاً، المنشور في مجلّة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، السنة الخامسة، ١٩٩٦م، ص١٢٩ ـ ٢٤٣؛ وعبدالغني عبدالخالق، حجيّة السنّة؛ ومحمد بن محمد أبو شهبة، دفاع عن السنّة؛ وعمر عبدالله كامل، قراءة نقدية في فكر محمد سعيد عشماوي؛ ومحمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه؛ ومحمد عبدالله عويضة، حجية خبر الواحد في الأحكام والعقائد؛ وخادم حسين إلهي بخش، القرآنيون وشبهاتهم حول السنّة؛ ومحمد أركون، الفكر الإسلامي نقدٌ واجتهاد، والدكتور علي أحمد السالوس، قصّة الهجوم على السنّة و..

مشروع نقد السنّة
في المناخ الشيعي الحديث

تمهيد

لم يقتصر مشروع قراءة السنّة النبوية على الوسط السنّي أو العربي، بل تعدّاه إلى الأوساط الشيعيّة لا سيما الإيرانية منها، إلاّ أنّ الملاحظ ـ كما سيظهر لاحقاً ـ أنّ حركة نقد السنّة في الوسط الشيعي، كانت ـ من ناحيةٍ ـ أخفّ ثقلاً في مضمونها المعرفي، كما كانت ـ من ناحية أخرى ـ أقلّ تأثيراً في الوسط الاجتماعي داخل الجماعة الشيعية، فلم يعرف الشيعة ظاهرةً كظاهرة القرآنيين في شبه القارّة الهندية، كما لم تكن دائرة الفعل النقدي ـ تصنيفاً ودفاعاً ومجاهرةً ـ بالتي كوّنت جماعةً داخل جماعة في المناخ نفسه.

من هنا، نؤكّد للقارئ ـ سلفاً ـ أنّ الرصد التاريخي الذي سوف نقوم به لا يعبّر عن تيار هائل في الوسط الشيعي، وإن كانت الأفكار التي اشتمل عليها المشروع النقدي، تشهد على الدوام حضوراً وترحيباً في وسطٍ هنا وآخر هناك.

وإذا تابعنا مشروع القراءة النقدية للسنّة في الوسط الشيعي وجدناه يشبه في بعض أشكاله ما حدث في الأوساط السنيّة، فقد اختلفت درجات النقد من فريقٍ لآخر، ومن باحث لآخر أيضاً، وكما ظهرت داخل المؤسسة الدينية السنيّة ـ لا سيما الأزهر ـ أصوات نقدية، كذلك ظهرت داخل الحوزة العلمية الشيعية ـ قم على وجه الخصوص ـ قراءات نقدية، إلاّ أنّ غالب محاولات النقد في الوسط المدرسي الديني كانت لا تلامس الخطوط والمسلّمات الأساسية، على خلاف الفريق الذي عدّ فيما بعد خارجاً عن المؤسسة الرسمية الدينية، حيث تناول هذا الفريق موضوع السنّة بنقدٍ أكثر جذرية وبنيوية، سواء في ذلك التيار الخارج من البداية لهذه المؤسّسة، أو ذاك الذي كان جزءاً منها ثم انسحب أو فرضت عليه عملية انسحاب وانزواء، أخرجته في الوسط العام عن تمثيل ـ ولو تيارٍ ـ داخل هذه المؤسسة، كما حصل مع قاسم أحمد وأبو رية و.. في الوسط السنّي، وأبو الفضل البرقعي وعلي أكبر حكمي زاده و.. في الوسط الشيعي.

ويمكننا تقسيم الاتجاهات النقدية في الوسط الشيعي إلى عدّة فرقاء:

الفريق الأوّل: وهو الفريق المدرسي في الوسط الشيعي الذي فتح داخلياً ـ دون خلفيّات الفريق الثاني والخامس ـ باب البحث عن الموضوعات وظاهرة الوضع، فقد غاب درس الموضوعات في الأحاديث، بوصفه علماً مستقلاً في علوم الحديث، عن الساحة الشيعية، على الخلاف مما حصل في الوسط السنّي، كما سنشير لاحقاً، وإذا كانت الساحة الشيعية قد درست ظاهرة الوضع والوضّاعين سابقاً فإنما درستها ـ وأحياناً ـ من منطلق جدال مذهبي، حيث أريد الردّ مثلاً على أهل السنّة في اتّهام الشيعة بأنّ أحاديثهم موضوعة، فاستحضرت أسماء الوضّاعين السنّة بحسب شهادات علماء الجرح والتعديل غير الشيعة منهم، تماماً كما فعله العلامة عبدالحسين الأميني (١٩٧٠م) في الجزء الخامس من موسوعة الغدير، التي صنّفها في سياق الإثبات العلمي والتاريخي و.. لعقيدة الشيعة الرئيسية، ألا وهي الإمامة.

ولعلّ أوّل شخصية شيعية بارزة تناولت ظاهرة الوضع في مصادر الحديث الشيعية بمنهج كلاسيكي ودوافع تقليدية هي العلامة محمد تقي التستري (١٤٠٥هـ) صاحب الكتاب المعروف: الأخبار الدخيلة، وإلى جانب تجربة التستري (الشوشتري)، جاءت تلميحات الميرزا أبي الحسن الشعراني (١٣٩٣هـ) في كتابه: المدخل إلى عذب المنهل، والإمام الخميني في بعض أبحاثه الفقهية، والعلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، إلى غيرها من الأسماء.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفريق الثاني: داخل المناخ الشيعي الذي سعى لنقد مصادر الحديث، كان ينطلق من زوايا مختلفة، فقد اتّهم هذا الفريق مصادر الحديث الشيعية ـ بوضعها الحالي ـ بأنّها تتحمّل مسؤولية ترويج الخرافة والأكاذيب والجعليات التاريخية والثقافية والعقدية، ومن ثم عرّضت بنفسها المذهب الشيعي عموماً لخطر النقد والتجريح والتشهير، من هنا، شعر هذا الفريق، وعلى رأسه هاشم معروف الحسني، ومحمد باقر البهبودي، ومحمد آصف محسني القندهاري، بضرورة تهذيب مصادر الحديث، ونشر الصورة المهذّبة في الوسط العام؛ تفادياً لنقد التيارات المثقّفة وتشويهها، أو نقد أهل السنّة، سيما السلفيين منهم.

وقد كان من المتوقّع أن يستخدم هذا الفريق الأدوات الفكرية الكلاسيكية إلى حدّ ما للقيام بخطوته هذه، مع تطعيمها بممارسة المزيد من الحرية العقلية في نقد نصوص الحديث، وعلى هذا الأساس كانت خطوة محمد آصف محسني في نقد بحار الأنوار، قائمةً على المعايير الرجالية، وما تقوله كلمات علماء الجرح والتعديل، كما كانت خطوة البهبودي قائمةً، إلى جانب المعايير الرجالية التي أبداها في كتابه: معرفة الحديث، على النقد المضموني للروايات، وكشف ما يتصوّر فيها من زيف لدى العقل البشري، وهكذا جاءت محاولة السيد هاشم معروف الحسني في كتابيه: الموضوعات في الآثار والأخبار، ودراسات

في الحديث والمحدّثين، حيث تناول بالنقد التجارب الحديثية السنية والشيعية على السواء، بمنهج كلاسيكي مليء بالجرأة من حيث طبيعة المساهمة العقلية فيه، لا من حيث حجم المادة التي تابعها.

الفريق الثالث: وهو الفريق الذي قد يتداخل بعض رجاله مع أحد الفرقاء السابقين أو اللاحقين، إلاّ أنّ منهجه في التعامل مع موضوع السنّة كان مختلفاً، فقد درس هذا الفريق نظرية خبر الواحد الظني، وتوصّل ـ ضمن آليات أصول الفقه الشيعي نفسها ـ إلى القول بعدم حجية أخبار الآحاد، بل الحجة للخبر العلمي أو الاطمئناني فحسب في الفقه وغيره.

ورغم وجود موروث شيعي في هذا الصدد، حتى العصر القريب، غير أنّ الفقهاء الذين أخذوا بحجية ما أسموه بالخبر الموثوق كالسيد حسين البروجردي وغيره، كوّنوا صورةً نظريةً عن المسألة فقط، باستثناء بعض الاختراقات الطفيفة، كما استعرضنا ذلك عند الحديث عن الوثاقة والموثوقية وغيرها في الفصل السابق، إلاّ أن الصورة العملية للمسألة لم تكن جديدة، غاية ما في الأمر أنّ الأطراف كافّة كانت تأخذ بالروايات، بعضها لأنّها أخبار ثقات وبعضها الآخر لأنّها أخبار موثوق بها، أي أنه لم يحصل انزياح عملي عن الموروث الذي سار عليه الفكر الشيعي في تعاطيه مع مصادر الحديث.

وهذا الذي جعلنا نعتبر هذا الفريق الثالث متميّزاً عن السائد في نظرية الخبر الموثوق، فقد شدّد على الموثوقية حتّى بلغ بها مرتبة اليقين أو الاطمئنان الحقيقي، كما تعامل مع الروايات تعاملاً نقدياً حال دون تكوّن اليقين عنده أو الاطمئنان في الكثير منها، مما جعله يخرج بتصوّر ميداني مختلف عن السنّة المنقولة.

ومن أبرز أعلام هذا الفريق، والذي نخمّن أنه الفريق الأقل قوّة وحضوراً بين الفرقاء الآخرين، السيد محمد جواد الموسوي الإصفهاني المعاصر، الذي ما زال يعيش اليوم في مدينة إصفهان، صاحب كتاب: پيرامون ظن فقيه، كما أصدر مؤخّراً رسالةً عمليةً فيها الكثير من النتائج الفقهية المختلفة.

الفريق الرابع: وقد كانت منطلقاته في نقد العقل الروائي قرآنيةً، وهو الفريق الذي يمكننا ـ إلى حدّ ما ـ تسمية رجاله بـ «القرآنيون الشيعة»، وقد برز في هذا الفريق اتجاهان، ربما يصحّ لنا ـ وفق المعيار النسبي لا غير ـ أن نسمّي أحدهما بالاتجاه الاعتدالي، والآخر بالاتجاه المتطرّف، دون أن نحكم بهذه التسمية على أحد.

١ ـ أما الاتجاه المتطرّف، فتمثل في مدرسة رجل الدين الذي يصفه أنصاره بالمصلح الكبير شريعت سنغلجي، فقد كان سنغلجي معارضاً للإسلام الفقهي والروائي، كما كان على خصام مع مدارس الفلسفة والتصوّف والعرفان، وكان يعتقد بأنّ المرجع الرئيس في

تكوين النظرية الإسلامية ينحصر ـ عادةً ـ في القرآن الكريم، وكانت له اهتمامات قرآنية واضحة، وكان أبرز كتاب يشرح أصول أفكاره كتابه: كليد فهم قرآن، أي مفتاح فهم القرآن، وقد ترك سنفلجي تأثيراً في شريحة من الشخصيات التي لم تعرف بوصفها اتجاهات حداثية، أي أنّه كان يمثل الإسلام التقليدي النقدي، وقد تأثّر به أمثال يوسف شمار صاحب كتاب: آيات مشكلة، وعبدالوهاب فريد صاحب كتاب: إسلام ورجعت، وغيرهما من الشخصيات التي ركّزت جهدها على القرآن الكريم.

إلاّ أن النسيان طوى هذا الفريق عقب انتصار الثورة في إيران عام ١٩٧٩م، بيد أنّه بقي محافظاً على وضعه بعض الشيء، منادياً بالقرآن مرجعاً أساسياً لتفسير الدين وفهمه.

ففي الثمانينات برز آية الله الصادقي الطهراني صاحب تفسير الفرقان و... منادياً بفقه إسلامي لا يقوم غالباً سوى على النص القرآني، وقد تبدّى هذا النسق الفقهي الجديد عند الصادقي في كتبه سيما منها تبصرة الفقهاء، ثم تلاه رسالته العملية التي برزت فيها الكثير الكثير من الآراء الفقهية التي لم تشهد الساحة الشيعية لها مثيلاً.

لقد كان رفض الصادقي الطهراني للأحاديث ذا أثر كبير جداً، وسوف نستعرض لاحقاً تأثيراته القرآنية على تكوين فقه شيعي متمايز عن المألوف.

وقد تزامنت حركة الصادقي الطهراني، الذي انزوى الآن في مدينة قم الإيرانية بعد أحداث لسنا بصددها الآن، مع حركة مماثلة قادها مصطفى حسيني طباطبائي، الذي حُسب أحياناً على فريق النقد العقدي للتشيع، وأخرى على الفريق القرآني، حيث اهتمّ اهتماماً بالغاً في حياته بالدراسات القرآنية، وشدّد في دراساته على مرجعية القرآن دون حاجةٍ إلى الحديث، بل واصل حسيني طباطبائي مسيره هذا بعد إصدار كتاب: نقد مصادر حديث، والذي انتقد فيه سلسلة المصادر الحديثية الشيعية، بدءاً من الكافي ومن لا يحضره الفقيه، مروراً بالتهذيب والاستبصار وبحار الأنوار، وصولاً إلى وسائل الشيعة وكتب التفسير والأدعية والزيارات و...

٢ ـ أمّا الاتجاه المعتدل، فقد كان أبرز أعلامه محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م) صاحب تفسير الميزان المعروف، حيث دافع الطباطبائي عن فكرة فهم القرآن برمّته دون حاجة إلى أيّ حديث، ولهذا لم يستعن في تفسيره بالنصوص الروائية، اللهم إلاّ نادراً جداً، بل ترك الروايات إلى فصل لاحقٍ منفصل عن نفس ممارساته التفسيرية في هذا الكتاب، وكانت هذه الحركة معاكسة للوضع القائم في الوسط الشيعي آنذاك، وقد لاقت مناهضةً إلاّ أنّها سرعان ما اكتسحت الأجواء العلمية الدينية نظرياً، وإن أخفقت في بعض الجوانب مما لا نذكره فعلاً؛ لعدم ارتباطه ببحثنا هنا.

على خط آخر كانت للطباطبائي وجهة نظر خاصة في أخبار الآحاد، حيث لم يكن يرى لها حجيةً في قضايا العقيدة والتاريخ و.. غير الفقه وما شاكله، وسوف نتعرّض لرأيه في الفصل الأخير من هذا الكتاب، إن شاء الله تعالى.

لكننا إذا حسبنا العلامة الطباطبائي ومدرسته على مشروع نقد السنّة، فليس ذلك لأننا نريد أن نشابه بين حركته وحركة القرآنيين الشيعة، فالأمر ليس كذلك بتاتاً، إنما لأنّ له دوراً في الحدّ من اعتبار الروايات وتفعيلها في المناخ الفكري الديني.

الفريق الخامس: إلاّ أنّ عنصراً خاصاً شهدته حركة نقد الحديث في الوسط الشيعي لم تعرف له مثيلاً جاداً الأوساط السنية، ألا وهو حركة نقد الأصول العقدية الشيعية، ففريقٌ كبير من نقّاد الحديث الشيعي كان ينتمي إلى حركة النقد العقدي التي شهدتها الأوساط الشيعية ـ سيما الإيرانية ـ منذ الثلاثينات من القرن العشرين وحتّى انتصار الثورة، والتي غيبتها سيطرة الإسلام السياسي وطفو موضوعات الفكر السياسي وتطبيقاته على السطح واندفاعها إلى الواجهة، ولهذا نرى أن بعض أسماء رجالات مشروع نقد السنّة كانت تتهم بالتسنّن، وبأنّها خضعت لتأثير المدّ السلفي (الوهابي) في النصف الأوّل من القرن العشرين، حيث تناول هذا الفريق الذي اتّهم بهذه التهمة موضوعات كانت ركّزت الفرقة الوهابية نقدها للشيعة عليها، مثل زيارة القبور، حيث ألّف حيدر علي قلمداران كتابه: زيارت وزيارتنامه، كما ألّف أبو الفضل البرقعي، وهو من أبرز وجوه هذا التيار، كتابه: خرافات وفور در زيارات قبور، وألّف عبدالوهاب فريد في هذا السياق كتابه: إسلام ورجعت، حيث انتقد فيه عقيدة الرجعة المعروفة في الأوساط الشيعية، ومثله علي أكبر حكمي زاده في كتاب أسرار الألف عام.

من هنا، لاحظنا أنّ تسليط هذا الفريق الضوء على السنّة، لم يكن مشروعاً أساسياً داخل المنظومة المعرفية الدينية، بقدر ما كان خطوةً هادفةً لنسف بعض العقديات الشيعية التي كان يراها هذا الفريق غلوّاً في الدين وارتفاعاً، والخطوة الأبرز في هذا الصدد ـ كما سيأتي ـ كانت خطوة أبي الفضل البرقعي في كتابه الشهير: كسر الصنم، وهو الكتاب الذي خصّص على ضخامته ـ حسب النص الفارسي ـ لنقد روايات الجزء الأوّل من كتاب أصول الكافي، حيث احتوى هذا الجزء أبرز الموضوعات العقدية الخلافية بين الشيعة والسنّة، وبالخصوص بين السلفية السنية المعاصرة والشيعة، بدءاً من موضوعات التوحيد وانتهاءاً بالإمامة ومباحث الحجّة.

هذه هي الفئات الخمس التي رصدنا ظهورها في المجتمع الشيعي في العصر الحديث، أي منذ بداية القرن العشرين، وحتى اللحظة الحاضرة، غير أنّ الشيء الملفت في أجواء هذا المشروع النقدي للسنّة المنقولة أنّه لم يشهد ردوداً صاحبةً مدوّنة بالحجم الذي

عرفته الساحة السنّية، وسوف يجد القارئ معي عما قريب أن نقد هذه المحاولات كان محدوداً جداً، وحتى تجربة السيد البرقعي التي تشكّل خطراً جدّياً على العقيدة الشيعية لم يتم تناولها بجدّية من زاوية حديثية وأصولية تتعلّق بنظرية السنّة، رغم أن كتابه: كسر الصنم كان تُرجم ونشر في العالم العربي منذ فترة، وإذا ما تمّ التعرّض له كان ذلك من زاوية كلامية أحياناً لا أكثر، ذلك كلّه في حدود تتبعي، وما ساقني إليه جهدي وعملي.

بدورنا، ولكي نوثّق بالرصد التفصيلي هذا المشهد النقدي الذي كثّفناه هنا، نشرع في استعراض هذه الاتجاهات الخمسة، مواقفها وأفكارها؛ لتأكيد الصورة التي رسمناها هنا، والخروج ببعض النتائج الهامّة الأخرى أيضاً.

وقبل ذلك، نؤكّد على إمكانية وجود تداخل بين رجالات هذه الفئات الخمس، لكننا استنسبنا فرزهم على هذه الطريقة، ووجدنا ذلك أكثر صحةً، كما أننا لن نتعرّض للأسماء كافّة، بل لمهم رجالات هذه التيارات، ونشير في مطاوي البحث إلى أسماء أخرى ثانوية، سرعان ما سيلتفت إليها القارئ العزيز.

النشاط الحديثي الشيعي المعاصر

كان بعض الناقدين قد أخذ على جامعة الأزهر في القاهرة عدم اعتنائها بالدراسات الحديثية وما يتصل بها، ربما معتبراً أنّ ذلك كان سبباً من أسباب ظهور التيار النقدي للسنّة في الوسط السنّي(١)، لكن اعتراضاً من هذا النوع لم نجده في الوسط الشيعي، رغم تدهور الدراسات الحديثية (علم الدراية) وفقرها إلى حدّ ما داخل الحوزة العلمية الشيعية.

لكن على أي حال، ظهرت جهود معاصرة في مجال الدرس الحديثي، ليست موضوع بحثنا، بيد أننا أردنا من خلال اختصارها الشديد أن نجعل القارئ أكثر إطلالاً على المشهد في الوسط الشيعي، فلعلّ في مستوى الجهد الحديثي ما يساعد على اكتشاف عناصر أو مبرّرات لظهور تيار نقدي، وإن ما زال ضعيفاً.

ويمكن إيجاز الجهود الحديثية المعاصرة شيعياً في نقاط ست هي:

١ ــ **تدوين المجاميع والموسوعات الحديثية:** فقد صنفت أخيراً سلسلة مجاميع حديثية ذات اهتمامات مختلفة، من بينها: جامع أحاديث الشيعة، للسيد حسين البروجردي، وميزان الحكمة، للمعاصر الشيخ محمدي الري شهري، والحياة، للأخوان الحكيمي، ومسانيد أهل البيت عليهم السلام، التي حاولت جمع روايات كل إمام على حدة، على

١ـ خادم حسين إلهي بخش، القرآنيون وشبهاتهم حول السنّة: ١٨٨.

طريقة مسند أحمد بن حنبل، وآثار الصادقين في ثلاثة وثلاثين مجلداً، للشيخ صادق إحسان بخش، وموسوعة الإمام الصادق عليه السلام، للسيّد محمد كاظم القزويني و..

٢ ـ **تدوين المعاجم الحديثية:** فقد دوّنت معاجم للكتب الأربعة، وكذلك لبحار الأنوار، ووسائل الشيعة، ومستدرك الوسائل و..

٣ ـ **تدوين منتخبات الأحاديث أو صحاحها:** كما هو الحال مع محمد باقر البهبودي في صحيح الكافي (زبدة الكافي) وصحيح كتاب من لا يحضره الفقيه و..

٤ ـ **تأسيس المؤسّسات البحثية والتحقيقية في مجال الحديث:** مثل مؤسسة دار الحديث الثقافية في مدينة قم الإيرانية، وكلية علوم الحديث في طهران، وفصلية علوم الحديث باللغة الفارسية وقد قاربت أعدادها حتى اليوم الأربعين عدداً، ومجلة علوم الحديث النصف سنوية باللغة العربية وقد قاربت أعدادها العشرين عدداً، ومجلّة «نهج البلاغة» التي تأسست عام ٢٠٠١م، ومجلّة سفينة عام ٢٠٠٣م، ومجلّة حديث انديشه عام ٢٠٠٢م، وإصدار «ميراث حديث شيعه» عام ١٩٩٨م، وكذلك في مجال إحياء التراث الحديثي برزت مؤسّسات، كان من أبرزها مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث.

ذلك كلّه إلى جانب إدخال مادّة الحديث والرجال إلى الحوزة في تطوّر نسبي، وكذلك تحوّلها إلى مادة جامعية كما هو الحال في كلية أصول الدين في مدينة قم.

٥ ـ **ترجمة الحديث:** فقد ازدهر هذا النشاط في العقود الأخيرة، خصوصاً إلى اللغة الفارسية، بل وغيرها أيضاً.

٦ ـ **تدوين المستدركات:** وهي ما يدوّن لتفادي نقص بعض الكتب الأساسية، وقد دوّنت مستدركات عديدة، من أبرزها نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة لمحمد باقر المحمودي.

إلى غيرها من النشاطات الممدوحة والمشكورة، والتي تحتاج إلى متابعة أكبر(١).

---

١ ـ لمزيد من الاطلاع حول الجهود الحديثية المعاصرة راجع: حسين صفره، پژوهش در تاريخ حديث شيعه از قرن ششم تا عصر حاضر ٢١١ ـ ٢٤٠؛ ومهدي مهريزي، حديث پژوهي ١: ٤٦ ـ ٤٨.

انبعاث مشروع «الموضوعات»
كيف أعاد التشيع الرسمي قراءة موضوعات الحديث(١)؟

تمهيد

يبدو، من المؤكّد تقريباً أن الشيعة لم يعرفوا تصنيفاً أو علماً أو اهتماماً خاصّاً بظاهرة الموضوعات في الأحاديث، لهذا لم نعثر ـ بعد تفتيشنا على مصنفاتهم وكتبهم ـ على تصنيفٍ لهم بهذا العنوان أو ما يشبهه وفق ما تتبّعناه(٢)، وذلك على خلاف الحال مع أهل السنّة، حيث وجدنا هذا الموضوع مفرداً عندهم بالدرس والتنقيب والبحث والتصنيف، فالكتب السنيّة في هذا المجال عديدة تبدأ من القرون الهجرية الأولى، وحتى الفترات الأخيرة، فقد صنفوا كتباً عديدة تحت هذا العنوان كان منها: الموضوعات، للمقدسي (٥٠٧هـ)، والموضوعات، لابن الجوزي (٥٩٧هـ)، والدرّ الملتقط في تبيين الغلط، للصاغاني (٦٥٠هـ)، والموضوعات، لابن تيميّة الحراني (٧٢٨هـ)، والمنار المنيف، لابن قيّم (٧٥١هـ)، واللئالي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، وتنزيه الشريعة، لابن عراق (٩٦٣هـ)، والموضوعات الكبير، للملا علي قاري (١٠١٤هـ)، والمصنوع في معرفة الحديث الموضوع، للمؤلّف نفسه، والفوائد المجموعة للشوكاني (١٢٥٥هـ) و..

١ـ الحديث الموضوع هو الحديث المخلوق المكذوب المصنوع، لا مطلق حديث الكذوب، إذ قد يصدق، هذا هو التعريف الدرائي لهذا المصطلح الذي سنكثر استعماله في هذا الفصل، فراجع في التعريف: المامقاني، مقباس الهداية ١ : ٣٩٩؛ والصدر، نهاية الدراية: ٣٠٩؛ والشهيد الثاني، الرعاية: ١٠٢و..

٢ـ نسب صاحب الذريعة للشوكاني كتاب التعقيبات على الموضوعات، وكتاب النكت البديعات على الموضوعات، لكن الشوكاني غير إمامي، كما نسب للشيخ سراج الدين حسن الشهير بالشيخ فدا حسين كتاباً اسمه: المجرّدات عن الموضوعات، لكن الكتاب يهدف لإثبات أحاديث حكم عليها بالوضع لا العكس، ونسب للقاضي نور الله التستري الشهيد (١٠١٩هـ) كتاباً تحت عنوان: أسامي وضّاع الحديث، ولا ندري هل هو ردّ على السنّة كما يُعرف عن هذا العالم أو لا؟ راجع في ذلك كلّه: آغا بزرك الطهراني، الذريعة ٢ : ١١، ٢٠ : ٨، ٢٤ : ٣٠٢، ٢٦ : ٢١٢.

ويتباين تحليل هذه الظاهرة، ويطرح السؤال التالي نفسه: لماذا صنّف أهل السنّة في الموضوعات فيما لم نجد تصنيفاً شيعياً في ذلك حتى ـ كما سنرى ـ كتاب «الأخبار الدخيلة» للعلامة التستري، بل بعده لم يعرف الشيعة أيضاً اهتماماً بهذا الأمر، إلاّ ما سنجده مع بعض الحركات الناقدة المهمّشة والمهشّمة نسبياً في هذا الوسط؟! ولعلّه لهذا قيل: إن الأخبار الدخيلة هو الكتاب الشيعي الوحيد في هذا المضمار(١).

الذي ظهر لنا ـ بعد تتبّع كلمات من أعطى موقفاً في هذا الأمر ـ أنّ هناك رأيين مختلفين تمام الاختلاف هما:

الرأي الأوّل: وهو رأي الباحث المعاصر الشيخ رضا أستادي، حيث يذهب إلى أنّ السبب في إحجام الشيعة عن مثل هذه التصنيفات يرجع إلى:

أولاً: لقد قاموا بتصفية كتبهم الحديثية مرّتين، مرّةً قبل عصر الكليني، حيث بالغوا في النقد والتمحيص، كما هو الحال مع مدرسة قم الشهيرة بمواقفها المتطرّفة والمتحفظة من الرواة، وأخرى مع المحمدين الثلاثة: الكليني، والصدوق، والطوسي، وهذا معناه أنّه لم تعد هناك حاجة لمزيدٍ من التصفية، من هنا يعتقد أستادي أنّ الشيعة وإن لم يؤلّفوا كتباً في الموضوعات غير أنّهم سبقوا السنّة في هذا المجال، أي مجال نقد الحديث وتصفيته(٢).

ثانياً: لم تكن عند الشيعة رغبة في التهاون، واتّهام الرواية بالكذب لمجرّد احتمال ذلك، فلذلك آثار خطيرة على مرجعية السنّة واعتبار الحديث(٣).

الرأي الثاني: وهو رأي السيد هاشم معروف الحسني (١٤٠٣هـ)، حيث ذهب إلى أنّ محدّثي أهل السنّة كانوا أكثر وعياً من الشيعة بالأخطار التي كانت تُحدق بالسنّة النبويّة، فاهتمّوا بشكل أكبر بالنقد، وألفوا في الموضوعات، أمّا الشيعة فقد تجاهلوا ـ بحسب رأي الحسني ـ المسألة، كأنّ الأمر لا يعنيهم، مع أنّ ما عندهم لا يقلّ خطراً عما هو مسطور في مصادر الحديث السنّية(٤).

ويؤيّد معروفَ الحسني بعضُ حركات النقد الشيعي التي سنأتي على ذكرها قريباً، مثل حركة التطهير العقدي، وحركة تهذيب الحديث و...، كما يبدو أنّ التيار المدرسي في المؤسّسة الدينية الشيعية يميل إلى وجهة نظر الشيخ أستادي.

والحكم في هذا الموضوع يتبع ـ فيما أظن ـ طبيعة قراءة الباحث للموروث الشيعي

١ـ رضا أستادي، سخنى درباره الأخبار الدخيلة، مجلّة آيينه پژوهش، العدد ٢٣: ١٦.

٢ـ المصدر نفسه: ١٤، ١٥.

٣ـ المصدر نفسه: ١٥.

٤ـ هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ٨٨ ـ ٨٩.

الحديثي، فإنّ الباحثين الواثقين من هذا الموروث، والمنسجمين عقدياً وثقافياً وفقهياً معه كأغلب التيارات المدرسية، لا يجدون، بل لا يشعرون، بعدد هام من الأحاديث الموضوعة، حتّى يرموا باللائمة على محدّثي الإمامية السابقين كيف لم يصنّفوا في الموضوعات، أما أولئك الذين يملكون قراءة نقدية لمضمون الكثير من الروايات، سيما العقدية، فهم يقرؤون الموروث الشيعي حافلاً بالنصوص الحديثية الباطلة غير المقبولة، ممّا يثير فيهم إحساس ضرورة التصنيف في الموضوعات، وتصفية الأحاديث، كما يثير حفيظتهم لنقد تجربة علماء الحديث السابقين.

من هنا لن نحكم لصالح هذا الطرف على ذاك، لكن لدينا وقفات أكاديمية مع الرأيين:

أولاً: إنّ الشواهد التاريخية المسجّلة تؤكّد أن فريقاً مهماً من الإمامية على الأقل قد ساهم بقوّة في القرون الخمسة الهجرية الأولى في نقد الحديث، برز فيهم رجال مدرسة قم المتشدّدين، وعلى رأسهم أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، الذي طَرَدَ من مدينة قم بعضَ من وُصفوا بأنّهم من كبار رجال الحديث، لا لضعفهم، بل لروايتهم عن الضعفاء وإكثارهم من المراسيل.

وعليه، فمن المؤكّد أن فريقاً نقّاداً في الوسط الشيعي ظهر قبل الكليني، كما لا نشك في وجود ظاهرة متشدّدة عموماً من الحديث كانت موجودة في القرنين الرابع والخامس، أمّا القول بأنّ الشيعة صفّوا أحاديثهم من الموضوعات على دفعتين، فلم تعد هناك حاجة للتصفية، فهو قول يحتاج إلى مزيد من التأمّل، إذ هل لدينا اطّلاع على ما كان عند الشيعة من روايات حتى نعرف هل أحسن الكليني في الانتخاب أم لم يحسن؟ كيف يمكن غضّ الطرف عن موقف مثل الشيخ المفيد من الشيخ الصدوق وفريق المحدّثين آنذاك وهو يحمل عليهم بعدم التمييز والنقد المضموني للأحاديث؟! هل شهادة المرتضى التي نقدت رجال الحديث ـ وقد أسلفنا هذه الكلمات في الفصل الثاني من هذا الكتاب ـ هامشية لا ينبغي الوقوف عندها؟! ربما احتجنا إلى المزيد من البحث لنعرف هل أصاب المحدّثون آنذاك أم أخطأوا؟

ولسنا نقصد بذلك إبطال ما بأيدينا قدر ما نقصد مجموع ما بأيدينا وما حذفوه ولم يصل إلينا، فلعلّنا لو اطلعنا على ما حذف ـ مع ما أبقي ـ لآخذناهم واختلفنا معهم في موازينهم.

ثانياً: إذا كان الشيعة قلقين على انهيار مكانة السنّة بفتح ملفّ الموضوعات فهم مخطئون، وشاهدُنا على هذا الخطأ رصد الموقف السنّي، فقد صنّف السنة في الموضوعات الكثير، لكن اعتقادهم بمصادرهم الحديثية ظلّ أقوى من اعتقاد الشيعة بتلك المصادر، إنّ

هذه تجربة تاريخية حيّة تؤكد أن فتح باب الموضوعات قديماً لن يؤدي إلى ما توجّس منه الشيخ أستادي، بل لقد وجدنا الشيعة أكثر نقداً لمصادرهم الحديثية من السنّة!![1].

ثالثاً: إنّ الشيخ أستادي نفسه يحتمل أن تكون خطوة الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١هـ) في كتاب «منتقى الجمان» مشابهة في ذلك العصر لخطوة التستري في القرن الرابع عشر[2]. ونحن نسأل: إذا كان الشيعة أقفلوا باب الموضوعات قلقاً على مكانة السنة، فكيف نفسّر الجهود النقدية اللاذعة التي قامت بها مدرسة العلامة الحلّي؟! وكيف نفسّر كتاب «منتقى الجمان» والاتجاه الفكري الذي صاحبه مع المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ) أو صاحب المدارك (١٠٠٩هـ)؟! بل كيف نفسّر الموقف الأصولي المشكّك بالكتب الأربعة منذ عصر الوحيد البهبهاني، وقد رصدناه من قبل؟!

لا أظن أنّ خطوة الموضوعات كانت أثقل بكثير من مثل هذه الخطوات، لهذا أخمّن أن الشيخ أستادي هو من يشعر بالقلق من خطوةٍ كهذه، لا أسلاف الشيعة وعلماؤهم.

رابعاً: لو سلّمنا أنّ الشيعة قد أخضعوا مصادرهم الحديثية لتصفيتين تاريخيتين، هل يعني ذلك عدم وجود أحاديث موضوعة؟ بل الصحيح أنّه إذا عنى شيئاً فإنه يعني قلّة هذه الأحاديث، ومن ثم فما المانع ـ مع قلّة الأحاديث ـ من فتح باب التصنيف في هذا المجال، ليكون الحسّ النقدي نشطاً دائماً إزاء دسّ الروايات واختلاق الأكاذيب؟!

خامساً: إنّ النزعة المفرطة للفريق المعتقد بوجود الموضوع في الحديث الشيعي، ونقصد بالموضوع المختلق من رأس، غير دقيقة، فقد أفرطت هذه الحركة في تضعيف الأحاديث على أساس فكرة الوضع، وسوف تكون لنا وقفة معها أواخر هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

المهم أننا نميل إلى رأي السيد هاشم معروف الحسني، ونرى أنّه آن الأوان لعلماء الحديث الشيعة أن يفتحوا هذا البحث، ويضبطوا قواعده، ولا يكتفوا بجهود السلف، مهما كانت الموضوعات قليلة، شريطة أن لا يفرطوا في ذلك خارج إطار الدليل والحجّة.

الموضوعات في السياق المذهبي

وعندما نتحدّث عن ظاهرة موضوعات الحديث، فإنّنا نركّز على الملف الداخلي، لا على النقد الحديثي الذي مارسته كل طائفة مع مثيلتها، وإلاّ فقد نقد الشيعة أحاديث السنّة نقداً تظهر عليه آثار معالجة ظاهرة وضع، كما فعل السنّة ذلك على الدوام.

---

[1] أقصد هنا الاتجاهات الكلاسيكية الممتدّة عبر الزمن، لا الحركة النقدية المتأخرة.

[2] المصدر نفسه: ١٨.

وقد برزت هذه الحالة ـ كعنوان عريض ـ عند العلامة عبدالحسين الأميني (١٩٧٠م) في موسوعة الغدير، حيث أفرد بحثاً مطوّلاً للوضع والموضوعات والوضّاعين في مصادر أهل السنّة، وقد كان منطلق الأميني في خطواته هذه الردّ على بعض السنّة ـ سيما عبدالله القصيمي ـ الذين اتهموا رواة الشيعة بالوضع، فيما برّؤوا مصادر الحديث السنّية من ظاهرة كهذه، فقد أراد الأميني الردّ على هذه المقولة، لكنه لم يردّ عليها بكلا شقّيها أي: ظاهرة الوضع عند الشيعة، وعدمها عند السنّة، حتى يتحفنا بنظرياته وآرائه في موضوع بحثنا هنا، بل ركّز على الشق الثاني من الدعوى، أي عدم وجود وضع ولا وضّاعين عند السنّة، فعمل بالأرقام على إثبات عكس ذلك(١).

وقد قام الأميني أوّلاً بسرد أسماء الكذابين والوضّاعين المذكورين في روايات أهل السنّة، وفقاً لمصادر سنية اعترفت بكذبهم، وقد رتّب أسماءهم حسب الحروف الأبجدية، فبلغ عددهم ٧٠٢ كذّاباً(٢).

كما قام الأميني بتنظيم فهرس بالوضّاعين السنّة، ذكر فيه اسم كل واحدٍ منهم مع عدد أحاديثه الموضوعة، وقد بلغ مجموع الوضّاعين في هذا الفهرس ٢٥ وضّاعاً، كما بلغ مجموع أحاديثهم الموضوعة والمقلوبة ٩٨٦٨٣ حديثاً، علاوةً على جماعة آخرين أيضاً(٣). مؤكداً على أنّ نعت شخصٍ بالكذاب لا ينافي كونه معروفاً بالصلاح، ذلك أنّ الصلحاء كثيراً ما كذبوا لهداية الناس، ذاكراً شواهد على ذلك، بل متعرّضاً لجملة أسماء علمائية نصّ علماء الجرح والتعديل على وضعهم الحديث(٤).

ويفرد الأميني فصلاً للموضوعات على النبي ﷺ يذكر فيه مائة حديث، ثم يناقشها سنداً ومتناً(٥). ويقوم بالطريقة عينها في بحث آخر حول الموضوعات في قضية الخلافة، حيث يأتي على ذكر ٤٥ حديثاً(٦). يبيّن أنّ هناك ٣٩ حديثاً آخر صحيح السند يعارضها(٧).

ويرى الأميني أنّ أكثر الفرق الإسلامية غلواً في إمامها الحنابلة(٨). ويذكر عينات

١ـ الأميني، موسوعة الغدير في الكتاب والسنّة والأدب ٥: ٢٩٨ ـ ٣٠٠.

٢ـ المصدر نفسه: ٣٠١ ـ ٤٤٦.

٣ـ المصدر نفسه: ٤٦٤ ـ ٤٦٧.

٤ـ المصدر نفسه: ٤٤٦ ـ ٤٤٩.

٥ـ المصدر نفسه: ٤٧٦ ـ ٥٢٩.

٦ـ المصدر نفسه: ٥٣٢ ـ ٥٦٥.

٧ـ المصدر نفسه: ٥٦٨ ـ ٥٩٢.

٨ـ المصدر نفسه: ٤٦٠ ـ ٤٦٢.

من الروايات الموضوعة عند أهل السنّة من باب المثال[١].

كانت هذه محاولة الأميني، وهي محاولة كبيرة بيد أنّها تركزّت في السياق الجدلي المذهبي، الحافل بمثل مناقشة روايات الطرف الآخر بالوضع حيث لا يوجد حاجز نفسي يمنع عن ذلك، بخلاف روايات الذات.

وقد أحببنا أخذ تجربة الأميني، بنظرة سريعة، بوصفها أنموذجاً أبرز لدرس الموضوعات شيعياً من الزاوية المذهبية.

وتوجد إلى جانب تجربة الأميني تجارب أخرى مماثلة، أبرزها تجربة الشيخ محمد حسن المظفّر (١٣٧٥هـ)، ففي بحثه الأوّل في كتابه «دلائل الصدق لنهج الحق»، وهو كتاب معروف يقع في سياق السجال المذهبي، يبحث المظفّر عن قيمة روايات أهل السنّة، وجدوى البحث السندي حولها، ويرى أنّ علماء الجرح والتعديل السنّة كانوا من المطعون بهم حتى عند أهل السنّة أنفسهم، بمن فيهم أمثال أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، والترمذي، وابن حبّان، والذهبي، وابن حزم و..[٢].

ثم يناقش المظفر الصحاح الستة في جمعها، واشتمالها ـ برأيه ـ على الكفر، وتدليس أكثر رواتها، وجرح أكثرهم[٣].

وهنا، يستعرض المظفر ـ بإسهاب ـ أسماء الضعاف في كتب الحديث السنّة؛ ليوهن من شأنها، فيذكر ٣٦٦ راوياً، مشيراً إلى نصوص تضعيفهم في كلمات علماء أهل السنة[٤]، ثم يختم قائلاً: «.. وقد فاتنا الكثير؛ لأننا إنّما أردنا الكشف عن أحوال صحاحهم في الجملة»[٥].

الأخبار الدخيلة، مشروع محمد تقي التستري

يعدّ كتاب «الأخبار الدخيلة» لمحمد تقي بن محمد كاظم التستري (١٤٠٥هـ) أوّل كتاب ـ على ما يبدو ـ يعالج شيعياً موضوع الوضع داخل مصادر الحديث الشيعية، فقد أنهى التستري المجلّد الأوّل من كتابه عام ١٣٦٩هـ[٦]، أي قبل ما يقرب من خمسة وخمسين عاماً، فيما أنهى المجلّد الأخير عام ١٤٠١هـ، وبذلك يكون قد سبق هاشم

---

[١] المصدر نفسه: ٤٥٠ ـ ٤٦٤.

[٢] محمد حسن المظفّر، دلائل الصدق ١: ٧ ـ ٣٩.

[٣] المصدر نفسه: ٤١ ـ ٥٩.

[٤] المصدر نفسه: ٦١ ـ ٢٨٥.

[٥] المصدر نفسه: ٢٨٦.

[٦] محمد تقي التستري، الأخبار الدخيلة ١: ٢٦٦.

معروف الحسني في كتاب الموضوعات، بل يتأكّد ذلك بذكر الحسني لكتاب الأخبار الدخيلة في كتابه الآنف الذكر(١).

ولم يضع التستري نظريةً في مسألة الوضع والوضّاعين(٢)، كما حاوله هاشم معروف الحسني، بل كان كتابه أشبه بملاحظات سجّلها على روايات متفرّقة، كان يواجهها أثناء بحثه العلمي، ثم عمد إلى جمعها في كتابه هذا، وربما لهذا لاحظنا وجود بعض نماذجه المشابهة للأخبار الدخيلة في كتابه: النجعة في شرح اللمعة، كما وجدنا سوء تنظيم وترتيب فيه أيضاً، حيث جعل أصل الكتاب مجلداً واحداً، فيما جعلت المستدركات ثلاثة مجلدات، في كل منها استدراك على تمام فصوله تقريباً.

علي أيّة حال، صدر كتاب الأخبار الدخيلة، وظهرت في الأوساط الشيعية قُبيله ومعه فكرة وجود الوضع في مصادر الحديث الشيعي، ولاحظنا بعض الكلمات المتفرّقة حول هذا الموضوع، صدرت من شخصيات من الدرجة الأولى، فقد ظنّ الميرزا أبو الحسن الشعراني (١٣٩٣هـ) أنّ خُمْس مرويات الشيعة موضوعة كما سيأتي(٣)، فيما أثار الإمام الخميني (١٩٨٩م) نقداً لاذعاً وعنيفاً على المحدّث النوري وكتبه الحديثيّة، حينما قال ـ بعد بيان ضعف غالب روايات المستدرك ـ: «سائر كتبه مشحون بالقصص والحكايات الغريبة التي غالبها بالهزل أشبه منه بالجدّ، وهو رحمه الله شخص صالح متتبّع، إلا أنّ اشتياقه لجمع الضعاف والغرائب والعجائب، ومالا يقبلها العقل السليم والرأي المستقيم أكثر من الكلام النافع..»(٤)، كما أشار الطباطبائي في الميزان إلى الوضع، سيما في روايات أسباب النزول، رافضاً الأخذ بها، لشيوع الدسّ فيها، وتسامح العلماء في أخذها ونقلها حسب رأيه، بل كان له موقف سلبي من ظاهرة المحدّثين عموماً في الثقافة الإسلامية(٥).

ومن هذا النوع النقد الذي سجّله الدكتور علي شريعتي على مقاطع من دعاء الندبة، الذي صار له رواج كبير في الأوساط الشيعية في الفترة الأخيرة، حيث احتمل أن يكون من تأليف بعض رجال الكيسانية، نتيجة وجود عبارات تفيد اختفاء الإمام

١ـ هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ١٥١، ٢٤٢، ٢٩١.

٢ـ يعتقد التستري بحجيّة الخبر الموثوق، لا الثقة، ومعيار الموثوقية عنده عمل الأصحاب والقدماء أو إعراضهم، راجع حواره مع صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١٣: ٩.

٣ـ أبو الحسن الشعراني، المدخل إلى عذب المنهل: ٤٤.

٤ـ الخميني، أنوار الهداية ١: ٢٤٤ ـ ٢٤٥، وقد ذهب الخميني إلى عدم صدور روايات الحيلة في الربا، بل احتمل دسّها على لسان الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وكذلك روايات بيع العنب ليعمل خمراً و... هادفين تشويه صورتهم، فراجع له: كتاب البيع ٥: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

٥ـ راجع: الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٧٣ ـ ٢٧٨، ٧: ١١٠ ـ ١١١، ١٢: ١١٢؛ وله أيضاً: الشيعة، نصّ الحوار مع المستشرق كوربان: ٧٥ ـ ٨٠.

المهدي ﵇ بذي طوى وجبل رضوى، وهو ما يطابق معتقد الكيسانية الذين يذهبون إلى الاعتقاد باختفاء محمد بن الحنفية هناك، وقد ردّ عليه في رسالة جوابية مباشرة الشيخ محمد تقي التستري نفسه، مثبتاً وجود روايات صحيحة إمامياً باختفاء المهدي هناك، وذاكراً بعض الملاحظات التي لاقت ترحيب شريعتي نفسه(١).

وفي هذا السياق بعض الانتقادات المتفرّقة كانتقاد السيد فضل الله خبر انتقاد الزهراء لعليّ ﵇ لما لم يقم للمطالبة بحقّه ضدّ أبي بكر(٢).

لكن مع ذلك، لم يُحدث الأخبار الدخيلة ثقافة، ولم يشارك في تكوين وعي جديد، على خلاف بقية تيارات نقد السنّة، بل وعلى خلاف ما فعله هاشم معروف الحسني.

هذا، وقد جعل التستري كتابه على أبواب ثلاثة هي:

الباب الأوّل: الأحاديث المحرّفة، ويعني بها الأحاديث غير الموضوعة، غاية ما في الأمر أنّ الحديث قد زيد فيه أو نقص أو غيّر أو بدّل لسهو أو غفلة، فهذا الباب غير مندرج في الموضوعات بالمعنى المصطلح أصلاً.

ويعدّ هذا الباب أكبر أبواب كتاب الأخبار الدخيلة على الإطلاق، وقد جعله في اثني عشر فصلاً، نشير إليها سريعاً:

الفصل الأوّل: أخبار تشهد ضرورة المذهب الشيعي بتحريفها، كبعض الروايات التي تشير إلى ثلاثة عشر إماماً(٣).

الفصل الثاني: أخبار يشهد التاريخ بتحريفها(٤).

الفصل الثالث: أخبار يشهد السياق بتحريفها(٥).

الفصل الرابع: أخبار اختلط بعضها ببعضها الآخر سنداً ومتناً(٦). وقد علّق التستري أواخر هذا البحث بالقول: «لو أريد استقصاء تحريفات الأسانيد وخلطها لاحتيج إلى كتاب مستقل»(٧).

١ـ انظر نص كلام شريعتي ورد التستري في صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١٢: ٢٠ ـ ٢١، ومجلّة نصوص معاصرة، العدد ٣: ٢٤١ ـ ٢٤٨؛ وقد امتدح التستري إنصاف شريعتي في قبوله الرد في حوار مع الصحيفة نفسها، المصدر نفسه: ٧.

٢ـ فضل الله، الندوة ١: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

٣ـ محمد تقي التستري، الأخبار الدخيلة ١: ١ ـ ١٠، و ٣: ٢ ـ ٣، و ٤: ٣ ـ ٤.

٤ـ المصدر نفسه ١: ١١ ـ ١٧، و ٢: ٥، و٣: ٣ ـ ٤، و٤: ٤ ـ ٦.

٥ـ المصدر نفسه ١: ١٧ ـ ١٨، و٢: ٥ ـ ٢٨، و٣: ٥ ـ ٦١، و٤: ٦ ـ ١٥٥.

٦ـ المصدر نفسه ١: ١٨ ـ ٤٨، و ٢: ٣٩ ـ ٥٧، و ٣: ٦٢ ـ ٦٨، و ٤: ١٥٦ ـ ١٦١.

٧ـ المصدر نفسه ١: ٤٨.

الفصل الخامس: أخبار حرّفت نتيجة تشابه خطّي أو لاتحاد شكل الكتابة أو لسقط جزئي(١).

الفصل السادس: أخبار حرّفت لاشتمالها على أمرين نُسب حكم أحدهما للآخر أو حصل تقديم وتأخير(٢).

الفصل السابع: أخبار حرّفت أسانيدها بتبديل اسم الأب والابن ونحو ذلك(٣).

الفصل الثامن: أخبار حرّفت بسبب النقل بالمعنى، مع عدم فهم المراد أو غيره(٤).

الفصل التاسع: أخبار حرّفت لحصول سقطٍ فيها أو زيادة(٥).

الفصل العاشر: أخبار حرّفت لتوهّم حديثين متشابهين واحداً، وعدم الدقّة في النقل(٦).

الفصل الحادي عشر: أخبار حرّفت بمزج كلام الراوي وصاحب الكتاب بالرواية والخبر(٧).

الفصل الثاني عشر: أخبار حرّفت عبر خلط الحواشي بالمتون، وهو القسم الذي يرى التستري كثرته سيما عند الكشي صاحب كتاب معرفة الرجال(٨).

الباب الثاني: الأحاديث الموضوعة، وسيأتي الحديث عنها.

الباب الثالث: الأدعية والزيارات، وهي على نوعين: المحرّفة والمفتراة (الموضوعة)، وقد ذكر التستري بعض النماذج اليسيرة من الأدعية المحرّفة(٩)، كما لم يذكر في الأدعية الموضوعة سوى دعاءين اثنين فقط(١٠).

وبهذا يتبيّن أن أغلب صفحات هذا الكتاب لا علاقة لها ـ كما قال رضا أستادي ـ بمسألة الموضوعات، فمن يراجع عنوان الكتاب يظنّ للوهلة الأولى أنّه ـ بمجلّداته الأربعة ـ سرد لموضوعات الحديث عند الشيعة، فيما لا يبلغ الحديث الموضوع من مجموع الكتاب

١ـ المصدر نفسه ١: ٤٩ ـ ٥٩، و ٢: ٥٨ ـ ١١٥، و ٣: ٦٩ ـ ١٥١، و ٤: ١٦١ ـ ١٨٥.

٢ـ المصدر نفسه ١: ٥٩ ـ ٦٣، و ٢: ١١٥ ـ ١١٨، و ٣: ١٥٢ ـ ١٦٢، و ٤: ١٨٥ ـ ١٩١.

٣ـ المصدر نفسه ١: ٦٣ ـ ٧٠، و ٢: ١١٨ ـ ١٧٠، و ٣: ١٦٣ ـ ٢١٢، و ٤: ١٩١ ـ ٢١٢.

٤ـ المصدر نفسه ١: ٧١ ـ ٧٤، و ٢: ١٧٠ ـ ١٧٢، و ٤: ٢١٣.

٥ـ المصدر نفسه ١: ٧٤ ـ ٧٧، و ٢: ١٧٢ ـ ٢١٩، و ٣: ٢١٣ ـ ٢٧٩، و ٤: ٢١٤ ـ ٢٥٨.

٦ـ المصدر نفسه ١: ٧٧ ـ ٧٩، و ٢: ٢١٩ ـ ٢٤٠، و ٣: ٢٨٠ ـ ٢٩١، و ٤: ٢٥٩ ـ ٢٩٧.

٧ـ المصدر نفسه ١: ٧٩ ـ ٨٥، و ٢: ٢٤٠ ـ ٢٤٧، و ٣: ٢٩٢ ـ ٢٩٨، و ٤: ٢٩٨ ـ ٣٠٥.

٨ـ المصدر نفسه ١: ٨٦ ـ ٨٨، و ٢: ٢٤٧ ـ ٢٥٢، و ٣: ٢٩٩ ـ ٣٠٥، و ٤: ٣٠٥ ـ ٣٠٩.

٩ـ المصدر نفسه ١: ٢٤٧ ـ ٢٦٢، و ٢: ٢٥٧ ـ ٢٥٨، و ٣: ٢١٨ ـ ٢١٩، و ٤: ٣١٥ ـ ٢١٧.

١٠ـ المصدر نفسه ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٦.

سوى الربع فقط، إن لم يكن أقل، مما يدعو لتسجيل ملاحظة أساسية على المشروع أنّه موهم جداً، لا يتناسب عنوانه مع موضوعه ومضمونه(١).

وإذا رصدنا مجموع روايات هذا الكتاب للاحظناها تبلغ حوالي ١٢٠٠ رواية، فيما عدّ في الأحاديث الموضوعة ٤٠ حديثاً فقط، بل بعض هذه الروايات الموضوعة سنّيّ غير شيعي(٢).

نعم، هذا النوع من الجهد إن لم يكشف عن كثرة ظاهرة الوضع فسيبيّن للباحث حجم الأخطاء الكثيرة الواقعة في أسانيد الروايات ومتونها، أي يكشف عن ثغرات في الموروث الحديثي، وبالتالي يؤكّد القراءة الواقفية التي نظّر لها من قبل الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) في قراءة الموروث الحديثي.

أما الجهود التي بذلها التستري في الموضوعات، مهما كانت نسبتها إلى مجموع الكتاب، فتتلخّص في فصل كبير في الجزء الأول من الكتاب، مع بعض المستدركات الطفيفة جداً في الملاحق الأخرى، وهي على قسمين: الأحاديث الموضوعة، والأدعية الموضوعة.

وسوف نحاول الإطلال على جهد التستري ـ باختصار ـ عبر ذكر عينات من النوعين معاً؛ لكي نطل على طبيعة تناوله لهذا الموضوع البكر نسبياً.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

الأدعية المفتراة

ونذكر منها رواية واحدة دالّة وهي ـ على ما جاء في الأخبار الدخيلة ـ: «أخبرني جماعة عن ابن عيّاش قال: ممّا خرج على يدي الشيخ الكبير أبي جعفر محمد بن عثمان بن سعيد رضي الله عنه من الناحية المقدّسة ما حدّثني به خيبر بن عبدالله قال: كتبت من التوقيع الخارج إليه بسم الله الرحمن الرحيم، ادع كلّ يوم من أيّام رجب: اللهمّ إنّي أسألك بمعاني جميع ما يدعوك به ولاة أمرك المأمونون على سرّك، المستبشرون بأمرك، الواصفون لقدرتك، المعلنون لعظمتك، أسألك بما نطق فيهم من مشيّتك، فجعلتهم معادن لكلماتك، وأركاناً لتوحيدك وآياتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كلّ مكان يعرفك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها، إلاّ أنهم عبادك وخلقك، فتقها ورتقها بيدك، بدؤها منك وعودها إليك، أعضاد وأشهاد ومناة وأذواد وحفظة ورواد ـ إلى ـ وفاقد كلّ مفقود ـ إلى ـ وملائكتك المقرّبين وبهم الصافّين [و] الحافين، وبارك لنا في شهرنا هذا المرجب المكرّم وما بعده من أشهر الحرم...

---

(١) رضا أستادي، سخني درباره الأخبار الدخيلة، مصدر سابق: ١٦، ١٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٨.

أقول [أي التستري]: ويدلّ على وضعه أمور:

الأول: قوله: «بما نطق فيهم من مشيّتك»، فأيّ معنى لنطق مشيّته فيهم؟!

الثاني: قوله: «التي لا تعطيل لها في كلّ مكان» هذا الموصول واقع على أيّ شيء، هل على «ولاة أمرك» مثل «المأمونون ـ إلى ـ المعلنون» فلا يستقيم اللّفظ بل والمعنى أيضاً، أو على «وآياتك ومقاماتك» فلا يستقيم المعنى بل واللّفظ أيضاً.

الثالث: قوله: «لا فرق بينك وبينها إلاّ أنّهم عبادك وخلقك» فإنّه يقتضي تساوي الملائكة ـ فهم المرادون من قوله: «وآياتك» ـ وإن كان اللّفظ قاصراً عنه؛ لأنّ الملائكة لم يكونوا مقاماته تعالى بل يكون لكلّ منهم مقام منه تعالى، قال تعالى حاكياً عنهم: ﴿وما منّا إلاّ له مقام معلوم﴾ مع الله تعالى في جميع صفاته تعالى غير عنوان الخالقيّة والمخلوقيّة، فيكون نظير أن يقال: فلان كالسلطان غير أنّه ليس له سلطنة، أي أنّه مثله في كمالاته سوى سلطنته، وهو كفر محض.

وأما قوله: «أعضاد»، فظاهره أنّهم أعضاد لله تعالى وهو أيضاً كفر، ويمكن أن يتكلّف له بأنّ المراد أنّ الملائكة بعضهم أعضاد بعض كأعوان ملك الموت.

كما يتكلّف لقوله «وأشهاد» بكونهم شهوداً على بني آدم، ولقوله: «وأذواد» وقوله: «وحفظة» بأنّهم يحفظون بني آدم ويدفعون عنهم البلاء.

ولقوله: «مناة» بتكلّف أكثر بأنّه وصف جميع من «منى له» أي قدّر، أخذاً من قوله تعالى: ﴿والمدبّرات أمراً﴾.

ولقوله: «وروّاد» بأنّه من قولهم «فلانة رائدة» أي طوّافة في بيوت جاراتها، أي الملائكة الطوّافون على الناس، وإلاّ فهي كما ترى.

الرابع: قوله: «وفاقد كلّ مفقود» فإنّ معناه أنه تعالى لم يجد ما فقده، وهو كفر، فإنّ معنى «فقد الشيء» ذلك، قال تعالى: ﴿قالوا ـ وأقبلوا عليهم ـ ماذا تفقدون قالوا نفقد صواع الملك﴾ ولو كان بلفظ «وواجد كلّ مفقود» كان له معنى مناسباً.

الخامس: قوله: «وبهم الصافّين» هكذا في المصباح الصغير والإقبال وفي أصل المصباح «والبهم الصافين»، والظاهر أصحيّته لأنّ «الصافّين» نعت ظاهراً.

وكيف كان، فأيّ معنى للبهم هنا، اللّهمّ إلاّ أن يكون جمع البهمة، وعن أبي عبيدة: «البهمة الفارس الّذي لا يدري من أين يؤتى من شدّة بأسه...»، ويكون المراد الملائكة المجاهدين مع الكفّار.

السادس: قوله: «وأصلح لنا خبيئة أسرارنا»، فإنّ الإصلاح إنما يكون للفاسد، فلو كان «وأصلح ما فسد من خبيئة أسرارنا» كان صحيحاً، كما أن لو كان «وأحسن خبيئة

أسرارنا» أيضاً كان له وجه.

السابع: قوله: «وبارك لنا في شهرنا هذا المرجّب المكرّم وما بعده من أشهر الحرم» فلم يصف هذا الشهر بالحرام ووصف ما بعده، مع أنه الحرام دون ما بعده، فما بعده شعبان وشهر رمضان وشوّال، وليس واحد منها من الحرم، بل الحرم بعدها: ذو القعدة وذو الحجّة ومحرّم.

وإنّما حقّ الكلام أن يقال: «وبارك لنا في هذا الشهر الحرام وفي باقي الأشهر الحرم»، مع أنّ قوله: «أشهر الحرم» بالإضافة لا وجه له، قال تعالى: ﴿منها أربعة حرم﴾، اللهم إلاّ أن يقال إنّ في مثله يصحّ الوصف والإضافة باعتبارين.

هذا مع أنّ الخبر ضعيف بابن عيّاش، فقال النجاشي: سمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضعفونه فلم أرو عنه وتجنّبته.

مع أنّ خيبر بن عبدالله الذي روى عنه ابن عيّاش، عن محمد بن عثمان، ليس له اسم في الرجال.

وبالجملة لو لم يكن في الدّعاء إلاّ فقرة «لا فرق بينك وبينها إلاّ أنهم عبادك وخلقك» لكفى دليلاً على وضعه. مع أنّك قد عرفت اشتماله على فقرات أخر منكرات ذوات أغلاط وتكلّفات مع ضعف سنده، ولم أر من تعرّض له بالتكلّم فيه، وإنما نقله الإقبال عن الشيخ، والبحار عن الإقبال بلا بيان»(١).

الأحاديث الموضوعة

وقد ذكر التستري في هذا القسم فصولاً أربعة هي:

١ ـ جملة من الروايات التي جاء فيها أنّ جماعةً مثل محمد بن زيد بن مروان ادعوا مشاهدة الإمام المهدي ﷺ، وهو يمثل حوالي الستين صفحة، سرد فيها جملة قصص وروايات في رؤيا الإمام المهدي ﷺ اعتبرها موضوعة(٢).

وقد استخدم التستري في مناقشة هذه الروايات، طريقة نقد الأفكار التي جاءت فيها، سواء كانت فقهيةً كما في الرواية الأولى أو غيرها، ولم يسجّل التستري على الروايات ملاحظة أو اثنتين، بل خصّص لكل رواية بحثاً طويلاً ومناقشة مفصّلة، جمع فيها الشواهد الكثيرة على وضعها، ولولا خوف الإطالة لنقلنا كلماته(٣).

---

(١) ـ التستري، الأخبار الدخيلة ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٥.

(٢) ـ المصدر نفسه: ٨٨ ـ ١٥٢.

(٣) ـ راجع على سبيل المثال، المصدر نفسه ١: ٩٧ ـ ١٠٢.

ومن أبرز الأحاديث الموضوعة في هذا الفصل قصّة الجزيرة الخضراء، وخبر مدائن أبناء المهدي، وهي قصّة طويلة رواها صاحب البحار[1]، وتردّدت أحداثها في الفترة الأخيرة بعد أن ألّف أحدهم كتاباً في ذلك، كما روى الثانية المحدّث النوري في جنّة المأوى[2].

ويعلّق التستري على القضيتين بكلمات موجزة، حيث يقول: «وجه وضع الأول بالخصوص، اشتماله على أنّ حسّان بن ثابت من القرّاء في موضعين، مع أنّه إنّما كان شاعراً، وإنّما كان أخوه زيد بن ثابت من القرّاء مع أنّ باقي من عدّه لم يكن جميعهم من القرّاء، وإنّما القاري منهم ابن مسعود وأبيّ.

ثمّ جمع أبي سعيد الخدريّ مع أبي عبيدة وأضرابه بلا وجه، حيث إنّ أبا سعيد كان إمامياً وباقي من ذكر من معاندي أمير المؤمنين عليه السلام.

واشتماله على أنّه لم ير لعلماء الإماميّة عندهم ذكراً سوى خمسة: الكلينيّ وابن بابويه، والمرتضى، والطوسيّ، والمحقّق، فبعد فتح باب العلم عليهم بحضور النائب الخاصّ بأمر صدر عنه عليه السلام عندهم وأنّه يزور قبّته عليه السلام في كلّ جمعة، ويجد ورقة مكتوب فيها جميع ما يحتاج إليه في المحاكمة وكون أبيه سمع حديثه، وجدّه رأى شخصه، أيّ حاجة كانت لهم إلى هؤلاء الخمسة الذين كان باب العلم عليهم منسداً مع أنّ لكلّ منهم فتاوى غير فتاوى الآخرين مع أنّ للكلينيّ مسلكاً، ولابن بابويه مسلكاً، وللطوسيّ مسلكاً، وللمحقق مسلكاً؟!

ولِم لم يعدّ فيهم المفيد، وجامعيّته في الفقه والحديث والكلام معلومة، عنونه ابن النديم تارة في متكلّمي الشيعة، وأخرى في فقهاء الشيعة، ولمحاجّته مع العامّة وهداية جمع منهم به وعجز جميعهم عنه قال الخطيب البغداديّ الناصبيّ في وفاته: «إلى أن أراح الله العباد والبلاد منه في سنة كذا»، ونقل عن عبيدالله الخفّاف المعروف بابن النقيب أنّه جلس للتهنئة لمّا مات المفيد، وقال: ما أبالي أيّ وقت متُّ بعد أن شاهدت موته.

وقد نقل الطبرسيُّ أنّ الحجّة عليه السلام كتب إليه كتباً في بعضها: «للأخ السديد والوليّ الرّشيد الشيخ المفيد»، وفي بعضها: «إلى ملهم الحقّ ودليله سلام عليك أيّها الناصر للحقّ والدّاعي إليه بكلمة الصدق ـ إلى أن قال ـ : أذن لنا في تشريفك بالمكاتبة».

وحكى القاضي نور الله التستريُّ أنّه وجد مكتوباً على قبره بخطّ الحجّة عليه السلام.

---

[1] ـ المصدر نفسه ١: ١٢٨ ـ ١٤٠، وانظر الملاحظات عليه ١: ١٤٦ ـ ١٥٢.

[2] ـ المصدر نفسه ١: ١٤٠ ـ ١٤٦، وانظر الملاحظات عليه ١: ١٤٧ ـ ١٥٢.

لا صوّت الناعي بفقدك إنّه — يوم على آل الرّسول عظيم
والقائم المهديّ يفرح كلّما — تليت عليك من الدّروس علوم

فلم لم يكن في بلاد أولاده عليه السلام ذكر منه، لو كانت لها ولهم حقيقة.

ووجه وضع الثاني بالخصوص اشتماله على أنّهم أقاموا سنة ثمّة مترقّبين ورود الحجّة عليه السلام؛ لأنّهم زعموا أنّها سنة وروده وأنّ ابن دربهان وحسّان أقاما لرؤيته، مع مخالفة ذلك لجميع الأخبار حتّى الخبر الأوّل، حتّى تضمّن أنّ من كان من ولده عليه السلام وله النيابة الخاصّة عنه عليه السلام في صلاة الجمعة لم يسمع صوته، وإنّما كان أبوه سمع صوته وجدّه فقط اختصّ برؤية شخصه.

ووجه وضعهما عموماً عدم سند معتبر لهما، أمّا الأوّل فقد عرفت اعتراف المجلسيّ به. وأمّا الثاني وإن نقله النوري عن البياضي والنيليّ واجزائريّ، ونقل إشارة عليّ بن طاووس إليه، إلاّ أنّ كلّها ينتهي إلى الأنباري، وأنّه كان عند ابن هبيرة الوزير وحدّثه شخص لم يعرفوه بذلك، فلو نقل ذلك عنه جميع بني آ.م لما خرج عن كونه خبر رجل واحد شاذّ بلا شاهد.

ولعلّ الناقل في الخبرين أحد أعداء الشيعة، وضع مثل ذلك لهم ليبطل بذلك حقّهم، ومن أين أنّ الناقل لم يكن كمعقل (عبد عبيدالله بن زياد) لمّا جاء إلى مسلم بن عوسجة وقال له: إنّي امرء من أهل الشام أنعم الله عليّ بحبّ أهل البيت وحبّ من أحبّهم وتباكى له، مع أنّه كان عيناً من مولاه والعدوّ يجدّ في كلّ ما قدر به على إضرار عدوّه، قال تعالى: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُواْ بِالَّذِيَ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُواْ آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ آل عمران:٧٢.

وتضمّن الأوّل أنّ عدد أمراء جنده ثلاثمائة، وتضمّن الثاني أنّ مسافة ملك ولده عليه السلام مسيرة سنة، وأنّهم أكثر من جميع أهل الأرض، فإذا كان أعوانه بهذه الكثرة لم لا يظهر ويدفع المخالفين. ولِمَ لم يرو ذلك في خبر ولا أثر عن الأئمّة عليهم السلام، مع وصفهم عليهم السلام من أوّلهم إلى آخرهم له ولجميع خصوصيّاته، وصنّفت العامّة كتباً في أحواله عليه السلام من طرقهم فضلاً عن الخاصّة؟! ولِم لم يرد ذلك في كلام أحد من العلماء قبل هؤلاء بل ورد في كلامهم ما يدلّ على خلاف ذلك؟!...»(١).

٢ ـ روايات تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام، حيث يراها موضوعة مفتراة على الإمام عليه السلام، ويذكر روايات كثيرة منها، مع مناقشتها(٢)، وتعدّ هذه المحاولة من المحاولات

١ـ المصدر نفسه: ١٤٦ ـ ١٤٨.

٢ـ المصدر نفسه ١: ١٥٢ ـ ٢٢٨.

الأولية الجادّة في نقد كتب الروايات التفسيرية.

وكأنموذج نذكر بعض ما قاله التستري هنا: «ومنها ما فيه: وأمّا الطوفان الذي أرسله الله على القبط، فقد أرسل الله على قوم مشركين آية لمحمد ﷺ إنّ رجلاً من أصحابه يقال له: ثابت بن الأفلح قتل رجلاً من المشركين في بعض تلك المغازي، فنذرت امرأة ذلك المشرك المقتول لتشربنّ في قحف رأس ذلك القاتل الخمر، فلمّا وقع بالمسلمين يوم أحد ما وقع، قتل ثابت هذا على ربوة من الأرض، فانصرف المشركون، واشتغل النبيّ وأصحابه بدفن أصحابه، فجاءت المرأة إلى أبي سفيان، فسألته أن يبعث رجلاً إلى مكان ذلك المقتول ليحزّ رأسه، فيؤتى به لتفي بنذرها فتشرب في قحفه حمراء، وقد كانت البشارة أتتها بقتله، أتاها بها عبدٌ لها فأعتقته وأعطته جاريةً لها، ثمّ سألت أبا سفيان فبعث على ذلك المقتول مائتين من أصحابه الجلد في جوف اللّيل ليحزّوا رأسه فيأتوا لها به فذهبوا، فجاءت ريح فدحرجت الرّجل إلى حدور، فتبعوه ليقطعوا رأسه، فجاء من المطر وابل عظيم، فغرق المائتين، ولم يوقف لذلك المقتول ولا لواحد من المائتين عينٌ ولا أثر، ومنع الله الكافرين ممّا أرادت، فهذا أعظم من الطوفان آية لمحمد ﷺ.

أقول: ممّا يوضح جعله أنّ الخاصّة والعامّة استقصوا الصحابة ولم يذكروا فيهم هذا الاسم. واستقصوا مقتولي أحد ولم يذكروا فيهم هذا الذي قال، وإنّما سمع الواضع بشيء فوضع ما وضع، فروت العامّة والخاصّة أنّ «عاصم بن ثابت بن أبي الأقلح» لا «ثابت بن الأفلح» ويقال لعاصم: «حمَى الدَّبر» قتل رجلين ـ لا رجلاً ـ من المشركين «مسافع بن طلحة وكلاب بن طلحة» في أحد ـ لا غزوة قبل أحد ـ فنذرت أمّهما ـ لا امرأة المقتول ـ أن تشرب في قحف رأسه، فقتل عاصم في غزوة الرّجيع ـ والرّجيع كانت بعد حمراء الأسد وحمراء الأسد كانت بعد أحد ـ لا في أحد ـ قتل عاصماً مع جمع بنو لحيان ـ حيٌّ من هذيل ـ وأرادوا رأس عاصم ليبيعوه من أمّ المقتولين ـ لا أبو سفيان ـ فمنعتهم الدَّبر (بالفتح فالسكون أي النحل) ـ لا الرّيح ـ فلمّا حالت الدَّبر بينهم وبينه قالوا: دعوه حتّى تمسي فتذهب عنه، فبعث الله الوادي فاحتمل عاصماً فذهب به وحده ـ لا مع المشركين الذين أرادوا قطع رأسه ـ وقد كان عاصم أعطى الله عهداً أن لا يمسّ مشركاً في حياته ولا يمسّه مشرك أبداً في حياته، فمنعه الله بعد وفاته ممّا امتنع منه في حياته...

ومنها ما فيه، قال النبيُّ ﷺ: وإنّ صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة في ما سواه، إلاّ المسجد الحرام والمسجد الأقصى، يعني مكّة وبيت المقدس.

أقول: ممّا يوضح جَعْله اشتمالُه على أنّ المسجد الأقصى أفضل من مسجد المدينة،

كمسجد مكّة، وهو خلاف أخبارنا، فإنّها تدلُّ على أنَّ المسجد الأقصى كمسجد المدينة تعادل الصلاة فيه ألف صلاة في غيره، ومسجد مكّة تعادل الصلاة فيه مائة ألف صلاة، رواه السكونيّ عن الصادق عليه السلام، وروى الكافي عدم أفضليّته من مسجد الكوفة»[1].

وقال التستري: «ومنها ما فيه في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ـ الآية﴾ قال الإمام: كان موسى بن عمران يقول لبني إسرائيل: إذا فرّج الله عنكم وأهلك أعداءكم آتيكم بكتاب من ربّكم، يشتمل بأوامره ونواهيه ومواعظه وعبره وأمثاله، فلمّا فرّج الله عنهم أمره عزّ وجلَّ أن يأتي للميعاد ويصوم ثلاثين يوماً عند أصل الجبل، وظنَّ موسى أنّه بعد ذلك يعطيه الكتاب، فصام موسى ثلاثين يوماً، فلمّا كان في آخر الأيّام استاك قبل الفطر، فأوحى الله تعالى إليه يا موسى: أما علمت أن خلوف فم الصائم أطيب عندي من ريح المسك، صم عشراً أخر ولا تستك عند الإفطار، ففعل ذلك موسى، فكان وعد الله تعالى أن يعطيه الكتاب بعد أربعين ليلة، وهذه عشرون ليلة وعشرون يوماً تمّت أربعون ـ إلى آخر ما فيه ـ .

أقول: يشهد لوضعه أوّلاً: أنَّ قوله تعالى لموسى: «أن خلوف فم الصائم عندي أطيب من ريح المسك» إنّما كان لتركه مناجاته تعالى في حال الصوم بتوهّم أن خلوفه لا يناسب مناجاته تعالى لا لما ذكر، روى الكافي صحيحاً عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام: «أوحى تعالى إلى موسى ما يمنعك من مناجاتي؟ فقال: يا ربِّ أجلّك لخلوف فم الصائم، فأوحى إليه: لخلوف فم الصائم أطيب عندي من ريح المسك».

وثانياً: إنَّ الاستياك أمر ممدوح، فكيف ينهى تعالى موسى عليه السلام عنه؟! روى الصدوق مسنداً عن ابن سنان، عن الصادق عليه السلام قال: «في السواك اثنتا عشرة خصلة هو من السنّة، ومطهرة للفم، ومجلاة للبصر، ويرضي الرحمن، ويبيّض الأسنان، ويذهب بالحفر، ويشدُّ اللّثة، ويشهّي الطعام، ويذهب بالبلغم، ويزيد في الحفظ، ويضاعف الحسنات وتفرح به الملائكة»...

وثالثاً: إنَّ خلوف فم الصائم من تركه الأكل والشرب، ولا يزيله إلاّ الطعام والشراب لا السواك.

ورابعاً: أنّه لو فرض أنَّ استياك موسى أبطل صيامه الثلاثين كان عليه أن يعيد الثلاثين لا عشراً أخر.

وخامساً: أنّه كيف يمكن أن يشتبه على أحد أربعين ليلة وعشرين ليلة ولو كان

---

[1] ـ المصدر نفسه ١: ١٧٠ ـ ١٧٢.

مستضعفاً عامياً.

وسادساً: أنَّ عابدي العجل الذين فتنوا كانوا سبعين ألفاً جميع بني إسرائيل، لا مستضعفيهم فقط، ولم يذكر في القرآن ولا في الخبر أنَّ أحداً منهم اتّبع هارون.

وسابعاً: إنَّ علّة افتتانهم هي ما رواه القميّ ـ مرفوعاً ـ : أنَّ الله تعالى أوحى إلى موسى أنّي أنزل عليكم التوراة وفيها الأحكام التي يحتاج إليها، إلى أربعين يوماً ـ وهو ذو القعدة وعشرة من ذي الحجّة ـ فقال موسى لأصحابه: إنَّ الله قد وعدني على أن ينزل عليَّ التوراة والألواح إلى ثلاثين يوماً، فأمره أن لا يقول لهم إلى أربعين يوماً فتضيق صدورهم...»، ويشهد لما رواه القرآن فهنا وإن قال تعالى: ﴿وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة، ثمّ اتخذتم العجل من بعده﴾، إلاّ أنّه قال في موضع آخر: ﴿وواعدنا موسي ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتمّ ميقات ربّه أربعين ليلة﴾ ـ لا ما ذكره»(١).

٢ ـ سرد فيه التستري جملة روايات حصل فيها تغيير ونقص وزيادة أو حوّروا معناها الاستماري إلى حقيقي(٢).

ومن نماذج هذا الباب قول التستري: «ومنها ما رواه الخطيب في تاريخ بغداد ـ في عنوان محمّد بن إسحاق بن مهران المعروف بشاموخ ـ عند روايته مسنداً، عن أبي الزّبير، عن جابر قال: قال النبيّ ﷺ: «إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري فاقبلوه، فإنّه أمين مأمون».

أقول: إنَّ أصل الخبر ما رواه نصر بن مزاحم في صفّينه عن الحسن البصريّ قال: قال رسول الله ﷺ «إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري فاقتلوه»، قال الحسن: فحدَّثني بعضهم قال: قال: أبو سعيد الخدريّ: فلم نفعل ولم نفلح».

فترى بدّل قوله في الخبر «فاقتلوه» بقوله «فاقبلوه» من القبول وزاد قوله «فإنّه أمين مأمون» شاهداً لما بدّل، حشره الله معه.

ومنها ما رواه الطبريّ ـ في أيّام القادسيّة ـ إنَّ سعد بن أبي وقاص بعث إلى أسفل الفرات عاصم بن عمرو، فسار حتّى أتى ميسان فطلب غنماً أو بقراً، فلم يقدر عليها، وتحصّن من في الأفدان ووغلوا في الآجام، ووغل حتّى أصاب رجلاً على طف أجمة، فسأله واستدلّه على البقر والغنم فحلف له وقال: لا أعلم وإذا هو راعي ما في تلك الأجمة، فصاح منها ثور: «كذب والله وها نحن أولاء» فدخل فاستاق الثيران.

١ـ المصدر نفسه ١: ١٨٠ ـ ١٨١؛ وراجع سائرها في الأخبار الموضوعة ٢: ٢٥٣ـ ٢٥٦، و٣: ٣٠٥ ـ ٣١٨، و٤: ٣٠٩ ـ ٣١٤.

٢ـ المصدر نفسه ١: ٢٢٩ ـ ٢٣٢.

أقول: وحيث إنّ الراوي له «سيف» فلا غرو منه، فإنّه أستاذ الجمل، لكنّ الحمار لم يعلم أن صيحة الثور تدلّ بالدّلالة العقليّة التي لا دلالة فوقها على وجود الثيران ثمّة وكذّب الراعي؛ وقالوا: إنّ رجلاً طلب من صديق له إعارته حماره فقال له: ليس حماري في البيت فنهق الحمار من البيت، فقال الرّجل لصديقه ما كنت انتظر منك ردّ حاجتي، فقال الصديق: وأنا ما كنت أنتظر منك تقديم نهيق حماري على قولي وتكذيبي بتصديقه.

وأمّا ما قاله في ذيل خبره شاهداً لجعله «بأنّ هذا الخبر بلغ الحجّاج في زمانه فأرسل إلى نفر ممّن شهدها أحدهم نذير بن عمرو، والوليد بن عبدشمس، وزاهر فسألهم فقالوا: نعم نحن سمعنا ذلك ورأيناه واستقناها، فقال: كذبتم..».

فعلى فرض عدم جعله نقول: إنّ العوام لا يستثبتون الأمور فنرى أنّهم يدّعون مشاهدة كثير من خوارق العادات لمن لهم به عقيدة ولا أصل لها أصلاً، والدّليل على ذلك قولهم: «سمعنا ذلك ورأيناه»، فمن رأى شيئاً بعينه لا يحتاج أن يقول قبلاً: إنّي سمعته...»(١).

٤ ـ أخبار متفرّقة لاحظ عليها التستري جملة ملاحظات(٢).

ومن نماذج هذا القسم قول التستري: «ومنها ما في عيون المعجزات مسنداً عن سليم، عن أبي ذرّ: رأيت السيّد محمّد أو قد قال لأمير المؤمنين عليه‌السلام ذات ليلة: إذا كان غد اقصد إلى جبال البقيع، وقف على نشز من الأرض، فإذا بزغت الشمس فسلّم عليها، فإنّ الله تعالى قد أمرها أن تجيبك بما فيك، فلمّا كان من الغد خرج أمير المؤمنين عليه‌السلام ومعه أبو بكر وعمر وجماعة من المهاجرين والأنصار حتّى وافى البقيع ووقف على نشز من الأرض، فلمّا أطلعت قرنيها قال عليه‌السلام: «السلام عليك يا خلق الله الجديد المطيع له»، فسمعوا دويّاً من السماء وجوابه قائل يقول: «وعليك السلام يا أوّل يا آخر يا ظاهر يا باطن يا من هو بكلّ شيء عليم».

فلمّا سمع أبو بكر وعمر والمهاجرون والأنصار كلام الشمس صعقوا، ثمّ أفاقوا بعد ساعات، وقد انصرف أمير المؤمنين عليه‌السلام عن المكان، فوافوا النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله مع الجماعة وقالوا: أنت تقول عليّ بشر مثلنا، وقد خاطبته الشمس بما خاطب الباري نفسه، فقال النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله: وما سمعتموه منها؟ فقالوا: سمعناها تقول: «السلام عليك يا أوّل» قال: صدقت هو أوّل من آمن بي، فقالوا: سمعناها تقول: «يا آخر» قال: صدقت هو آخر

١ـ المصدر نفسه ١: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

٢ـ المصدر نفسه ١: ٢٣٣ ـ ٢٤٦.

الناس عهداً بي، يغسّلني ويكفّنني ويدخلني قبري، فقالوا: سمعناها تقول: «يا ظاهر»، قال: صدقت ظهر علمي كلّه له. فقالوا: سمعناها تقول: «يا باطن»، قال: صدقت بطن سرّي كلّه له. قالوا: سمعناها تقول: «يا من هو بكلّ شيء عليم» قال: صدقت هو العالم بالحلال والحرام والفرائض والسنن وما شاكل ذلك، فقاموا كلّهم وقالوا: «لقد أوقعنا محمّد في طخياء»[1]، وخرجوا من باب المسجد.

قال التستري: «أقول: هو من أخبار الغلاة الذين وضعوا أنّ صوت الرّعد هو صوت علي عليه السلام في السماء، وهو من الأخبار التي دسّها أصحاب المغيرة في كتب أصحاب الباقر عليه السلام أو أصحاب أبي الخطّاب في كتب أصحاب الصادق عليه السلام، وجعلوا لها أسانيد كما مرّ عن يونس بن عبدالرّحمن عن الرضا عليه السلام.

ولو كان للخبر أصل لِمَ لَمْ يذكره عليه السلام يوم الشورى، وقد كان عليه السلام عدّ مناقبه ذاك اليوم لإتمام الحجّة على الناس، كما روى ذلك العامّة والخاصّة، وما في الخبر ـ على فرض صحّته ـ من أظهرها ولو كان لصار أشهرها.

مع أنّ ما ذكره في معنى الظاهر والباطن غير صحيح، فإنّه على ما فسّر علم النبي وسرّه هما الظاهر والباطن لا هو عليه السلام.

كما أنّ قوله «يا خلق الله الجديد» غلط؛ فإنّ كلّ يوم تطلع فيه الشمس يوم جديد تقول في الدّعاء: «اللّهمّ وهذا يوم حادث جديد وهو علينا شاهد عتيد»، وأمّا نفس الشمس فليس خلقاً جديداً ولا يعلم بدء خلقها غير خالقها.

كما أنّ قوله: «بما خاطب به الباري نفسه» أيضاً غلطٌ، فإنّ الله تعالى لم يخاطب نفسه بالأوّل والآخر، والظاهر والباطن، والعليم بكلّ شيء بل وصف نفسه بها وصفاً خبرياً: ﴿هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم﴾.

مع أنّهم عليهم السلام لم يكونوا يرضون أن يوصفوا بما وصف به الباري تعالى وإن كان وصفهم بمعنى آخر، وكانوا يتحاشون عن ذلك جداً لئلا يصير شبهة للنّاس ومستمسكاً للغلاة.

وكان النبي صلى الله عليه وآله يقول لأمير المؤمنين عليه السلام: «لولا أن تقول طوائف من أمتي فيك ما قالت النصارى في عيسى بن مريم لقلت فيك مقالاً لا تمرّ في طريق إلاّ أخذ الناس

---

[1] الطخياء من الليالي: المظلمة.

تراب ذلك الطريق تيمّناً به»...»(١).

الملاحظات على تجربة التستري(٢)

أولاً: إن الكتاب غير مرتبٍ أبداً، فقد كان الجزء الأول منه هو الأصل، فيما ثلاثة مجلدات تحت عنوان المستدركات، والمفروض إعادة ترتيب الكتاب(٣).

ثانياً: جزمه أحياناً بالوضع، رغم أنّ المعطيات التي يقدّمها ليست سوى احتمال(٤).

ثالثاً: إيهامه بالعنوان مالا يتضمّنه الكتاب، كما أشرنا سابقاً(٥).

رابعاً: الكثير من المعطيات التي قدّمها المؤلف لإثبات الوضع لا تفيد شيئاً، وهذا نقاش مضموني(٦).

خامساً: إنه يحكم بالوضع عند ضعف السند، أو مخالفة رواية لروايات أخرى، وهذا غير منطقي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ المصدر نفسه ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

٢ـ يشير آية الله الصافي الكَلبايكَاني المعاصر في ردّه على الأخبار الدخيلة إلى ما يوحي بأن الحركة الثقافية النقدية كانت تتخذ مثل الأخبار الدخيلة مستنداً لها، وهذا ما له دلالة مهمة، راجع: النقود اللطيفة، موقع الصافي الكَلبايكَاني على الانترنت، وهو كتاب يلاحق مفردات الأحاديث التي أوردها التستري وينتقد فهمه لها ونقده.

٣ـ أستادي، سخني درباره الأخبار الدخيلة، مصدر سابق: ١٨.

٤ـ المصدر نفسه.

٥ـ المصدر نفسه: ١٦.

٦ـ المصدر نفسه: ١٩؛ ولمزيد من الاطلاع، انظر: مهدي حسينيان قمي، مجلّة علوم حديث ٦: ١٢٩ ـ ١٣٥، ١٣٧ ـ ١٣٩؛ و٢: ٩٨ ـ ١٠١، و٥: ٩٦ ـ ٩٧، و٢٢: ١١ ـ ٣٢.

نقد السنّة
وحركة تهذيب الأحاديث الشيعية

مدخل: محاولة الميرزا أبي الحسن الشعراني في إبداء ثقافة التحفّظ من الحديث

يعالج الميرزا أبو الحسن الشعراني (١٣٩٣هـ)، أحد العلماء البارزين في عصره، مسألة الروايات والأخبار في كتابه «المدخل إلى عذب المنهل» ورسالته في الدراية، وينتقد فيه نظرية الأخباريين في اليقين بالنصوص الحديثية، والملفت فيه أنّه يعتقد أن من بين كل ألف حديث هناك خمسون حديثاً كاذباً، لا ضعيفاً فحسب(١)، ويترقى الشعراني في موضع آخر ليقول: إنّ أحاديثنا يُظن بعدم صدور خُمسها تقريباً(٢)، إلا أنّه يحاول ـ مع ذلك ـ النأي بروايات الفقه عن حكم قاسٍ من هذا النوع، فيذهب للقول بصدور أكثرها، انطلاقاً من عدم الداعي إلى الكذب فيها من جهة وشدّة الاهتمام بها من جهة أخرى(٣).

ولكي يؤكد الميرزا الشعراني نظريته هذه يجمع نقاط ضعف الروايات، مما أتى العلماء قبله على ذكرها وفعّلتها ـ كما استعرضنا سابقاً ـ الحركة الأصولية بعد سقوط الأخبارية، ليعزّز بذلك الموقف(٤)، مستشهداً بأنّ أكثر علمائنا صرّحوا بوجود الأخبار المكذوبة الكثيرة في مصادر الحديث(٥).

ويستحضر الشعراني نماذج من الروايات المجعولة منها: ١ ـ أخبار عدد أيام رمضان وأنّه لا ينقص أبداً. ٢ ـ أخبار سهو النبي. ٣ ـ أحاديث طهارة الخمر المخالفة لإجماع المسلمين. ٤ ـ أحاديث تحريف القرآن. ٥ ـ كتاب التفسير المنسوب للإمام العسكري(٦). ويواصل الشعراني في حملته النقدية ليطال بها كتاب الاستبصار للطوسي.

١ـ الميرزا الشعراني، المدخل الى عذب المنهل: ٢٧؛ ويعلّق عليه محقق الكتاب وهو الشيخ رضا استادي المعاصر بأنّ فيه مبالغة.

٢ـ المصدر نفسه: ٤٤؛ وللشيخ أستادي نفس الملاحظة السابقة عليه.

٣ـ المصدر نفسه: ٥٤.

٤ـ المصدر نفسه: ٢٨ ـ ٥٥.

٥ـ المصدر نفسه : ٣٨.

٦ـ المصدر نفسه: ٣٩ ـ ٤٣.

حيث يقول: إنّ هذا الكتاب يحتوي على ١٢٠٠ باب، وأكثر أبوابه ـ إن لم يكن جميعها ـ يوجد فيه حديث لا يمكن حمله على وجه مجوّز صدوره عن المعصومين، إلا بتكلّف يرجح عليه احتمال عدم صدوره في العقل(١).

وحتّى يهدئ نسبياً من روع قارئه يكتب يقول: «لا يجوز الغلوّ في تصحيح الأحاديث، بحيث يلزم منه هدم الدين رأساً، إذ لولا الدين لم يكن حديث»(٢).

ويحاول الشعراني ردّ الوجوه التي تقام لدعم وثاقة الأحاديث وهي ـ كما يذكرها ـ:

١ ـ إن علماءنا بذلوا جهوداً جبارة، وهي محل تقديرنا، فأين تذهب جهودهم؟! يرد الشعراني بأنّها مقدّرة، لكنّها لوحدها لا تكفي، لأنّ مشكلة الحديث تكمن فيه قبل تدوينه وصيرورته في كتاب مشهور، ولا يُسلّم أنّ الكتب جميعاً آنذاك كانت معتبرة عندهم جميعاً(٣)، فالأصول والكتب الأخرى، غير الأصول الأربعماءة، كانت أضعافاً مضاعفة عن الأصول الأربعماءة(٤)، كما أنّ العلماء كانوا مختلفين فيما بينهم في الموقف ـ آنذاك ـ من مصادر الحديث الأوّلية(٥).

ليس هذا فحسب، بل إننا لا ندري حجم عنايتهم بكتب الأصول الحديثية، فهل كانوا يأخذون بها جميعاً أو يأخذون بأكثر رواياتها، ذلك أنّه عندما يقال: إن هذا الكتاب صحيح لا يعني ذلك صحّة تمام رواياته، إذ وصف الصحّة يمكن أن يجامع سقوط بعض الروايات ولو القليلة فيه عن الاعتبار، إذ ذاك ممّا يعدّ خللاً بسيطاً(٦).

٢ ـ إن المعروف أنّ الأحاديث هذّبت منذ عصر الرضا ﷺ فلا داعي لإثارة الشكوك حولها.

ويردّ الشعراني: أولاً: إن تهذيبها جاء عن اجتهاد، لذا فهو ليس عملاً حاسماً يمكن الرجوع إليه معياراً مسلّماً، إذ اجتهاد البعض ليس حجةً على غيره من المجتهدين.

ثانياً: إنّ الوضّاعين إنّما تزايدوا عصر الرضا ﷺ، إذ قبل هذا العصر كانوا أقلّ عدداً ونشاطاً.

ثالثاً: إن حركة تهذيب الحديث هذه من مطلع القرن الثالث الهجري، لم تكن تعني محو الحديث السقيم وإعدام وجوده في الحياة الثقافية وفي الكتب والمصنفات، لأنّ ذلك لم

١ـ المصدر نفسه: ٤٣ ـ ٤٤.

٢ـ المصدر نفسه: ٤٢.

٣ـ المصدر نفسه: ٤٦.

٤ـ المصدر نفسه: ٤٦ ـ ٤٧.

٥ـ المصدر نفسه: ٤٩.

٦ـ المصدر نفسه: ٤٧.

يكن ممكناً بعد انتشار الكتب، وإنّما كانت تعني التنبيه وتكوين وعي يرفض هذه الأحاديث ويأخُذ بغيرها، وهذا لا يفرض عدم وجود حديث كاذب بقي في الكتب بعد هذا العصر(١).

٣ ـ إن الأئمة عليهم السلام كانوا موجودين ذلك العصر مما يستدعي تحسّن حال الحديث. وجواب الشعراني أنّ وجود الأئمة عليهم السلام لا يعني رجوع تمام الشيعة إليهم في أمر الأحاديث وإنما يعني رجوع البعض، وظهور حركة تصحيحية من جانبهم عليهم السلام لا أكثر(٢).

ورغم أنّ السجال الذي احتوى عليه ما يقرب من ربع الكتاب يصلح أن يكون سجالاً مع الأخباريين، إلا أنّ الشعراني جعله دعماً له على موقفه من وجود الوضع والمكذوب في الحديث اليوم بنسبة عالية تقارب خُمس الأحاديث الشيعية.

المساهمة الشيعية العربية في نقد السنّة، مشروع هاشم معروف الحسني

لعلّ محاولة السيد هاشم معروف الحسني العاملي (١٤٠٣هـ) في نقد السنّة المحكية هي المحاولة الوحيدة الأساسية التي عرفتها الأوساط الشيعية العربية(٣)، وهي محاولة تقع في قلب المؤسسة الدينية، حيث كان الحسني عالماً دينياً مدرسياً، كما كان باحثاً إسلامياً أيضاً. ويعرف كلّ من يطالع مصنّفات معروف الحسني أنّه كان نقّاداً جريئاً تشبه شخصيته في هذا المجال شخصية عامليّ آخر هو الشيخ محمد جواد مغنية (١٩٧٩م)، فقد كانا نقّادين للأوضاع الفكرية السائدة، وكانت لديهما لغة حادّة وقاسية أحياناً.

وقد كانت هذه الجرأة سبباً في تبنّيهما مواقف نقدية تخالف المألوف وتؤلّب عليهما الأوضاع المحيطة، لكن رغم ذلك استمرّا في حركتهما هذه دون وجل أو قلق. ويبدو أنّ همّ التقريب بين المذاهب الإسلامية من جهة، وحاجة الشيعة في بلاد الشام في تلك الفترة للاعتراف أكثر فأكثر بهم قوّةً تضارع بقية القوى... من العوامل الأساسية التي حثّت هاشم معروف الحسني على نقد السنّة المحكية عند الشيعة، إذ لاحظناه يركّز ـ أكثر ما يركّز في نقده ـ على روايات الفضائل والمثالب والكرامات والمعاجز، وهي الروايات عينها التي أوقعت أكبر الخلاف بين المسلمين في وجهات النظر.

وتشير كلمات هاشم معروف الحسني إلى أنّ حركةً شيعية في زمانه، يبدو في

١ـ المصدر نفسه: ٤٩.

٢ـ المصدر نفسه: ٥١ ـ ٥٣.

٣ـ يذكر الشيخ حبيب آل إبراهيم العاملي في كتاب اليتيمة: ٥٤٠، أنّه لدى مروره ببغداد قاصداً جبل عامل عام ١٣٥٠هـ تناهى إلى سمعه أنّ جماعة من أهل العلم يقولون بلزوم ترك الحديث؛ لتفرقته المسلمين، والعودة إلى القرآن، وأنه ألقى خطاباً في رفض مقالتهم، مما يشير إلى وجود كلام داخل الوسط العربي العراقي آنذاك حول الموضوع.

الستينات والسبعينات من القرن العشرين، كانت قد أخذت بالتبلور في المنطقة العربية، وأنّ تصميماً قد اتخذ لنشر بعض الكتب الشيعية ذات الطابع المذهبي الخالص، مما دفع بالحسني لنقد هذه الكتب نقداً عنيفاً، سيما وأنه أشار إلى أنّ هذه الكتب أخذت تطبع في بيروت بلد الطوائف والأديان[1] في إشارة واضحة لإرادته الحدّ مما من شأنه أن يلهب الأوضاع ضدّ الشيعة في لبنان، في تلك الفترة التي كانت البلاد إما تتجه فيها نحو دخول الحرب الأهلية أو أنّها دخلتها فعلاً وانفجر الوضع على أشدّه.

في السياق اللبناني، وفي سياق الحرب الأهلية، وفي سياق وضع الشيعة في العالم العربي، أعتقد أنّه لابدّ من فهم تجربة معروف الحسني، وهي من أقدم تجارب تهذيب الحديث والدعوة إلى تصفيته.

ينطلق هاشم معروف في محاولته من مبدأ أساسي وهو مرجعية السنّة وعدم كفاية القرآن الكريم[2]، بل يقرّ بالسنّة المحكية الموجودة بين المسلمين، فهو يرى أنّ ما آلفه السنّة والشيعة في الحديث «يمكن الاستفادة منه، والاعتماد عليه إلى أبعد الحدود، ما دام ينتهي في واقعه إلى مصدرٍ واحد، وهو الرسول الأعظم ﷺ»[3]، بل يزيد إلى الاعتقاد بأنه كان بالإمكان لو «تجرّد الباحثون إلى طلب الحقّ الاستفادة من كتب الحديث واستغلالها لخدمة الدين، سنيةً كانت أم شيعية..»[4].

ويقرّ الحسني بالجهود الضخمة التي بذلها المحدّثون من الطرفين، لكنه ـ مع ذلك ـ يتحسّر على عدم تحقّق الغاية المرجوّة من الجهود التي بذلت، ويرجع ذلك في رأيه إلى عاملين هما:

الأول: الانحياز واللاموضوعية في التعامل مع الأحاديث، حيث سقط الكثيرون في أسر النزعات التي كانوا يميلون إليها، ولم يأخذوا بما تعطيهم إياه الأمانة العلمية عبر عرض الأحاديث على قواعد نقد السند والمتن.

الثاني: اهتمام العلماء بأخبار الأحكام دون غيرها من العقديات والتاريخيّات، مع أنّها أولى بالنقد والتصفية، ذلك أنّها قد تكون أهمّ منها وأكثر شمولاً وأعمّ تأثيراً[5].

ورغم نقده الشديد لمصادر الحديث الشيعي، يذهب الحسني إلى أنّ المحدّثين الشيعة بذلوا جهوداً مضنيةً وجادة لتصفية الحديث عن الموضوعات وما دسّه المرتزقة

---

[1] هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ٩ ـ ١٠

[2] المصدر نفسه: ٧، ١٢، ودراسات في الحديث والمحدّثين: ١٢ ـ ١٤.

[3] هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ٧.

[4] المصدر نفسه: ٨ ـ ٩.

[5] المصدر نفسه: ٥٦ ـ ٥٧، وانظر له: الموضوعات في الآثار والأخبار: ٨٧.

والمنحرفون، ورغم ذكره أنّ البخاري كان أوّل سنّي ميّز صحيح الحديث عن غيره(١)، لكنه كان يعتقد بأنّ الشيعة قد سبقوا البخاريّ في هذه المهمة الشاقة(٢).

إنه يثني على الشيعة سيما علماء مدرسة قم القدماء في وقفتهم الشجاعة ضد الغلوّ والدسّ والتزوير(٣)، فيما ينحو باللائمة على الطبقة الأولى من الصحابة بفتورها عن تدوين الحديث، الأمر الذي فسح المجال للدسّ والوضع برأيه(٤)، ممّا استغلّه الأمويون وبنوا عليه سياستهم في جعل الحديث(٥).

من هنا، يبدأ الحسني رحلة النقد، يبدؤها من التعريض بحركة نقد الحديث المذهبية، يريد بذلك أن يصحّح حركة نقد السنّة، وكأنّه يعرّض بأمثال الشيخ الأميني (١٩٧٠م)، حيث ركّز جهوده في معالجة موضوع الوضع والدسّ على المصادر السنّية، لينقدها في سياق مذهبي، إن معروف الحسني يطالب حركة نقد السنّة بالإخلاص والصراحة معاً في نقد الروايات المجعولة، رافضاً الاتهامات المتبادلة بين الشيعة والسنّة في هذا المضمار(٦).

ويفتح الحسني بحثاً حول نشوء ظاهرة الوضع، ويختلف مع الصورة النمطية التي رسمها بعض علماء أهل السنّة، والتي تقضي بتحميل الشيعة مسؤولية وضع الأحاديث، إذ يرفض هذه المزعمة بشدّة، محمّلاً الأمويين مسؤولية ذلك(٧)، ومصرّحاً بأنّ القصّاصين لعبوا دوراً كبيراً في ذلك، لا فرق فيهم بين الشيعة والسنّة(٨).

على أيّة حال، موضوعات الأحاديث ما زالت جاثمةً على صدر السنّة الشريفة، مليئة بها كتب الحديث، السنية منها والشيعية، من هنا يبدأ معروف الحسني نقده.

منهج هاشم معروف الحسني في نقد الحديث

يشرع السيد هاشم معروف الحسني في نقد الحديث وهو واثق ـ كما يقول ـ من أنّه «سوف يتعرّض لحملات قاسية من بعض حشوية الشيعة والمتاجرين بالدين»(٩)، ولعلّه

١ـ الحسني، دراسات في الحديث والمحدثين: ١١٦، حيث ينقل اتفاق محدّثي السنّة على ذلك.

٢ـ المصدر نفسه: ٣٠.

٣ـ الحسني، الموضوعات: ٣٨ ـ ٣٩.

٤ـ المصدر نفسه: ٢٢.

٥ـ المصدر نفسه: ٨٦ ـ ٨٧.

٦ـ المصدر نفسه: ٨٥ ـ ٨٦، ولاحظ دراسات في الحديث والمحدثين: ٢٨٥.

٧ـ الحسني، الموضوعات: ٩٠ ـ ١٥٢.

٨ـ المصدر نفسه: ١٥٣ ـ ١٧٦.

٩ـ المصدر نفسه: ١٠.

لذلك اعتمد منهجاً، سعى فيه للتوازن، حيث لم يحاول قراءة مصادر الحديث الشيعية على حدة بالنقد والتفنيد، إنما سعى لنقد الحديث في شقّيه الشيعي والسني، وإن وجدناه في كتاب الموضوعات أكثر تركيزاً ـ في نقد الروايات ـ على المصنّفات الشيعية(١).

أمّا عن مقولة المنهج عنده في رصد الوضع فكانت على الشكل التالي:

أولاً: إنّ صحّة السند لا تمنع من ردّ الرواية(٢). إذاً فالمعيار السندي ليس هو المعيار الوحيد، بل لابدّ من نقد المتن أيضاً، ولهذا نقد بعض الروايات رغم إقراره بصحّتها السندية، اتكالاً على فكرة الدسّ والكذب عن الثقات أنفسهم.

فمن أمثلة ذلك قوله: «وجاء في مختصر بصائر الدرجات عن جماعة منهم أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر الباقر: أن علياً عليه السلام كان يقول: أنا صاحب الرجعات والكرّات، وصاحب الصولات والنقمات والدولات العجيبات، وأنا قرن من حديد، وأنا أسماء الله الحسنى وأمثاله العليا، وصاحب الجنة والنار، وإليّ إياب الخلق جميعاً، وأنا بارز الشمس ودابة الأرض، وأنا الذي علّمت علم المنايا والبلايا والقضايا وفصل الخطاب والأنساب، وأنا صاحب العصى والميسم، وأنا الذي سخّرت لي السحاب والرعد والبرق والظلم والأنوار والجبال والبحار والنجوم والشمس والقمر، وأنا الذي أهلكت عاداً وثمود وأصحاب الرسّ وقروناً بين ذلك كثيراً، وأنا صاحب مدين ومهلك فرعون ومنجي موسى، إلى غير ذلك من الصفات التي وصف بها نفسه على حدّ زعم الرواة لهذه الرواية، تلك الصفات التي لا تليق بغير الله سبحانه ولا تجوز على غيره كائناً من كان، وتأويل بعضها وإن كان ممكناً، إلاّ أن البعض الآخر يأبى عن التأويل مثل قوله: أنا بارز الشمس وأنا الذي أهلكت فرعون وأنجيت موسى بن عمران، وإليّ إياب الخلق وحسابهم، وأنا صاحب الكرات والرجعات والدولات العجيبات ونحو ذلك.

ومن الغريب أن الرواة لهذه الرواية كلّهم من الموثوقين والممدوحين، إذا استثنينا أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومن الجائز أن تكون الرواية من جملة الموضوعات التي دسّها الوضاعون في كتب الموثوقين من أصحاب الصادق وأبيه الباقر عليهما السلام، كما تشير إلى ذلك رواية الإمام الرضا عليه السلام التي جاء فيها: أن أصحاب أبي الخطاب يدسّون ـ إلى يومنا هذا ـ في كتب أصحاب الصادق، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إذا حدثنا لا نحدث إلاّ بموافقة القرآن والسنة، إن كلام آخرنا مصدّق لكلام أوّلنا، وكلام أوّلنا مصدّق

١ـ نقد موضوعات المثالب الشيعية في المصدر نفسه: ١٨٢ ـ ١٩٦، وموضوعات المثالب السنية في المصدر نفسه: ١٩٦ ـ ١٩٩، ونقد موضوعات الفضائل الشيعية في المصدر نفسه: ٢٠٠ ـ ٣٠٢، وموضوعات الفضائل السنية في المصدر نفسه: ٣٠٢ ـ ٣١٩، وهذا ما يؤكّد تركيزه الأكبر على المصادر الشيعية.

٢ـ المصدر نفسه: ٢٩١.

لكلام آخرنا، وإذا أتاكم من يحدّثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه، فإن مع كل قول منا حقيقة وعليه نور، فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذلك من قول الشيطان»(١).

ثانياً: لاحظنا في تطبيقات الحسني النقدية أنه يشرع غالباً بنقد المتن، فيلاحظ مدى خرافيته وأسطوريته، كما يلاحظ مدى مخالفته للقرآن الكريم، ثم ينتقل إلى السند، فيركّز في رصده لرجال السند على وجود غلاة أو كذابين، نصّ العلماء على ذلك فيهم، فهو لا يبدأ من السند ثم المتن، بل وجدناه غالباً على العكس من ذلك.

ومن نماذج ذلك، تعليقه على رواية للمفضّل بن عمر بالقول: «لقد اشتملت هذه الرواية على بعض الأمور البعيدة عن منطق الإسلام وأسلوب الأئمة، وبخاصّة التعبير عن الخلفاء الثلاثة بالشياطين، هذا التعبير الذي لم يقصد منه إلاّ الإساءة إلى الإمام الصادق، وإيجاد فجوة بينه وبين من لا يؤمن بمثل هذه الأساطير ولا يرضى بالإساءة إلى الخلفاء الثلاثة، ولم يكتف بكل ذلك، حتى نسب إلى الإمام عليه السلام أنه يحتل عرش الرب ومعه المفضل وخيثمة، في حين أن الإمام قد لعن المفضل وحذر أصحابه من مكره ودسائسه في أكثر من مناسبة، ووصفه بالشرك والكفر، وقلّما تخلو رواية من مروياته من الغلو في الإمام أو المبالغة فيما يحدث به، لذلك فقد عدّه المؤلفون في الرجال من الضعفاء المتروكين، مع وجود بعض المرويات عن الإمام الصادق عليه السلام في الثناء عليه، وأقلّ ما يوجب ذلك التوقف في أمره والحذر من مروياته»(٢).

ثالثاً: إن الضعف السندي لا يعني سقوط الرواية عن الاعتبار، إذ قد تحفّها قرائن خارجية وغيرها تدعم الوثوق بها، فترتفع لدرجة الصحّة(٣).

رابعاً: مبدأ ندرة وجود التواتر اللفظي في مصادر الحديث الشيعية، ويرى ذلك عقيدة أكثر المحدّثين، على خلاف التواتر المعنوي(٤).

خامساً: مبدأ وقوع الوضع من جانب بعض الشيعة على لسان أئمتهم سيما في روايات التجريح بالصحابة والخلفاء، ويرى الحسني أنّ النصوص السليمة الشيعية تنفي ثقافة السبّ واللعن بحقّ الخلفاء ورموز الصحابة، ومن هذا المنطلق يتعامل تعاملاً حذراً مع النصوص الواردة على هذه الطريقة، ويرى فيها رائحة الوضع(٥).

سادساً: مبدأ رفض أخبار قاعدة التسامح في أدلّة السنن، إذ يراها الحسني من

---

(١) المصدر نفسه: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٦.

(٣) المصدر نفسه: ٤٠.

(٤) المصدر نفسه: ٤٨.

(٥) راجع: المصدر نفسه: ١٨٠ ـ ١٨٢.

صنع القصّاصين والوعّاظ، ويفسّر البلوغ فيها بالبلوغ الموجب لاطمئنان النفس بصدور الرواية لا مطلق البلوغ[١]، من هنا نجد الحسني متحفّظاً جداً من أيّ رواية تحاول أن تعظّم ثواباً على عمل يسير، كما نجده بالغ التحفظ من الروايات التي تدفع الإنسان للاستهانة بالعمل، سيما بعض روايات الزيارة[٢]، ومن هذا المنطلق وجدنا له وقفات عديدة.

فلدى تعرّضه لإحدى روايات الطينة يناقشها بمثل ذلك، يقول: «... قلت: يا ابن رسول الله ما صنع بطينتنا؟ قال ﷺ: خلق الله أرضاً سبخة خبيثة منتنة وفجّر منها ماء أجاجاً مالحاً آسناً، ثم عرض عليها ولاية أمير المؤمنين فلم تقبلها، وأجرى عليها ذلك الماء سبعة أيام، ثم نضب عنها، فأخذ من كدورة ذلك الطين المنتن الخبيث فخلق منه أئمة الكفرة والطغاة والفجرة، ثم عمد إلى بقية ذلك الطين ومزجه بطينتكم، ولو ترك ذلك الطين ولم يمزجه بطينتكم ما عملوا أبداً عملاً صالحاً، ولا تشهّدوا الشهادتين، ولا أدّوا الى أحد أمانته، ولا فعلوا شيئاً من الواجبات، ولا اجتنبوا شيئاً من المحرمات، ثم مزج الطينتين بالماء الأول والثاني، فما تراه من شيعتنا ومحبّينا من زنا، ولواط، وخيانة، وشرب للخمر، وترك للصلاة، وبقية الواجبات، فهي كلّها من عدوّنا الناصب وسنخه ومزاجه الذي مزج بطينته، وما تراه من الناصب من الزهد والعبادة والمواظبة على أعمال الخير والواجبات، فذلك كلّه من طينة المؤمن، فإذا عرضت الأعمال على الله سبحانه يقول الله عز وجل: أنا عدل لا أجور، ومنصف لا أظلم، وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني لا أظلم مؤمناً بذنب مرتكب من سنخ الناصب وطينته، هذه الأعمال الصالحات كلها من طينة المؤمن، والأعمال الرديئة التي أتى بها المؤمن تلحق الناصب؛ لأنها من طينته، وكل شيء يرجع إلى أصله وجوهره، ثم تلا قوله تعالى: ﴿مَعَاذَ اللهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾، ومضى الإمام ـ كما يزعم الراوي ـ يقرّب هذا المعنى، ويستدل عليه بآيات من القرآن في حديث طويل، لا يمتنا منه أكثر من هذا المقدار، ورواه في الكافي أيضاً بهذا النص.

وهذه الرواية تخالف نصوص القرآن الكريم الذي حمّل كل إنسان سيئات أعماله، وفي الوقت ذاته تدل على أن جميع ما يأتيه الإنسان من خير أو شر إنما (هو) من لوازم الطينة التي خلق منها، وليس له اختيار في شيء من أموره، هذا بالإضافة إلى أن الرواة بين مجهول الحال وبين متّهم في عقيدته والكذب على الأئمة ﷺ.

---

[١] ـ المصدر نفسه: ١٧٢ ـ ١٧٣.

[٢] ـ المصدر نفسه: ١٧٣ ـ ١٧٥.

وروي عن الحسن بن موسى عن أحمد بن عمر عن يحيى بن أبان عن شهاب أنه قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم أحد أحداً. فقلت: أصلحك الله، وكيف ذلك؟ قال: إن الله تعالى خلق أجزاء بلغ بها تسعة وأربعين جزءاً، ثم جعل الأجزاء أعشاراً، فجعل كل جزء تسعة أعشار، ثم قسّمه بين الخلق، فجعله في رجل عشر جزء وفي آخر عشرة جزء حتى بلغ به جزءاً تاماً، وفي آخر جزء وعشرة جزء، وفي آخر جزء وعشرين جزءاً، وفي آخر جزء وثلاثة أعشار الجزء حتى بلغ به جزأين تامين، ثم بحساب ذلك حتى بلغ بأرفعهم تسعة وأربعين جزءاً، فمن لم يجعل فيه إلاّ عشر جزء لم يقدر أن يكون مثل صاحب العشرين، وكذلك صاحب العشرين لا يكون مثل صاحب الثلاثة أعشار، وكذلك من تمّ له جزء لا يقدر أن يكون مثل صاحب الجزأين، وأضاف إلى ذلك: لو علم الناس أن الله تعالى خلق هذا الخلق على هذا لم يلُم أحد أحداً.

وهذه الرواية ترفع عن الإنسان مسؤولية أعماله؛ لأنه يصبح مسيّراً لتلك الأجزاء التي أودعها الله فيه، وكما لا يجوز لأحد أن يلوم أحداً على سوء تصرّفاته، لا يصحّ من الله ـ وهو العادل الرؤوف الرحيم الذي لا يجور ولا يظلم أحداً ـ أن يحاسب ويعاقب ما دام الإنسان مرتبطاً بما أودع الله فيه من الأجزاء وأعشار الأجزاء، وليس بإمكانه أن يتخطاها، هذا بالإضافة إلى أنها تدعو إلى اليأس والركود وعدم التطلع إلى الأفضل.

على أن الرواة لهذا الحديث بين من هو مجهول الحال، وبين من هو متهم في دينه وعقيدته»(١).

سابعاً: تأسيس موقف نقدي من كتاب الكافي، وهي مهمّة رئيسية، كان بلورها الحسني في كتابه: دراسات في الحديث والمحدّثين.

يرفض الحسني بشدّة الغلوّ في كتاب صحيح البخاري، ويرى أنّ روايات هذا الكتاب لو عرضت على قواعد الحديث والرجال لكان الضعيف فيها أكثر من الصحيح(٢)، كما يرفض في الجانب الشيعي الغلوّ في كتاب الكافي للكليني، إذ يعتقد أنّ العلامة الحلي (٧٢٦هـ) كان كسر هذه الهالة المذهلة حول هذا الكتاب، كما يؤكّد أنّ أكثر من ثلثيه ضعيف السند عند العلامة المجلسي (١١١١هـ)(٣).

ولكي نرصد موقفه من كتاب الكافي نسجّل النقاط التالية:

١ـ المصدر نفسه: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

٢ـ المصدر نفسه: ٤٢.

٣ـ المصدر نفسه: ٤٣ ـ ٤٤.

١ ـ يعتقد الحسني أنّ الكافي أورد «نحواً من اثنين وتسعين روايةً تتضمّن تفسير أكثر من مائة آية بعلي والأئمة من ولده عليهم السلام، وأكثرها بعيدة عن مداليل الألفاظ وأسلوب القرآن»[1].

إن الحسني بهذا النص لا يواجه كتاب الكافي فحسب، بل يواجه سيلاً من ثقافة شيعية في هذا المجال، يجدر فهمها، كما يؤكّد على أسلوب القرآن وانسجامه مع الروايات الواردة، وهذه كلّها عناصر منهجية أساسية كان لها دور في موقفه من مصادر الحديث الشيعي سيما الكافي.

٢ ـ يذهب معروف الحسني إلى أنّ الكليني قد درس الروايات سنداً ومتناً معاً، وأنّه لذلك احتاج إلى فترة عشرين عاماً لكتابة كافيه، ولكي يعطي ـ كما يقول الحسني ـ هذه النتائج الفنية بالفوائد في مختلف المواضيع[2]، تحرّى ـ كما يراه معروف الحسني ـ أقصى ما لديه من جهد لتصفية الأحاديث الصحيحة عن غيرها[3].

لكن رغم احترامه العظيم للمؤلّف والمؤلَّف يذهب الحسني إلى أنّ الكليني روى عن الغلاة وبعض المنحرفين، بشهادة كتب التراجم وأحوال الرواة، بل يرى أنّه «لم يوفّق لدراسة متون بعض الأحاديث دراسة علمية بقصد التمحيص، ومقارنة مضمونها مع منطق أهل البيت وأسلوبهم الذي يتفق مع العلم والعقل ومنطق الحياة، ولو فعل ذلك لوجد لزاماً عليه أن يتجنّب بعض تلك المرويّات... مع العلم بأنّه قد دوّن في الكافي إلى جانب تلك المرويّات أقوالهم المتكرّرة وتوصياتهم بأن يعرضوا أحاديثهم على كتاب الله، وأنّهم لا يحدّثون إلاّ بما تقبله العقول، ويتفق مع الكتاب...»[4].

ولكي يؤكّد معروف الحسني كلامه بالشواهد والأرقام يذكر واحداً وأربعين اسماً من الرواة المتهمين أو المنحرفين، ومن بينهم المفضّل بن عمر وغيره، واصفاً هذا العدد باليسير[5].

ويحمل معروف الحسني على مؤلّفي الحديث، ويعطينا نصّاً دالاً على شكل نفوذ الأحاديث المنحرفة برأيه إلى الوسط العلمي فيقول: «وبعد التتبّع في الأحاديث المنتشرة في مجاميع الحديث، كالكافي والوافي وغيرهما، نجد أن الغلاة والحاقدين على الأئمة والهداة لم يتركوا باباً من الأبواب إلاّ ودخلوا منه؛ لإفساد أحاديث الأئمة والإساءة إلى سمعتهم،

---

[1] هاشم معروف الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ٢١٤.

[2] المصدر نفسه: ١٣١.

[3] المصدر نفسه: ١٢٧.

[4] المصدر نفسه: ١٩٢ ـ ١٩٣.

[5] المصدر نفسه: ١٩٣ ـ ٢٠١.

وبالتالي رجعوا إلى القرآن الكريم لينفثوا ـ عن طريقه ـ سمومهم ودسائسهم، لأنه الكلام الوحيد الذي يتحمّل ما لا يتحمله غيره، ففسّروا مئات الآيات بما يريدون وألصقوها بالأئمة الهداة زوراً وتضليلاً.

وألّف علي بن حسان، وعمّه عبدالرحمن بن كثير، وعلي بن أبي حمزة البطائني كتباً في التفسير، كلها تخريف وتحريف وتضليل، لا تنسجم مع أسلوب القرآن وبلاغته وأهدافه.

وليس بغريب على من ينتحل البدع أن يكون في مستوى المخرّفين والمهوّشين، إنما الغريب أن يأتي شيخ المحدثين، بعد جهاد طويل بلغ عشرين عاماً في البحث والتنقيب عن الحديث الصحيح، فيحشد في كتابه تلك المرويات الكثيرة، في حين أن عيوبها ـ متناً وسنداً ـ ليست خفيةً بنحو تخفى على من هو أقل منه علماً وخبرة بأحوال الرواة، وجاء العلماء والمحدثون من بعده فاحتضنوا الكافي ومروياته، لأنه بنظر فريق لم يتخطّ المرويات الصحيحة، وبنظر الفريق الأكثر جمع كمية كبيرة من المرويات الصحيحة إلى جانب المرويات المكذوبة على أهل البيت، والفريقان مسؤولان عن موقفهم هذا منه»(١).

إنّ الحسني يصرّ عل عدم تبرئة المحدّثين والنقّاد الشيعة من مسؤولية الوضع والدسّ، معتبراً أن هذا التهاون الذي حصل، أعطى أعظم الفرصة لغيرنا للانقضاض علينا(٢).

كانت هذه خلاصة مكثفة لموقف معروف الحسني من كتاب الكافي، وأعتقد أنّ مجرّد وضعه له في مصافّ البخاري لنقدهما معاً له دلالاته العميقة.

ثامناً: ورغم أنّ معروف الحسني قد سلّط الأضواء على الكافي، إلاّ أنّ مشروعه لم يكن يركّز على هذا الكتاب، بل تمحور بشكل أكبر حول جملة كتب أخرى، لاحظناه يشبعها نقداً وملاحقةً وتفنيداً وهذه الكتب هي: مشارق أنوار اليقين للحافظ رجب البرسي (٨١٣هـ)، وقضاء أمير المؤمنين ﷷ لمحمد تقي التستري(٣)، وشجرة طوبى لمحمد مهدي الحائري المازندراني، ومختصر البصائر، وكتاب السيد هاشم البحراني (١١٠٧هـ)، ومعالم الزلفى في معارف النشأة الأولى والأخرى، ومدينة المعاجز و..

١ـ المصدر نفسه: ١٧٨.

٢ـ هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ٢٥٣.

٣ـ خلاف التستري ومعروف الحسني في المنهج والمنطلقات، كما ألمحنا في مطاوي البحث، يؤكّده الخلاف حول كتاب قضاء علي ﷷ للتستري نفسه، وإن كان هذا الكتاب هو أوّل ما ألّفه التستري، كما ينصّ على ذلك في حواره مع صحيفة كيهان فرهنكي، السنة الثانية، العدد الأوّل: ٥. ولعلّ تطوّراً في فعله النقدي قد حصل عبر السنين، وراجع موقف الحسني من هذا الكتاب في الموضوعات: ٢٧٦، ٢٧٨.

إنّ هذا النمط من الكتب التي جعلها الحسني محور دراسته ومركزها، تدور موضوعاته حول قضايا الكرامات، والمعاجز، والمناقب، والمثالب، والمطاعن و... أي تلك الموضوعات ذات الحساسية البالغة بين المسلمين.

ويسجّل الحسني مواقف حادّة جداً من هذه الكتب، ونحن لكي يطلع القارئ نذكر له بعضها:

أ ـ يقول: «إن ما دوّنه البحراني في كتابه من الأحداث التي يدعي إقرانها بولادة الإمام وغيره من أئمة الهدى والزهراء عليهم السلام كلّه من موضوعات القصّاصين وأعداء الإسلام الذين لم يستطيعوا أن يثبتوا في وجه الزحف الإسلامي المتصاعد يوماً بعد يوم، فدخلوا فيه مرغمين، وأدخلوا معهم هذا اللون من الغيبيات والغرائب والأساطير؛ ليصنعوا منها منفذاً إلى التشكيك به وإبرازه بشكل أسطوري يزيد المتشكك تعقيداً، وضعفاء الإيمان ريباً وتضليلاً.

وبشيء من الإيجاز، فإن كتب البحراني والبرسي وأمثالهما ممّن جمعوا الحديث على علاته ومصائبه قد مكّنت أعداء الإسلام من بث سمومهم، وزوّدتهم بأسلحة الهدم والتخريب والتشويش على الإسلام والتشيع الذي لم يعتمد في جهة من جهاته على غير المحسوس من سيرة أهل البيت، وعلمهم الموروث وتضحياتهم المتواصلة في سبيل الله وخير الناس أجمعين.

وإني إذ أترك معالم الزلفى إلى غيرها من كتب الحديث، لا لأني لم أجد فيها محلاً للتشكيك والريب أكثر مما نقلته عنها، فإن أكثر مروياتها لو عرضت على أصول علمي الرجال والدراية لا يثبت منها إلاّ القليل في وجه النقوض والاتهامات الموجّهة إليها، وإنما أتركها لأقدّم في كتابي نماذج في مختلف المواضيع من الموضوعات في غيرها من مجاميع الحديث.

وفي الوقت ذاته أريد أن يفهم غيرنا أن جميع مؤلّفاتنا في الحديث تخضع للنقد والتجريح حتى الكتب الأربعة، ولا نصفها بالصحة كما وصف غيرنا ستة من مجاميعهم، بالرغم من أنها مشحونة بالموضوعات والأساطير»(١).

ب ـ وفي نصّ آخر يقول: «وعلى أيّ الأحوال، فالأمر في هذه الرواية سهل بعد أن كانت من مختارات الشيخ رجب البرسي المعروف بالغلوّ والإفراط في الصفات التي وصف بها الأئمة، كما يبدو ذلك من كتاب مشارق أنوار اليقين الذي روى فيه الغرائب، وأعطى للأئمة جميع خصائص الخالق، وروى فيه قصّة زواج عبدالله من آمنة وحملها

١ـ المصدر نفسه: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

بالنبي ﷺ، وكيف اضطرب العالم، وظهرت فيه الكرامات والمعجزات من اللحظة التي اتصل فيها عبدالله بآمنة، حتى بقية مراحل حملها لحظةً فلحظة، وما رافق ذلك من الحوادث الكونية والمفاجآت التي لم يعرف البشر لها تفسيراً، ولا سمع بنظيرها في أخبار الأمم السالفة»(١).

ج ـ وقال في نصّ ثالث: «هذه الرواية من مرويات ابن شهرآشوب، وحاله معروف في الاعتماد على الروايات الضعيفة، وبخاصّة إذا كانت في المناقب، كما هو الحال في غيره من المحدّثين الذين جمعوا كل ما سمعوه مهما كان مصدره ومضمونه، على أن أحد الرواة لها، وهو يزيد بن قعنب، لم أعثر له على ذكر بين رواة الشيعة والسنة.

وجاء في كتاب نزهة الأبصار عن أصحاب التواريخ ـ على حدّ تعبيره ـ: أن رسول الله ﷺ كان جالساً وعنده جنيّ يسأله عن قضايا مشكلة، فأقبل أمير المؤمنين ﷷ فتصاغر الجني حتى صار كالعصفور، ثم قال: أجرني يا رسول الله، قال ممّن أجيرك، قال: من هذا الشاب المقبل، فقال له النبي: وما ذاك، قال الجني: أتيت سفينة نوح لأغرقها يوم الطوفان، فلما تناولتها ضربني هذا فقطع يدي، ثم أخرج يده المقطوعة، فقال النبي: وهو ذاك، وأضاف إلى ذلك أن جنياً كان جالساً عند رسول الله ﷺ، فلما أقبل أمير المؤمنين استغاث به الجني، وقال أجرني يا رسول الله من هذا الشاب المقبل، قال: وما فعل بك، قال تمرّدت على سليمان، فأرسل إليّ نفرين من الجن فطلت عليهم، فجاءني هذا الفارس فأسرني وجرحني، وهذا مكان الضربة إلى الآن لم يندمل.

ويكفي هذه الرواية عيباً أنها من مرويات نزهة الأبصار الذي حشد فيه مؤلفه كل ما لذّ له وطاب من المراسيل والمنكرات والمجاهيل وضعاف الأحاديث.

وروي في معالم الزلفى عن الشيخ رجب البرسي مؤلّف كتاب مشارق الأنوار في أسرار أمير المؤمنين المشحون بالغلو والأخبار المكذوبة على علي وبنيه ﷷ ...»(٢).

د ـ وفي نص شديد آخر يقول: «لقد سطر البرسي هذه الكلمات التي يكرّرها في أكثر المواضع، وهو يحسب أنه قد أقنع المشكّكين وأزاح الشبهة من أذهان الجاحدين، وإن دلّت تعليقاته على شيء فإنها تدل على إسرافه في الغلو، وإفراطه في الأخذ بكل ما سمع وما رأى بدون تحقيق في الأسانيد، ولا تدبّر في المضامين، ولا تفكير في أخطار هذه الأساطير... [وبعد نقله لرواية يقول:]

وهذه كغيرها من الأساطير التي ما أنزل الله بها من سلطان، وأينما اتجهت في

١ـ المصدر نفسه: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

٢ـ المصدر نفسه: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

كتاب «المشارق» للبرسي لا تقع العين إلاّ على أمثال هذه الغرائب التي تنفّر ولا تقرّب، وتفرق ولا تؤلّف، وتمدّ أعداء الشيعة بأشد الأسلحة فتكاً في التشيع لأهل البيت ﷺ»[1].

هـ ـ ويحمل على كتاب معالم الزلفى فيقول: «ولو لم يكن في معالم الزلفى من المكذوبات غير هذا الحديث لكفاها وصمة وعاراً، على أن الاحاديث المكذوبة فيها لا تقلّ عن الأحاديث التي يمكن التغاضي عن عيوبها، وعلى أي الأحوال فالعارفون من الشيعة وعلماؤهم لا يعترفون بهذا الحديث وأمثاله من المنكرات، ولا يتنافى ذلك مع وجود هذا النوع من الأحاديث بين المرويات المنسوبة إليهم وفي بعض مجاميعهم، لأن أكثر المؤلفين في الحديث قد حشدوا في مجاميعهم كلّ ما وقفوا عليه من المرويات، وتركوا للباحث حرية النقد والاختيار، ويجد المتتبّع في مجاميع السنة، بل وفي صحاحهم، أغرب من هذا الحديث وأبشع»[2].

و ـ وينتقد البحرانيّ وغيره فيقول: «وروى السيد هاشم البحراني في كتابه نزهة الأبصار جملةً من الأساطير حول مولد النبي وعلي والزهراء والأئمة الكرام عليهم أفضل الصلاة والسلام، كلّها من صنع الغلاة وأعداء الأئمة والإسلام، بدافع التشنيع عليهم والتشويه لآثارهم الخيرة التي كانت وستبقى ما بقي على وجه الأرض إنسان من أفضل ما يقدّمه الإنسان في هذه الدنيا من خير وتعاليم لبني الإنسان.

وبذلك وحده قد استحقوا التقديس والتعظيم وأصبحوا فوق مستوى الناس أجمعين، لا بتلك الغيبيات والأساطير التي تلقّفها حشوية الشيعة كالبحراني والبرسي وصاحب جامع الأخبار والشيخ حسن بن سليمان الحلي (توفي بعد ٨٠٢هـ) الذي اختصر بصائر الدرجات لسعد بن عبدالله الأشعري وغيرهم ممن ألّف في الحديث، ودوّن كل ما سمعته أذناه ورأته عيناه، من غير تحقيق في متونها وأسانيدها، ولا تفكير في مفاسدها، بالرغم من أن الأئمة أنفسهم قد أنكروا تلك الأحاديث، ولعنوا كلّ من يحدث عنهم بما لا تقبل العقول ولا تدركه الأوهام والأفهام.

وسلام الله على الإمام زين العابدين الذي قال لجماعةٍ سمعهم يتحدثون عنه وعن آبائه بمثل هذه الغيبيات والأوهام، قال: حببونا إلى الناس ولا تبغضونا إليهم، لعن الله من قال فينا ما لم نقله في أنفسنا، لنا ذكر في كتاب الله ونسب من رسول الله، وولادة طيبة، هكذا قولوا إلى الناس، أي لا تحدثوا عنا بأكثر من ذلك، واطرحوا الغيبيات جانباً وردوها على من جاءكم بها»[3].

---

[1] ـ المصدر نفسه: ٢٩٩.

[2] ـ المصدر نفسه: ١٨٨ ـ ١٨٩.

[3] ـ المصدر نفسه: ٢١٧.

ز ـ ويطال نقد معروف الحسني العلامة الأميني لانتقاده ـ أي الأميني ـ موقف محسن الأمين من البرسي، يقول الحسني: «ولم أجد من وضع البرسي وكتابه من المعاصرين في قفص الاتهام وحذّر من اقتنائه وقراءته سوى البحّاثة حجة الاسلام المغفور له السيد الأمين في كتابه «أعيان الشيعة»، ولكنه ومع الأسف الشديد تعرّض لهجمات عنيفة قاسية من الشيخ الأميني في المجلد السابع من غديره، من غير أن يقدّم ـ ولو دليلاً واحداً ـ على براءة البرسي مما نسب إليه، سوى بعض المرويات التي يعتمدها البرسي نفسه، بالإضافة إلى بعض التشويهات والألفاظ الفارغة، مع أن أكثر المترجمين للبرسي قد اتهموه بالغلو والخبط والخلط، ومع ذلك فلقد اتجه الأميني للسيد الأمين وحده، ولا بد وأن يكون لذلك سرّ لا يعنينا تحديده في هذا الكتاب.

ولا أريد بذلك أن أدافع عن السيد الأمين، فالسيد أرفع شأناً من أن يرسل كلامه بدون قصد وتدبر كما يدعي الشيخ الأميني في غديره، ففي كتاب المشارق عشرات الشواهد على تبنّي البرسي لآراء الغلاة التي لا تتفق مع التشيّع السليم، ويبدو من تحيّزه للبرسي أنه لم يتدبر مشارقَ الأنوار، ولم يمعن النظر في أساطيره ومروياته، ولو أنه أمعن النظر فيها لوقف منها نفس الموقف الذي وقفه السيد الأمين وغيره من الباحثين الذين لا يهمّهم إلاّ إحقاق الحق ومحاربة البدع»(١).

وقد كان السيد محسن الأمين حمل على البرسي حملةً عنيفة في الأعيان، على الغلّو، واهتمامه بعلم الأعداد والحروف لإثبات إمامة الأئمة، مما يراه الأمين غير مفيد، بل ظنون وتخرّصات، متهماً كتبه بالتسجيع والتنميق و..(٢).

وقد كان الشيخ الأميني، انتقد الأمين على موقفه هذا، وذهب إلى أنّ كل ما أثبته البرسي مما اتهم فيه بالغلّو كان دون مرتبة الغلو، وغير درجة النبوّة(٣)، وقد ردّ الأميني على اتهام محسن الأمين للبرسي باختلاق أدعية وزيارات، معتبراً أنّ لكلّ إنسان أن يخاطب الله تعالى بما شاء، مادام لا يقصد الورود ولا التشريع(٤)، ولكي يدافع عن البرسي في قضيّة الغلو في الفضائل، استأنف الأميني بحثاً حول هذا الموضوع، ليؤكّد مغالاة أهل السنّة بالخلفاء والصحابة، سيّما أبي بكر، مستعرضاً شواهد طويلة، شملت مئات الصفحات(٥).

١ـ المصدر نفسه: ٢٩٣.

٢ـ الأمين، أعيان الشيعة ٦ : ٤٦٦.

٣ـ الأميني، الغدير ٧ : ٥٠ ـ ٥٤.

٤ـ المصدر نفسه: ٥٤.

٥ـ المصدر نفسه: ٩١ ـ ٤٤٣.

وكانت كتب البرسي قد أثارت تحفظاً وجدلاً في الوسط الشيعي قبل انتقادات الأمين ودفاعات الأميني، فقد نصّ المجلسي في مقدّمة البحار قائلاً عن مصادر كتابه: «وكتاب مشارق الأنوار، وكتاب الألفين للحافظ رجب البرسي، ولا أعتمد على ما يتفرّد بنقله، لاشتمال كتابيه على ما يوهم الخبط والخلط والارتفاع..»⁽¹⁾.

كما ذكر صاحب طرائف المقال أنّ البرسي ربما ينسب إلى الغلو، وهو بريءٌ منه⁽٢⁾. وهكذا كان كلام الحر العاملي في أمل الآمل⁽٣⁾، وغيرهم⁽٤⁾.

هذا، وللبرسي كتب كثيرة بعضها انتخبه من كتاب مشارق أنوار اليقين⁽٥⁾ الذي يعدّ الأكثر حساسية من بين كتبه تقريباً.

تاسعاً: في مواجهته للروايات يقبل هاشم معروف الحسني باستخدام منهج التأويل، بيد أنّه يشرطه بإمكان خضوع الرواية للتأويل⁽٦⁾، وهذا الشرط هام جداً وأساسي بالنسبة لمشروع كمشروع هاشم معروف الحسني، ذلك أنّ الإفراط في التأويل، وهو منهج استخدمه بعض العلماء، يمنع مطلقاً ـ ربما ـ عن ردّ أيّ رواية، مهما كانت باديةً مخالفةً للعقل أو الكتاب أو التاريخ القطعي، وهناك شواهد كثيرة جداً على ذلك، من هنا لاحظنا إشارة الحسني إلى موضوع إمكان التأويل من جهة، وأسلوب القرآن من جهة أخرى، ذلك أنّ التأويلات المفرطة يمكن مواجهتها عبر هاتين القاعدتين، فإذا جعلنا الأسلوب العام القرآني أساساً، حال ذلك دون ممارسة تأويلات تحيج المؤوّل للمساس بأسلوب القرآن.

عاشراً: إنّ المادّة الرئيسية التي يركّز معروف الحسني نقده عليها هي روايات الفضائل، والمطاعن، حيث يراها ـ مع روايات الترهيب والترغيب ـ من الروايات البالغة الحدّ الأقصى من الدسّ والافتراء⁽٧⁾.

ولهذا خصّص الفصل الرابع من كتابه الموضوعات، والذي يقلّ حجمه عن نصف الكتاب بقليل⁽٨⁾، لرصد هذا النوع من الروايات، وهو وإن كان يرى أنّ أخبار الفضائل

١ـ المجلسي، بحار الأنوار ١ : ١٠.

٢ـ البروجردي، طرائف المقال ٢ : ١٦٢.

٣ـ الحرّ العاملي، أمل الآمل ٢ : ١١٧.

٤ـ راجع: المامقاني، تنقيح المقال ١ : ٤٢٩؛ وأفندي، رياض العلماء ٢ : ٣٠٧.

٥ـ انظر مثلاً: الكنتوري، كشف الحجب والأستار : ٤٨١.

٦ـ الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ٢٩٢ ـ ٢٩٣، ٣٠٦؛ وله أيضاً: الموضوعات: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

٧ـ الحسني، الموضوعات: ١٧٦.

٨ـ المصدر نفسه: ١٧٧ ـ ٣١٩، أي إلى آخر الكتاب.

الموضوعة لا تقل عند السنّة عمّا عند الشيعة[١]، غير أنّ نظره يتركّز أكثر على المصادر الشيعية، كما أشرنا من قبل.

إن معروف الحسني يعتقد بأنّ الغلوّ في تقديس الصحابة أدخل على السنّة النبوية مجموعةً من الخرافات والمكذوبات، ليست سوى وصمة عار على السنّة الشريفة، وإن نظر إليها أهل السنّة اليوم نظرة تقديس واحترام[٢]، وهكذا الحال عنده في روايات الغلوّ في أهل البيت ﷺ، لكنه يبقى حذراً من أن تفهم خطوته خطأ، ولهذا سجّل في خاتمة كتابه نصاً هاماً تبدو فيه ـ معاً ـ معالم الجرأة والاحتياط، معالم الحذر والإقدام، معالم النقد والتشييد.

إنه يقول: «وعلى أيّ الأحوال، فإني إذ أقف من بعض المرويات في علي والأئمة من ولده هذا الموقف، وأرجّح أن تكون من صنع الغلاة والحاكمين والزنادقة الذين اندسّوا في صفوف الشيعة، لا أتردّد لحظةً في أنّ علياً وأبناءه الأئمة بإمكانهم أن يصنعوا المعجزات التي تتعسّر على غيرهم من الناس، وقد صنعوا ـ بإذن الله ـ شيئاً من ذلك، لا لأنّ الله سبحانه قد فوّض إليهم أمور العباد وأمدّهم بالقدرة على كلّ شيء، ولا لأنّهم يعلمون ما كان وما سيكون إلى قيام يوم الدين، بل لأنّهم عرفوا الله كما يجب أن يُعرف، وعبدوه مخلصين كما يجب أن يُعبد، وبذلوا في سبيله فوق ما يمكن أن يتصوّره إنسان من أبناء هذه الدنيا، فاستجاب لهم كما استجابوا له، وأمدّهم بعلمٍ من عنده لم يتوفّر لأحدٍ سواهم من الناس...

وأعود لأكرّر بأنّ هذه المرويّات التي نقلتُها عن بعض محدّثي السنّة، كما وأنّها لا تعبّر إلاّ عن رأي المغالين في خلفائهم وأوليائهم، فكذلك بعض المرويات الشيعيّة في علي وبنيه الأئمة الأطهار، فإنّها لا تعبّر عن رأي الشيعة، وبعضها يتنافى مع أصول الإسلام والتشيّع، أقول ذلك وأنا واثق من أنّ عدداً كبيراً من الشيعة، بل ومن المعمّمين في النجف الأشرف وغيرها ممّن لا يفهمون الأئمة على واقعهم، ولا يدركون سرّ عظمتهم وخلودهم إلاّ عن طريق الغيبيات والأوهام، لا يرضيهم ذلك، وسوف يغضبون، ولكنّي لا أستوحش من ذلك، ما دمت واثقاً بأنّ ما أقوله وأكتبه يرضي الله سبحانه، وينزّه الأئمّة عليهم أفضل الصلاة والسلام مما ألصق بهم زوراً وبهتاناً، والله من وراء القصد، والهادي إلى سبيل الرشاد»[٣].

---

[١] ـ المصدر نفسه: ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

[٢] ـ الحسني، دراسات في الحديث والمحدّثين: ١٠٤.

[٣] ـ الحسني، الموضوعات: ٣١٨ ـ ٣١٩.

مشروع محمد باقر البهبودي وتهذيب الكتب الأربعة

الشيخ[١] محمد باقر البهبودي المعاصر، درس عند الإمام الخميني، والسيد البروجردي، والسيد الخوئي، والإمام محسن الحكيم، عالم متخصّص في الحديث وتصحيح وتحقيق المتون التراثية، صحّح كتاب الميزان في تفسير القرآن في حياة مؤلّفه العلامة الطباطبائي، كما حقّق حوالي ٤٥ مجلداً من كتاب بحار الأنوار للمجلسي[٢].

في بداية الثمانينات من القرن العشرين، أصدر البهبودي كتابه: صحيح الكافي في مجلدات ثلاثة، قال فيه: إنه استوعب ضمنه تمام روايات الكافي، أصولاً وفروعاً وروضة، الحائزة على وصف الصحّة، ومن أصل ما يقرب من ١٦١٩٩ حديثاً، وضع البهبودي ٤٤٢٨ حديثاً فقط، أي أزيد من الربع بقليل، مما أثار ضجّةً في أوساط المؤسسة الدينية آنذاك.

وقد صدر الكتاب في بيروت تحت هذا العنوان، إلاّ أنّه لما أريد إصداره في إيران، تغيّر اسمه بعد صدوره إلى «زبدة الكافي»، ومن الواضح أن هذا العنوان أقلّ وطأة من الأوّل، ذلك أنّ زبدة الكافي أو «كزيده كافي» باللغة الفارسية، والذي يعني «منتخب الكافي»، لا يدلّ سوى على انتخاب المؤلّف لبعض الروايات ورغبته في جمعها دون المساس ببقية الروايات الأخرى، أمّا عنوان صحيح الكافي فيعني ـ تلقائياً ـ الحكم بالضعف على بقية الروايات، وأنّها ليست بصحيحة.

ويذكر البهبودي أن رجال دين ضغطوا على صاحب المطبعة لتغيير اسم الكتاب[٣]، بل تطوّر الأمر أن استدعي البهبودي إلى منزل آية الله منتظري الذي كان آنذاك خليفةً للإمام الخميني، وجرى التداول في الموضوع، ويشير الشيخ جعفر السبحاني إلى أنّ منتظري انزعج من المشروع، واتفق مع البهبودي على سحب الكتاب كلياً حتى من بيروت[٤]، الأمر الذي نفاه البهبودي مؤكّداً أنّ حواره مع منتظري كان حول مقدّمة صحيح الكافي، حيث اعتبرها منتظري حادّةً يفترض تعديلها، الأمر الذي فعله البهبودي كما يقول،

---

[١] ـ الشيخ البهبودي معاصر يسكن مدينة طهران حالياً، وهو أستاذ جامعي أيضاً، غير أنّه مع دراساته في الحوزة العلمية غير معمّم بعمّة علماء الدين.

[٢] ـ راجع حوار صحيفة كيهان فرهنكي معه، العدد ٣١، عام ١٩٨٦م، والذي حمل عنوان: «با استاد محمد باقر بهبودي در عرصه روايت ودرايت حديث»: ٤.

[٣] ـ حوار صحيفة كيهان فرهنكي، مصدر سابق: ٥، ويذكر البهبودي لتأكيد ذلك، أن الطبعة الفارسية الأولى للكتاب عنوانها على الغلاف «كزيده كافي»، إلاّ أنّ العنوان داخل الكتاب بقي «ترجمه صحيح كافي»، مما يؤكّد وجود ضغط في هذا الموضوع، راجع: المصدر نفسه؛ وانظر الملحق رقم (١) من هذا الكتاب.

[٤] ـ السبحاني، صحيفة كيهان فرهنكي، عدد ٩، عام ١٩٨٦م، رسالة نقدية على حوار البهبودي: ٣٦؛ وانظر الملحق رقم (١) من هذا الكتاب

إلاّ أن مكتب المنتظري لم يفسح له مجالاً لإعادة لقائه به، فأبقيت المقدّمة على ما هي عليه(١).

ويرى البهبودي أن حملات النقد ضدّه كانت بسبب تسميته لكتابه بـ «صحيح الكافي»، إذ إنّ هذه التسمية أدّت ـ في نظره ـ إلى تساؤل الناس عمّا يرويه العلماء والخطباء، ومدى صحّته وسلامته، سيما وأن بعضهم صنّف في روايات أصول الكافي فقط فبلغت الآلاف، ولما نشر صحيح الكافي أصيب بإحراج، فأخذ يمارس ضغطاً و...(٢).

لكنّ البهبودي لا يوافق أنّ في خطوته هذه توهيناً للكليني، إذ فعل ما يشبه ذلك الشيخ حسن صاحب منتقى الجمان (١٠١١هـ)، ونشرت مدينة قم كتابه بدعم من آية الله البروجردي، كما كانت للسيد أبي القاسم الخوئي مواقف نقدية للكافي، فلماذا يعدّ صحيح الكافي توهيناً ولا يعد منتقى الجمان كذلك رغم أنّ الأخير لا يرى في الكافي سوى ٢٠٠٠ رواية صحيحة، أي حوالي نصف ما صحّحه البهبودي؟!(٣).

أمّا لماذا أقدم البهبودي على مشروع من هذا النوع في الفترة التي كانت تشهد فيها إيران والحياة الشيعية تحوّلاً كبيراً، تمثل في انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩م؟!

والجواب ـ فيما يحدّثنا به البهبوديّ نفسه ـ يتمثل في حصول تطوّر في وعي المخاطب، وثقافة المتلقّي، فلم يبق مخاطبنا مخاطب المسجد والسوق، وإلاّ لما احتجنا لصحيح الكافي، بل غدا مثقفاً مفكراً فهيماً وناقداً مضطلعاً سؤولاً مستفسراً، لهذا ينبغي إعادة تكوين خطاب جديد له، الأمر الذي لا يتمّ إلاّ عبر تصفية تامّة للأحاديث والروايات الموجودة في مصادر التراث، ليس الكافي فحسب، بل تمام الكتب الأربعة، فالبهبودي كان عمله على تمام الكتب الأربعة، لا على الكافي فقط، ولهذا يذكر أنّ كتابه لاقى رواجاً كبيراً بعد صدوره دون أن يسجّل على رواية واحدة منه أي نقد أو تجريح(٤).

ولسنا نعرف خطوةً في العصر الحديث شبيهة بعمل البهبودي، لكن نصاً للسيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) يدلّنا على أن مشروعاً، له نحو شباهة بهذا المشروع، كان قد بُدء العمل به في العراق في سبعينات القرن العشرين.

والذي يدلّ على وجود مشروع نصّ رسالة خطية للشهيد الصدر إلى السيد كاظم

١ـ البهبودي، كيهان فرهنكي، العدد ١١، عام ١٩٨٦م، آخرين كلام در عرصه روايت ودرايت حديث: ٣١؛ وانظر الملحق رقم (١) من هذا الكتاب.

٢ـ حوار صحيفة كيهان فرهنكي، مصدر سابق: ٥.

٣ـ المصدر نفسه، والبهبودي، آخرين كلام، مصدر سابق: ٣٠، ٣٢.

٤ـ البهبودي، حوار صحيفة كيهان فرهنكي، مصدر سابق: ٦؛ وله أيضاً: صحيح الكافي، المقدّمة: يج؛ وله أيضاً، آخرين كلام، كيهان فرهنكي، العدد ١١، ١٩٨٦م: ٢٩.

الحائري المعاصر (أبو جواد) يقول له فيها بالنص الحرفي: «.. من جملة المواضيع التي شرعنا فيها تكليف بعض تلامذتنا الأكفاء للتوفّر على تصنيف مجموع روايات أهل العصمة ﷺ إلى أقسام، وفعلاً بوشر بالقسم الأوّل، وهو ما نطلق عليه اسم: صحيح أهل البيت، ويشتمل على روايات يتوفر فيها أولاً: صحّة السند على جميع المباني الرجالية والأصولية المتعارفة، ثانياً: عدم شذوذ المتن وعدم كونه مخالفاً للمشهور المتبنّى من علماء الإمامية، ثالثاً: عدم وجود أيّ تحفّظات تجاه المتن نابعة من الحساسية والذوق الإسلامي، أو من وجود بعض المحاذير الإعلامية. وهذا القسم سوف يكون غذاء روحياً صافياً وعطاء تربوياً متقناً، ويمكن تقديمه إلى الأمّة كثقافة مربّية، مضمونة الصحّة إلى حدّ كبير، وكواجهة فكرية لمدرسة أهل البيت وطهارتها ونقائها، وقد كمل الآن العمل في مسودّات هذا القسم على يد المكلّفين به، وبقي فقط دوري في الملاحظات النهائية...»(١).

وهذه الرسالة كما يلوح من بعض القرائن تعود إلى حوالي عام ١٩٧٨م، لكن المشروع متحفّظ جداً كما يظهر من نسق عبارة الشهيد الصدر. على أيّة حال هذا المشروع لا نعرف عنه اليوم شيئاً، أين المسودّات؟ ومن هو الذي كلّف بالمشروع؟ الله العالم(٢).

بنية مشروع تهذيب الحديث

أما كيف شاد البهبوديّ مشروعه؟ وما هو السبيل الذي سلكه للقيام به؟

يدلّنا البهبودي ـ في أكثر من موضع ـ على ضرورة أن نفهم مواقفه في الحديث والرجال من كتابه «معرفة الحديث»(٣)، إن البنية التحتية لمشروع «صحيح الكافي» تكمن في ذلك الكتاب بالدرجة الأولى، ثم تتلوها خطوات أخرى في غيره.

وإذا أردنا تحليل الرسالة الأساسية لهذا الكتاب وجدناها تقوم على:

أولاً: عدم جدوائية تقسيم الحديث إلى صحيح، وحسن، وموثق، وضعيف، ذلك أنّ هذا التقسيم استخدمه أهل السنّة منذ القرن الثاني الهجري، فيما لم يأخذ به الشيعة، وسبب تركهم الأخذ به ـ من وجهة نظر البهبودي ـ عدم فعاليته في مواجهة طبيعة ظواهر الدسّ والتزوير والجعل والغلو الذي كان ضارباً بأطنابه في المجتمع الشيعي آنذاك، إنه محاولة خجولة، لا تستطيع التمييز بين الثابت من الحديث وغيره(٤).

١ـ محمد رضا النعماني، شهيد الأمة وشاهدها ١: ٤٣٥ (قسم الوثائق والمستندات).

٢ـ ثمّة تناقل شفاهي يتحدّث عن أنّ الشيخ زهير الحسّون، المقيم حالياً في طهران، هو الشخص الذي كلّفه الصدر بهذا العمل، وأنّه كانت تساعده مجموعة، قيل: إن من بينها السيد أحمد القبانچي.

٣ـ البهبودي، آخرين كلام: ٣٠.

٤ـ راجع: البهبودي، معرفة الحديث: ٢.

وبتحليل هذا الموقف الأساسي من البهبودي، نعرف أنّه لم يرفض تقسيم الحديث للسبب عينه الذي انطلق منه بعض الأخباريين سابقاً، بل لسبب معاكس تماماً، فالأخباريون رفضوا تنويع الحديث لليقين بصدور الروايات، فيما يخبرنا البهبودي أنّ الإمامية رفضت التقسيم لعدم جدوائيّته في تحصيل وثوق بالروايات، ومعنى ذلك أنّ المعايير السندية غير كافية لتصفية النصوص من الجعل والغلو و...، بل لابدّ من اتّباع طريق آخر لتحصيل ذلك.

ثانياً: والسبيل الآخر الذي يراه البهبودي يتمثل في معايير الجرح القائمة على ثنائي نقد السند والمتن معاً، وقد سرد البهبودي جملة معايير في كتابه هذا، اعتبرها ذات جدوى لتمييز صحيح الروايات عن فاسدها(١).

ثالثاً: من هم الضعفاء في أسانيد الأحاديث؟!

إن الجواب الذي يقدّمه البهبودي لهذا السؤال يمتاز عن سائر علماء الرجال الشيعة، ذلك أنّه يخصّص فصلاً كاملاً لهذا الموضوع، ويولي تحديد الوضاعين والكذابين أهميةً فائقة، وقد بلغ عددهم عنده رقماً عالياً، وصل إلى ١٥٠ راوياً ضعيفاً(٢)، ولا يعني الضعيف عنده مجرّد المجهولية إذ كثيراً ما يعني الكذاب والوضّاع، والأمر المثير للالتفات أكثر في تصوّر البهبودي لخارطة الوضاعين أو الضعفاء عموماً، أنّه ذكر منهم أسماء ما كانت تتداول بهذه السمة من قبل أو كان المعروف وثاقتهم أو كانت روايتهم كثيرة بحيث يؤدي تضعيفهم إلى مشكلة توثيقية واسعة، ومن هؤلاء أحمد بن محمد بن خالد البرقي(٣)، وأبو حمزة الثمالي(٤)، وجابر بن يزيد الجعفي(٥)، وأبو الجارود زياد بن المنذر(٦)، وسهل بن زياد الآدمي(٧)، وعمار بن موسى الساباطي(٨)، ومحمد بن خالد البرقي(٩)، ومحمد بن عيسى اليقطيني(١٠)، والمعلّى بن خنيس(١١)، والمفضل بن عمر

١ـ المصدر نفسه: ٦٧ ـ ٩٧.

٢ـ المصدر نفسه: ٩٩ ـ ٢٣٩.

٣ـ المصدر نفسه: ١٠٥ ـ ١١٠.

٤ـ المصدر نفسه: ١٢١ ـ ١٢٢.

٥ـ المصدر نفسه: ١٢٢ ـ ١٢٤.

٦ـ المصدر نفسه: ١٤٤ ـ ١٤٥.

٧ـ المصدر نفسه: ١٥٣ ـ ١٥٤.

٨ـ المصدر نفسه: ١٧٩ ـ ١٨٠.

٩ـ المصدر نفسه: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

١٠ـ المصدر نفسه: ٢١٩ ـ ٢٢٣.

١١ـ المصدر نفسه: ٢٢٩.

الجعفي[١] و...

رابعــاً: إنّ المشكلة عند البهبودي لا تكمن في الروايات التي نقلها لنا الضعفاء والكذابون، بل حتّى في روايات الصادقين والموثوقين، والسبب في ذلك عنده، أنّ هناك ظاهرةً رأت رواجاً في القرون الهجرية الأولى، وتمثّلت في قيام الوضّاعين بدسّ أحاديث عن لسان الثقات، ليبقى السند سليماً، وهو ما يؤدّي إلى زعزعة الثقة بروايات المؤمن الصادق العادل، ولهذا أفرد البهبودي في كتابه فصلاً خاصاً سمّاه «الموضوعات على الثقات»[٢]، عالج فيه ـ بتفصيل نسبي ـ هذه الظاهرة، التي تفتح الطريق على نقد الخبر الواحد الصحيح سنداً، سيما على أساس النقد المتني.

هذه الخطوات الأربع التي خطاها البهبودي، بوصفها بنيةً تحتيةً، في كتابه: معرفة الحديث، شكّلت المعتمد الذي سمح له ـ وفق رأيه ـ بدخول تجربة صحيح الكافي، وقد لاحظنا أنّ البهبودي يركّز كثيراً على مسألة الوضع والوضّاعين، ويهتمّ بهما أيّما اهتمام، وقد شاهدنا في مجمل كتابه ودراساته وحواراته، أنّه يكثر من استخدام هاتين المفردتين، كما يحذّر من هاتين الظاهرتين على الدوام.

لذلك كان المدخل الذي نظر فيه البهبودي في مقدّمة صحيح الكافي قائماً على ظاهرة الوضع والوضاعين أولاً وعملية نقد المتن ثانياً، فقد تحدّث هناك ـ شارحاً مبررات مشروعه ـ عن ظاهرة الوضع من جانب الغلاة والزنادقة، وكشف عن ولادة نصوص الوضع آنذاك والتي من بينها بنظره: نصوص القدر والتفويض والجبر، ونصوص تحريف القرآن، والحث على تجويده وتحسين الصوت بتلاوته و.. إبعاداً للناس عن روحه ومعناه، وكذلك نصوص المعجزات الخرافية، ونصوص الترغيب في العزلة والزهد والتصوّف[٣].

ولم يكتف البهبودي بهذا المقدار مما اعتبره من فعل حركتي الغلو والزندقة، بل أضاف إليه طوائف ومجموعات أخرى من الروايات، من نوع نصوص العبادات والصلوات المخترعة، والأدعية المصطنعة، وما فيها من ثواب هائل تشغل الناس عن مغزى العبادة وروحها، وكذا أحاديث السماوات والأرضين، والشمس والقمر، والنجوم والكواكب، وظواهر الطبيعة، كالطوفان، والنار، والزلازل... مما فسّرته الروايات بأمور خرافية لا تقترب من العلم ومن حقائق الحسّ والتجربة، وكذا الحال في روايات خواصّ العقاقير والأدوية، ونصوص التعاويذ، والطلسمات، وروايات دفع الأمراض والآفات[٤]، بل يرى البهبودي أنّ

---

[١] ـ المصدر نفسه: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

[٢] ـ المصدر نفسه: ٢٤٩ ـ ٢٧٣.

[٣] ـ البهبودي، صحيح الكافي ١: و ، ز (المقدّمة).

[٤] ـ المصدر نفسه: ح؛ وراجع حواره مع صحيفة كيهان فرهنكي، مصدر سابق: ٧.

مقارنة الروايات الطبيّة الموجودة في مصادر الحديث مع الطب القديم ومصنّفاته مما أتى من اليونان وغيرهم لا تدع مجالاً للشك في أنّها اقتباس، أريد عبره إضفاء صورة شرعية دينية على قضايا طبية بشرية، فالكلمات والنصوص متشابهة(١).

ولكي يرسم لنا البهبودي التطوّر التاريخي لظاهرة الوضع، كأنه يجيب بها عن سؤال: أين كان العلماء والنقّاد والفقهاء و...؟! يؤكّد أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري كان من أوائل من واجه ظاهرة الوضع في الحديث في مدينة قم في القرن الثالث الهجري، وأنّ تشدّد الأشعري أدّى إلى حركة انسحاب وتقهقر، سرعان ما تلاشت ـ حركة الانسحاب ـ باختراع روايات قاعدة التسامح في أدلّة السنن، والتي تؤكد أنّ من بلغه ثواب على عمل فعمله كان له أجره حتى لو لم يقله النبي ﷺ، مما أعاد حركة الوضع وشرعنها، وكفّ معاول النقد التي كان يبديها النقّاد والمتحفظون عن أن تمس روايات العبادة والزهد والأخلاق و...(٢).

يقول البهبودي: «وكلّما قام النقّاد والمحققون لردّ هذه العادية، وكشف هذه الأزمة الضالّة، لم ينجح كفاحهم وقيامهم في وجه المبطلين، وشاع أسطورات الزنادقة، وترّهات الغلاة شيئاً فشيئاً في جميع المعارف وشتّى مسائل الدين القويم»(٣).

لكن هذا لم يوقف حركة النقد والمواجهة، فقد رأى البهبودي أنّ الشيخ المفيد (٤١٣هـ) قد رفض أخبار الآحاد؛ ليضع حدّاً للحال القائمة، بيد أنّه لم ينجح مع الأسف، كما سعى الغضائري (٤١١هـ) بالقيام بنقد ممعّق للنسخ والمخطوطات، لتمييز سليمها عن باطلها، لكن القوم هبّوا في وجهه، واتّهموه بمخالفة السلف، فطمروه وأجهزوا عليه(٤).

وبعده، لم يتوانَ النجاشي عن نقد الأصول والمصادر والرجال، بيد أنّه كان محتاطاً، كأنّه تعلّم من الغضائري أن لا يواجه هذا المدّ الكبير، ولذلك لم يعرف الشيعة كتابه إلاّ بعد وفاته(٥).

ويبدو الحال قد استسلم لذلك الفريق، فلزم ـ عند البهبودي ـ القيام، يقول في نصّ دالّ: «فعلى ذلك، اللازم على كلّ محقّق يريد إزاحة الباطل عن حريم الحقّ، والمحتوم على كلّ ناقد أوجب على نفسه إماتة البدع عن صحائف المذهب، أن يسبر الجوامع الحديثية وينقدها على هذا الخطّة الفنية المباركة، لا يخاف لومة لائم في ذات الله.

١ـ البهبودي، حوار صحيفة كيهان فرهنكي، مصدر سابق: ٧.

٢ـ البهبودي، صحيح الكافي ١: ح (المقدّمة).

٣ـ المصدر نفسه: ط.

٤ـ المصدر نفسه: ط ـ ي.

٥ـ المصدر نفسه: يا؛ وانظر الملحق رقم (١) من هذا الكتاب.

فاتّباعاً لهذه الخطّة، وإحياءً لأهدافها المقدّسة التي هي أمنية كل مسلم حرّ، قمتُ بأعباء الأمر منذ سنين، أستعدّ لهذه المهمّة، فألّفت ـ أولاً ـ تأليفاً واسعاً ومستنداً جامعاً في معرفة الرجال المجروحين، وصحائفهم الموضوعة، وأصولهم المزوّرة، لتكون خطّتي في ردّ الحديث وقبوله مصوّرةً أمامي، أسير في ضوئها على بصيرة أنا ومن اتبعني، وقدّمت له بحثاً ضافياً أوفى وأوعب من هذا البحث الذي مرّ عليكم ملخّصاً في تاريخ الحديث ونشأته وتدوينه وسيره على مرّ الزمن، يعرّف لنا ضرورة الاعتبار بهذه الخطّة الأصيلة [قصده مثل مشروع «معرفة الحديث»].

والذي تحصّل لي بعد السبر والتحقيق، وبعد ذلك المباحث المعيقة، أنّ الصحيح إنّما يكون من حيث السند والمتن معاً: بأن يكون سند الحديث عارياً عن الرجال المتروكين، ومتن الحديث خالياً عن الوهم والاضطراب والتخليط»[1].

وإلى جانب التركيز على مسألة الوضع، أثار البهبودي فكرةً أخرى بالغة الحساسية والخطورة، وقد أخذها بعد حوالي العقد والنصف الشيخ محمد آصف محسني الأفغاني وزاد فيها وطوّرها، وتتمثل الفكرة في أنّ المخطوطات الشيعية الحالية تؤكّد أنّ كتب الحديث الواصلة إلينا من قبْل عصر العلامة المجلسي (١١١١هـ) قليلة جداً، ومعنى هذا الكلام أنّ هذه الكتب لم تصل إلى المجلسي بتناقل الأجيال المتعاقبة عبر نظام الإجازات، وإنما كانت وَجادة، أي أنّ المجلسيّ وجدها في مكان ما ثم روّجها، ومن ثم لا دليل يؤكّد أنّ ما عثر عليه المجلسي عند زيد أو عمر أو في سوق الكتاب هذا أو ذاك، في الهند أو في إيران، هو النسخة التي تنتسب فعلاً إلى صاحبها، وللتدليل على ذلك، يلاحظ بكثرة تعبير المجلسي عن مصادر كتاب البحار بأنّه وجدها: «وجدناه في نسخة»، إذاً فليس هناك اتصال، ولا تواتر، ولا دليل على صحة النسبة، فمصادر البحار أغلبها أو جميعها لا اعتبار لها، حتى لو كتب في كتب التراجم والرجال أنّ لفلان كتاب كذا فلا يدلّ ذلك على أنّ الكتاب الذي وصل إلى المجلسي هو عينه النسخة أو مطابقها مما كان عند المؤلف[2]، وهذه قضية شديدة التأثير في مجمل المخطوطات الشيعية الحديثية، بل هذا هو الحال حتى مع الكتب التي عرضت على الأئمة، فليس الكتاب الموجود بين أيدينا هو الذي عرض على الإمام عليه السلام حتى نتأكّد من صحته، بل لعلّ نسخةً أخرى مختلفة تمام الاختلاف هي التي

---

[1] ـ المصدر نفسه: يب ـ يج، والجدير ذكره أن البهبودي يدّعي أنّه رأى الإمام الصادق عليه السلام في المنام، وأنّه أعطاه جائزةً على عمله هذا، فراجع، كيهان فرهنكي، العدد ١١، ١٩٨٦، آخرين كلام: ٣٢.

[2] ـ أصل الفكرة ببُعدها العام ـ دون ذكر بحار الأنوار ـ ذكره مصطفى الخميني في تحريرات في الأصول ٧: ٤٢ ـ ٤٣.

عرضت، فلا مجال للتأكّد من صحة الكتاب ونسخته الحالية(١).

الملاحظات النقدية على مشروع تهذيب الأحاديث الشيعية

شهدت الساحة الشيعية العلمية في الثمانينات من القرن العشرين بعض الجدل حول مشروع محمد باقر البهبودي، وكان أبرز من انتقده الشيخ جعفر السبحاني(٢)، والأستاذ محمد جاودان(٣)، والسيد محمد جواد الشبيري الزنجاني(٤) و...(٥)

وسوف نحاول رصد طبيعة الانتقادات التي سجّلت على المشروع من جانب التيار المدرسي، هذا المشروع الذي خفت اليوم ضوؤه، ولم يعد حياً نابضاً، بسبب ظروف عديدة، لعلّ أبرزها الضغط الشديد على صاحب المشروع، وعدم ترحيب المؤسسة الدينية به.

أما أهمّ الملاحظات الناقدة فهو:

الملاحظة الأولى: إن ضعف الحديث لا يعني عدم مطابقته للواقع، فلعل الراوي صادق، ونحن نجهل حاله، وبناء عليه، فلا ينبغي طرح الخبر الضعيف مطلقاً، كما فعل البهبودي، حيث حذف من كتابه كل الأخبار الضعيفة حذفاً تامّاً، إذ ما أدراه، لعلّ قرائن متفرّقة تؤيّد حديثاً ضعيفاً فتجعل فيه الوثوق، بل لا أقل من كون الحديث الضعيف قد يقوّي الحديث الصحيح ويدعمه(٦).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الملاحظة الثانية: إذا كان هدف البهبودي مجرّد بيان الروايات الصحيحة من الكافي، لكان بإمكانه أن يردف الكتاب بملحق، يسرد فيه أرقام الروايات الصحيحة ومواضعها، وهذا معناه أنّه لم يرد الكشف عن الصحيح من الكافي، بل أراد أن تهجر بقية أجزاء هذا الكتاب الشريف(٧). إنّ هدفه هجران روايات الشيعة بأي وسيلة ممكنة، ولو كانت باطلة(٨).

١ـ البهبودي، آخرين كلام، كيهان فرهنكي، العدد ١١، ١٩٨٦م: ٣٢، ٣٣ ـ ٣٤.

٢ـ راجع نقده في صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ٩، ١٩٨٦م.

٣ـ راجع نقده في صحيفة كيهان فرهنكي، العددين ٨ و١٠، عام ١٩٨٦م.

٤ـ وهو ابن أحد مراجع التقليد اليوم في مدينة قم، ويعرف هو ووالده ـ السيد موسى ـ بالتخصص الوفير في علوم الرجال والحديث، راجع نقده في صحيفة كيهان فرهنكي العدد ١٠، ١٩٨٦م.

٥ـ ولاحظ الدكتور مجيد معارف، في كتابه «پژوهش در تاريخ حديث شيعة»: ٤٨؛ والسيد حسن الحسيني آل مجدّد، مجلّة علوم الحديث، العدد٢، ١٤١٨ هـ، وغير ذلك.

٦ـ جعفر السبحاني، رسالة نقدية لصحيفة كيهان فرهنكي، العدد ٩، ١٩٨٦م: ٣٤؛ ومحمد جاودان، باري ديگر در عرصه روايت ودرايت حديث، كيهان فرهنكي، العدد ١٠، ١٩٨٦م: ٣٨.

٧ـ جعفر السبحاني، رسالة نقدية، مصدر سابق: ٢٤.

٨ـ السبحاني، المقدّمة على الجامع للشرائع: س.

الملاحظة الثالثة: إنّ العلماء والفقهاء ـ حتّى بعد التقسيم الرباعي للحديث مع ابن طاووس ـ لم يهجروا الأخبار غير الصحيحة من الحسن والموثق، فلتراجع مصنّفاتهم وليتأكد من ذلك، وهذا معناه أن عدم اتصاف رواية بوصف الصحة بالمعنى المصطلح للكلمة لا يبرّر تركها أو عدم الاحتياج عليها⁽¹⁾.

الملاحظة الرابعة: لقد وقع البهبودي في خلط واشتباه عندما حسب كلّ رواية غير صحيحةٍ مجهولةً وموضوعة، فهناك فرق واضح بين الموضوع والضعيف، فقد يطابق الضعيف الواقعَ فلا يكون موضوعاً، وقد يخالف الصحيح الحقيقةَ فيكون مجعولاً، كما أنّ الحديث المجعول قد يكون ضعيفاً وقد يكون صحيحاً أحياناً. فتسرّع البهبودي في نعت الأحاديث بالوضع في غير محلّه⁽²⁾.

الملاحظة الخامسة: إنّ مجرّد تشابه روايةٍ ما مع مصدر آخر بشري لا يعني وضعها وجعلها، ومعه فتشابه رواية طبية مع الطبّ القديم لا يدل على أنّها موضوعة، لاحتمال استخدام الإمام ﵇ تعابير مشابهة لما كان سائداً و..⁽³⁾

الملاحظة السادسة: إنّ الصورة التي رسمها البهبودي عن الكليني غير دقيقة:

فأولاً: لا يوجد دليل تاريخي يثبت أنّ الكليني انتقى الكافي من بين ٢٠٠٠٠٠ حديث، بل هذا إيهامٍ بعدم قوّة الحديث الشيعي.

ثانياً: إن زعم البهبودي هجرة الكليني من مسقط رأسه إلى الكوفة، ومنها إلى بغداد، وفيها إلى الحيّ السنّي من المدينة لنشر الكافي وأنّه كان خائفاً من قومه وأهل ملّته كلّه افتراض في افتراض، لم تشهد عليه آية وثيقة تاريخية أو حديثية على الإطلاق، وليدلّنا عليها البهبودي لو كانت!

ثالثاً: إن ادّعاءه عدم شهرة الكليني في عصره، وأنّه إنّما عُرِفَ بعد وفاته عبر كتابه الكافي، ادعاء شخصي لم يقم عليه أيّ شاهد، بل العلماء جميعهم يتحدثون عن مكانته وشخصه وموقعيته آنذاك⁽⁴⁾.

١ـ محمد جواد الشبيري، نكاهي به مصاحبه در عرصه روايت ودرايت حديث، صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١٠، ١٩٨٦م: ١٣؛ وجعفر السبحاني، رسالة نقدية، مصدر سابق: ٣٤.

٢ـ محمد جاودان، باري ديكر، مصدر سابق: ٣٨؛ ومحمد جواد الشبيري، نكاهي به مصاحبه، مصدر سابق: ١٦؛ هذا وقد كان علماء الدراية قد حذّروا سابقاً من التسرّع في نسبة الوضع للحديث، فراجع على سبيل المثال: المامقاني، مقباس الهداية ١ : ٤٠٥.

٣ـ محمد جواد الشبيري، نكاهي به مصاحبه، مصدر سابق: ١٦.

٤ـ راجع في مجمل هذه الملاحظة: جعفر السبحاني، رسالة نقدية، مصدر سابق: ٣٥؛ ومحمد جواد الشبيري، نكاهي به مصاحبه، مصدر سابق: ١٤؛ ومحمد جاودان، باري ديكر، مصدر سابق: ٣٨، ٣٩.

الملاحظة السابعة: الذي نلاحظه من كلمات البهبودي أنّه يريد أن يجعل عمله مشابهاً لعمل العلامة المجلسي، لكن هذه المقارنة خطأ أكيد، ذلك أنّ المجلسي أتى بجميع نصوص الكافي مثلاً في «مرآة العقول» ثم محّصها وفحصها وحاكمها، أمّا البهبودي فحذفها وأقصاها، وأيّ تشابهٍ بين التجربتين؟!!(١).

الملاحظة الثامنة: لقد اعتمد البهبودي في تضعيف الرجال على كتاب ابن الغضائري كثيراً، وعلى أساسه أطاح بالكثير من الروايات، مع أنّ هذا الكتاب نفسه غير معلوم النسبة إلى الغضائري، ومن ثم لا يمكن الاتكاء عليه(٢).

ويحاول مجيد معارف أن يدافع عن البهبودي في هذه الملاحظة الواردة عليه، فيعتقد أن اعتماده كان على مصادر الرجال سيما النجاشي، وأنّه ـ أي البهبودي ـ نادراً ما اعتمد على رجال ابن الغضائري، وقد لاحظناه يعتمد على ابن الغضائري فيما نقله عنه العلماء، كالنجاشي وابن طاووس والعلامة الحلّي والإمام الخوئي، ونقلهم موجود، فقد نقل النجاشي عن ابن الغضائري شفاهاً في حوالي عشرين موضعاً من رجاله(٣).

الملاحظة التاسعة: إنّ مشروع صحيح الكافي وسائر الكتب الأربعة ـ وفق الملاحظات السابقة من إمكان أن يكون الخبر الضعيف مفيداً ولو أحياناً ـ لن يكون له من جدوى، ذلك أنّ الباحث لن يجد نفسه مستغنياً عن أصل كتاب الكافي، لدراسة موضوع من الموضوعات، ومن ثم فوجود صحيح الكتب الأربعة كعدمه سيّان(٤).

الملاحظة العاشرة: إنّ الاستشهاد لظاهرة الوضع بقصّة ابن أبي العوجاء ـ كما فعله البهبودي في مقدّمة صحيح الكافي ـ لا محلّ له فيما نحن بصدده، ذلك أنّ الرجل المذكور إنّما وضع ودسّ أحاديث عديدة في كتب أهل السنّة، لا في مصادر الحديث الشيعية الأولية، والوجه في ذلك، أنّه كان ربيباً لحماد بن سلمة المعروف، فيكون قد دسّ الحديث في الوسط السني، فأيّ معنى لذكره شاهداً على الوضع وظاهرته المتفشية في الأوساط الشيعية، كما زعم البهبودي؟!(٥). بل إن استدلاله بهذا الخبر ليس سوى استدلال بخبر

١ـ جعفر السبحاني، رسالة نقدية، مصدر سابق: ٣٤؛ هذا وقد ذكر البهبودي أنّ صاحب البحار كان هدفه إحياء المؤلفات الشيعية، فراجع الحوار السابق معه: ٤.

٢ـ مجيد معارف، پژوهش در تاريخ حديث شيعة: ٤٨٧، وقد وقع جدل طويل في كتاب ابن الغضائري، بين مثبت صحة الاعتماد عليه وبين رافض، فراجع الخوئي، معجم رجال الحديث ١ : ١٠٢ ـ ١٠٣؛ والكلباسي، سماء المقال ١ : ٩ ـ ٦٥؛ والرسائل الرجالية ٢ : ٣٧١ ـ ٤٦٦.

٣ـ مجيد معارف، پژوهش در تاريخ حديث شيعه: ٤٨٨، وهامش رقم: ١ من صفحة ٤٨٨.

٤ـ جعفر السبحاني، رسالة نقدية، مصدر سابق: ٣٤.

٥ـ المصدر نفسه: ٣٥؛ وله أيضاً: المقدّمة على الجامع للشرائع: ١ ـ ٢.

رجلٍ فاسق، وهو غير صحيح(١).

الملاحظة الحادية عشرة: إنّ نعت البهبودي أخبار «من بلغ» بالوضع، وهي المستند الشرعي لقاعدة التسامح في أدلّة السنن، ليس له من مبرّر، فلماذا لا يمكن أن يتفضّل الله سبحانه على عبده بثوابٍ على عمل صدر منه عن صدق نية وحسن سريرة عندما عرف أنّ عليه ثواباً وأجراً؟! أفهل أدركنا المصالح الواقعية والملاكات الحقيقية للتشريعات الإلهية حتى نعدّ ذلك أمراً مستنكراً، فنصف رواياته بالوضع؟!. لقد اعتمد البهبودي في تقويمه للنصوص على وجهة نظر شخصية ذاتية(٢).

إن استنكار حديثٍ ليس مبرّراً لنقده، بل لابدّ من الاطّلاع على جهود العلماء في نطاق موضوع الحديث، فلعلّ هناك تفسيراً منطقياً توصّلوا إليه يزيل حالة الاستنكار هذه(٣).

الملاحظة الثانية عشرة: إذا أردنا رصد حال أخبار «من بلغ»، لوجدناها مشهورةً بين الأصحاب شهرةً عظيمةً، بطرق عديدة، في مصادر كثيرة، الأمر الموجب للوثوق بها والركون إليها، علاوةً على ذلك نتساءل: أين هو الزنديق أو المغالي الموجود في أسانيد قاعدة التسامح؟

فإننا بحثنا في تمام الأسانيد فلم نعثر على رجل اتهم بالغلوّ أو الزندقة في أيّ منها، حتى نصدّق البهبودي بأن هذه الروايات من وضع الزنادقة أو الغلاة، والشخص الوحيد الذي قيل فيه كلامٌ هو محمد بن سنان، بيد أنّه واردٌ في أحد طرق هذه القاعدة، فيمكن التخلّي عن الرواية التي ورد فيها هذا الرجل، والأخذ بجملة الروايات الأخرى(٤).

هذه أبرز المناقشات التي سجّلت على مشروع تهذيب الحديث للبهبودي، ونختمها بملاحظة نقدية سجّلها الدكتور مجيد معارف، تختصر في أنّ مشروع البهبودي ـ مع امتداح خطوته وتقديرها ـ أدّى واقعاً إلى حذف بعض روايات أهل البيت حتى وفق معايير القدماء أنفسهم التي يعمل بها البهبودي، وهو أمرٌ لابدّ من عدم التغاضي عنه(٥).

١ـ السبحاني، المقدّمة على الجامع الشرائع: ١.

٢ـ السبحاني، رسالة نقدية: ٣٥.

٣ـ حسن الحسيني آل المجدّر، حديث التسامح في أدلّة السنن، سنداً ودلالةً، مجلّة علوم الحديث، العدد: ٢: ٢٧٣.

٤ـ المصدر نفسه: ٢٧٥، ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

٥ـ مجيد معارف، پژوهش در تاريخ حديث شيعه: ٤٨٩.

كيف دافع البهبودي عن مشروع تهذيب الحديث؟

لاحظنا أنّ مجمل الانتقادات المدوّنة التي سجّلت على الشيخ البهبودي تركّزت على مقدّمته على صحيح الكافي، وكتابه: معرفة الحديث، والحوار الهام والجامع الذي أجرته معه صحيفة كيهان فرهنكي عام ١٩٨٦م.

كما لاحظنا أنّ أبرز ناقدي مشروعه كانوا ثلاثة: الشيخ جعفر السبحاني، والسيد محمد جواد الشبيري الزنجاني، والأستاذ محمد جاودان، حيث نشر الثلاثة مقالاتهم النقدية التي ما تزال تعدّ أهمّ مرجع جامع لحصيلة الموقف المدرسي من تجربة البهبودي، نشروها في الأعداد التي تلت الحوار مع البهبودي في كيهان فرهنكي من العام نفسه.

وقد دافع البهبودي ـ بعد هذا النقد ـ عن مشروعه دفاعاً شاملاً، تناول فيه عصارة الانتقادات المسجّلة عليه، وكتب مقالةً في كيهان فرهنكي نفسها، يعدّ بالنسبة إلينا هنا هاماً جداً، لهذا نحاول استخلاص دفاعه وعرضه لاستكمال المشهد واكتمال الصورة.

ويجب ـ بدايةً ـ أن نقرّ بأن الانتقادات التي سجلت على البهبودي كانت متفاوتةً من حيث هدوء الخطاب وعنفه وشدّته، فنقد السيد حسن الحسيني آل المجدّد كان عنيفاً جداً وقاسياً للغاية، ويبدو أنّ قسوة النقد وشدّته دفعت البهبودي للإفصاح عن أسفه وانزعاجه وتألمه من خصومه(١).

على أيّة حال أبرز ملاحظات البهبودي على ناقديه تتمثل فيما يلي:

أولاً: لماذا اتهمنا بطرد الروايات وإسقاطها ولم يتّهم الشيخ حسن صاحب كتاب منتقى الجمان (١٠١١هـ)؟! ولماذا حورب مشروعي بينما طبعت الحوزة العلمية في قم كتاب منتقى الجمان؟!(٢).

ثانيــاً: إنّ اقتراح الشيخ السبحاني بوضع فهارس ملحقة بكتاب الكافي توضح صحيحه من غيره، اقتراحٌ يمكن أن ينفع لو أجري قبل مائة عام، أمّا اليوم فنحن بحاجة إلى تقديم خطاب للشباب، وها قد طبع صحيح الكافي مرات كثيرة جداً، ولم يورد أحد عليه أيّ إشكال أو نقد في أيّ رواية منه(٣).

ثالثاً: إنّ ما قيل من أن غير الصحيح يمكن أن يفيد أحياناً، بل عمل به القدماء والعلماء حتى بعد رواج التنويع الرباعي للحديث، فلا يصح حذفه، كلام لم يطلع صاحبه

١ـ البهبودي، حوار صحيفة كيهان فرهنكي، مصدر سابق: ٦، وهكذا كان الشيخ جعفر السبحاني في مقدّمته على الجامع للشرائع: ك، ٢.

٢ـ البهبودي، آخرين كلام در عرصه روايت ودرايت حديث، كيهان فرهنكي، العدد١١، عام ١٩٨٦م: ٣٠، ٣٢.

٣ـ المصدر نفسه: ٢٩.

على منهجي، فمنهجنا هو منهج القدماء، وأنا أعمل ـ كما يقول البهبودي ـ بكل خبر عدا الضعيف، والضعيف لا يعمل به أحد، وقد لوحظ أن ٦٠% من أحاديث الكافي من الأحاديث البالغة الضعف، وأنّ الباقي، عدا ما أدرجه البهبودي، له نتائج سلبية، فالمفترض حذفه(١).

رابعاً: إنّ قصّة كلمات ابن أبي العوجاء قبل إعدامه ليست بأجنبية عن الحديث عند الشيعة، ذلك أنّ ابن أبي العوجاء يذكر في كلامه عينه أنه أفطر ـ بتزويراته ـ الصائمين وصوّم المفطرين، وهو موضوع لا عين ولا أثر له في روايات حماد بن سلمة المختصّة بأحاديث الصفات الإلهية، إضافةً إلى أنّ اختلاف أوّل شهر رمضان من المشكلات التي وقع الشيعة أنفسهم فيها(٢).

خامساً: أمّا الصورة التي رسمها البهبودي عن محمد بن يعقوب الكليني فهو يدافع عنها بالقول: لماذا لم يطرح الكليني كتابه في قم أو الري؟! ولماذا ترك الكوفة واختار بغداد؟! ولماذا كان أكثر تلامذته من مدينة بغداد كما يلاحظ بدراسة أحوالهم؟! إن تحليل التاريخ هو الذي أدّى إلى استنتاج قصّة خوفه من المجتمع الشيعي، وليس من الضرورة أن يكون كل استنتاج تاريخي معتمداً على نصّ صريح في مصدر تراثي معروف(٣)، ثم إنّه لم يُعرف أحد من تلامذة ولا أساتذة الكليني إلاّ عبر كتابه الكافي، إذ منه استنتجت أسماؤهم، ممّا يدلّ على عدم وجود مصدر آخر في عصره يتحدث عنه(٤).

سادساً: إن أخبار «من بلغ» كلّها ضعيفة السند، وفق المعايير المتداولة، عدا رواية واحدة حسنة غير أنّ في سندها اضطراباً، أمّا من الناحية المضمونية فهي تخالف أصول المذهب الشيعي؛ إذ تسمح بالبدعة المحرّمة إجماعاً، وهذا هو السبب الذي دفع إلى القول بوضعها(٥).

سابعاً: إذا كانت تهمتي أنني ـ كما يقول البهبودي ـ أعملت وجهة نظري الشخصية في انتقاء الحديث، فإنني أسأل: ألم تكن معايير عامّة المحدّثين الذين صنّفوا الكتب الحديثية معايير خاصّة ثابتة عندهم قد لا تثبت عند غيرهم؟! ألم يكن للصدوق معاييره التي ربما اختلف فيها مع الطوسي؟!(٦).

١ـ المصدر نفسه.

٢ـ المصدر نفسه: ٣٠.

٣ـ المصدر نفسه: ٣١.

٤ـ المصدر نفسه: ٣٢.

٥ـ المصدر نفسه: ٣٠.

٦ـ المصدر نفسه: ٢٩.

كانت هذه الصورة التي كان عليها المشهد في الثمانينات أمام مشروع تهذيب أحاديث الشيعة، ويبدو أن النقد أخذ أثره؛ فقد تراجعت هذه المشاريع وكادت تضمحل، إلاّ أنّه بقيت بين الفينة والأخرى مشاريع متفرقة تحدث فتبلةً حيناً ودوياً حيناً آخر، كمشروع الشيخ محمد آصف محسني الذي سنتكلّم عنه قريباً، إن شاء الله تعالى.

مشروع آصف محسني أوسع عملية لتعرية «بحار الأنوار»

الشيخ محمد آصف محسني القندهاري الأفغاني (مولود: ١٩٣٦م)، أحد المجتهدين الشيعة المعروفين المعاصرين، وهو واحدٌ من أبرز الشخصيات الشيعية الأفغانية اليوم، تنقّل في حياته بين أفغانستان، والعراق، وإيران، وباكستان، وكان جزءاً من حركة النضال ضدّ الاحتلال السوفياتي لأفغانستان في الثمانينات.

اهتمّ آصف محسني بعلم الرجال، وتخصّص فيه، كما تلمّذ في هذا العلم على آية الله الخوئي (١٤١٣هـ)، وكتب ـ منذ فترة بعيدة ـ كتابه المعروف بـ «بحوث في علم الرجال» الذي عرفت طبعته الرابعة عام ١٤٢١هـ آراء هامةً وأساسية.

وإلى جانب الاهتمام الرجالي والسياسي، كتب آصف محسني في علم الكلام كتباً عديدة، كان أشهرها كتابه الكبير «صراط الحق»، وأصدر مجموعة كتب ذات مواضيع فكرية وثقافية وتبليغية وتوجيهية كثيرة تربو على الثلاثين كتاباً.

بعد عام ٢٠٠٠م، أصدر آصف محسني كتاباً أثار ضجّة نسبيةً في الأوساط العلمية الدينية، حمل الكتاب اسم «مشرعة بحار الأنوار»، قال المحسني: إنّه كتبه استجابةً لطلبٍ من أحد الأشخاص في مدينة لندن أن يكتب له حول عقيدة الرجعة الشيعية على ضوء الروايات المعتبرة سنداً، مما أخطر في بال المحسني أن يوسّع دائرة الاستجابة، ليرصد مجمل كتاب بحار الأنوار من الزاوية السندية(١).

ويهدف محسني ـ كما تشهد بذلك مجمل نصوصه ـ إلى كسر مرجعية بحار الأنوار في الثقافة الشيعية المعاصرة، فقد غدا هذا الكتاب من أهمّ مراجع الخطباء ورجال المنبر الديني، سيما الحسيني، الذين يصنعون الرأي العام الديني، ويكوّنون بخطابهم الديني الثقافةَ الدينية العامّة في المجتمع، بل تتحوّل أحاديث هذا الكتاب إلى عقيدة شيعية عندما ترى طريقها للمنبر الديني(٢). إنّ هذه المرجعية المطلقة لهذا الكتاب الذي يعدّ آصف محسني أكثر رواياته من غير المعتبر سنداً(٣)، تنامت حتى ليكاد الإنسان يخاف من أيّ

---

(١) ـ محمد آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٧.

(٢) ـ المصدر نفسه ١: ٤٦٤.

(٣) ـ المصدر نفسه ١: ٩.

عملية إصلاح(١).

إنّ السياق الفكري والثقافي الذي يحيط مشروع آصف محسني النقدي يتمثل في التحفّظ الشديد من نسبة الروايات غير الصحيحة إلى المعصومين عليهم السلام، إذ ينتقد ما يتداول على ألسنة علماء الدين وطلاب الشريعة من التسرّع في نسبة الروايات إلى أهل البيت عليهم السلام(٢)، غير مبالين بالضعف السندي، وإذا كان الاهتمام من جانب الفقهاء متركّزاً على الروايات الفقهية، فإنّ آصف محسني ينتقد شديداً الكتب الأخلاقية السائدة اليوم في الوسط الديني، والتي يراها مزخرفةً بروايات منسوبة، تقع كلّها على الطراز الصوفي والعرفاني واليوناني، وهذه الكتب وثقافتها هي المسؤولة ـ من وجهة نظر محسني ـ عن تراجع المسلمين وتخلّفهم(٣).

وعليه، فلا فرق ـ عند آصف محسني ـ بين الروايات الفقهية وغير الفقهية من مثل السياسة، والمفاهيم، والأخلاق، إنّه يعتقد أن هذه الروايات ولو لم تحسب فقهيّةً يجب أن تتوفّر على شروط الاعتبار والحجية، ومن ثم يفترض أن تكون صحيحة الإسناد، سالمة الطريق(٤).

ومع اهتمامه بمضامين النصوص ونقدها المتني، كما يلاحظ من مطاوي كتاب المشرعة، إلاّ أنّ ثقافته الرجالية، وتخصّصه منذ قديم الأيّام بعلم الجرح والتعديل، جعل السند عنده ـ نقداً وتمحيصاً ـ ذا أولوية، من هنا، وجدناه يركّز في مشروعه على نقد أسانيد بحار الأنوار أكثر من الاهتمام بالمتن والمضمون، بل إنه ينصح بممارسة طريق في تقويم الأحاديث، يختلف عن الطريق الذي كان سار عليه أبو الفضل البرقعي من قبل كما سنلاحظه لاحقاً، ذلك أنّه يرى ضرورة الشروع من السند ونقده وتقويمه، فإذا ثبت بطلان سند الحديث ردّ ولم يؤخذ به من حيث المبدأ، وأمّا إذا صحّ السند فيرجع إلى العقل، فإن خالف العقل الحديث ردّ الحديث، وإلاّ يرجع إلى القرآن، فإن خالف القرآن الحديث ردّ الحديث أيضاً، وإلاّ أخذ به حينئذٍ(٥)، فالحركة من السند إلى المتن، على خلاف البرقعي وأمثاله الذين كانت حركتهم من المتن إلى السند.

وعلى أساس التجربة السندية قام آصف محسني بتدوين كتابه الكبير «معجم الأحاديث المعتبرة» المؤلّف من ستة مجلدات، على شبه الخطوة التي خطاها البهبودي في

١ـ المصدر نفسه١: ١٠ ـ ١١.

٢ـ المصدر نفسه١: ١٢.

٣ـ المصدر نفسه١: ١٥.

٤ـ المصدر نفسه١: ١٦.

٥ـ المصدر نفسه ١: ١٢١.

صحيح الكافي وغيره(١)، لكن معجم الأحاديث المعتبرة لم يجد طريقه إلى الطباعة كما حصل مع مشرعة بحار الأنوار، خصوصاً وأنّ المحسني كان عدل في كتابي المشرعة والرجال ـ بطبعته الرابعة ـ عن الكثير من آرائه الرجالية، الأمر الذي أوجب ضعف الكثير من الروايات التي كان عدّها سابقاً من معجم الأحاديث المعتبرة(٢).

منهج آصف محسني في نقد بحار الأنوار

يرى الشيخ آصف محسني أنّ كتاب وسائل الشيعة للحرّ العاملي أفضل من بحار الأنوار، وأنّ كتاب جامع أحاديث الشيعة للسيد البروجردي أفضل من الوسائل(٣)، وعليه فبحار الأنوار أدنى الموسوعات الحديثية الشيعية قيمةً عنده.

ويمكن تكوين صورة وافية عن رؤية آصف محسني لبحار الأنوار عبر النقاط التالية:

النقطة الأولى: إن البحث في مشرعة(٤) بحار الأنوار وتقويمه نقدياً بحث سندي بحت، أي أنّه عندما يقال: الرواية غير معتبرة، يقصد بذلك أنّها غير وافية لشروط الحجية السندية المقرّرة في علمي أصول الفقه والرجال، وذلك لا يمنع من أن يكون لذكر الروايات غير المعتبرة فائدة، ذلك أنّ تراكم النصوص ـ ولو كانت ضعيفةً ـ قد يؤدّي أحياناً إلى حصول التواتر، بل قد يكون نصّ ضعيف واحد محتفّاً بقرائن وشواهد توجب اعتباره وتقويته(٥)، ومعنى ذلك أن نقد روايات البحار في كتاب المشرعة ليس نقداً نهائياً، بل هو نقد نسبي، أي بالنسبة للسند وتقويمه من ناحيتي الرجال والأصول.

وبذلك يبقي آصف محسني الباب مشرّعاً على عملية إعادة اعتبار نسبي لجملة من روايات بحار الأنوار، ولذلك وجدناه كثيراً ما يذكر ضعف أسانيد الروايات كلّها في باب من الأبواب، لكنه يقبل بقاسمها المشترك، انطلاقاً من عناصر مثل التواتر، أو استبعاد الكذب(٦).

١ـ راجع أيضاً له بحوث في علم الرجال: ٤٨٩، ٥٢٨.

٢ـ للمزيد انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٤٨٩.

٣ـ المصدر نفسه ١: ٦، و ٢: ٢٩٨.

٤ـ أسماه المشرعة، لأنّ به يستطيع الإنسان السير في كتاب البحار، كما تساعد المشرعة السفينة في التحرّك في البحار.

٥ـ آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٩.

٦ـ على سبيل المثال فقط، راجع: مشرعة بحار الأنوار ١: ١٧٠ ـ ١٧١، لدى حديثه عن ضعف تمام روايات معاينة الميت لأهل البيت عليهم السلام، إذ يقبلها لكثرتها وتعدّد مصادرها، و٢: ٣٢٨، حيث يصرّح بأنّ كثرة الأسانيد ربما توجب اليقين بالصدور، إلى غير ذلك من النماذج الكثيرة.

من هنا، يمتاز مشروع آصف محسني عن مثل مشروع محمد باقر البهبودي، حيث حاول الأخير حسم الموقف في غير ما نقله في صحيح الكافي، ليرفضه دون عودةٍ إليه، أما آصف محسني فترك الباب مفتوحاً لإعادة تصويب بعض النصوص الواردة في بحار الأنوار.

النقطة الثانية: يركّز آصف محسني نظره في نقد أسانيد البحار على السند الوارد في بحار الأنوار نفسه، معترفاً بأنّ السند الذي يضعّفه في بابٍ من أبواب البحار لروايةٍ ما، قد يكون له بديلٌ عنه للرواية نفسها موجود في بابٍ آخر من نفس البحار، كما قد يكون هناك سند معتبر للرواية عينها خارج بحار الأنوار كالكتب الأربعة(١).

وعليه، فالتضعيف السندي لآصف محسني داخل مشروعه هو الآخر نسبي، إذ ضعف سندٍ في بحار الأنوار لا يخوّل تضعيف الرواية، ذلك أنّه قد يكون لها سند صحيح في غيره، فنتائج كتاب المشرعة غير نهائية.

وقد كانت روح هاتين النقطتين مورد نقد المعترضين على المشرعة، إذ ذكروا أنّ المفترض ترجيح جانب اعتبار الرواية، ولو على أحد المباني الرجالية، دون تركها معلّقة، بما يشير إلى ضعفها(٢)، بل يواصل المنتقدون نقدهم بالقول: إن أكثر علماء الشيعة اعتمدوا الخبر الموثوق وهذا هو مبرّر المجلسي لإهمال الأسانيد، ومن ثم فلا يصحّ تناول روايات البحار من الزاوية السندية فقط للحكم عليها(٣).

النقطة الثالثة: يميّز آصف محسني بين الصحّة السندية والصحة الصدورية، فصحّة الحديث سنداً ليست عنده علّةً تامّة لصدور الحديث وجهته ومتنه، كما أنّ الضعف السندي ليس دليلاً على الكذب أو الوضع أو عدم الصدور، بل هو على أقصى تقدير دليل على عدم الحجية لا غير(٤).

وهذا فارقٌ آخر رئيس بين اتجاه البهبودي واتجاه آصف محسني، ذلك أنّ البهبودي كان أشدّ تركيزاً على الوضع وعدم الصدور، بينما لم يهتمّ آصف محسني كثيراً بموضوع الوضع والجعل والدسّ، بل ركّز نظره على السند، وكأنه رأى أنّ النقد السندي يمكنه أن يزيل من طريقنا أكثر تلك الروايات التي تحمل مضموناً غير منسجم أو مقبول، وأعتقد أنّ للثقافة الرجالية للمحسني دوراً كبيراً في تكوين مجمل الخطوط العامّة التي حكمت

١ـ آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٨، و ٢: ١٦٥.

٢ـ مهدي حسينيان قمّي، دفاع از روايات بحار الأنوار (نقد كتاب: مشرعة بحار الأنوار)، مجلّة علوم حديث، العدد ٢٩ : ٨٩.

٣ـ المصدر نفسه: ٩٠.

٤ـ محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٣٢.

مشروعه.

النقطة الرابعة: يعتمد آصف محسني في منهجه أن يذكر في كل باب أرقام الروايات الصحيحة فيه، بحيث يعلم أن الرقم الذي لا يذكره يكون ضعيفاً عنده، وذلك على أساس أنّ الروايات الصحيحة عنده هي الأقل، فتذكر تسهيلاً للاختصار، وهذا هي طريقة الكتاب من أوّله إلى آخره، بل صرّح باتّباع هذه الطريقة المؤلّف نفسه في المقدّمة(١).

لكن الملاحظ في منهجية الكتاب أنّ المؤلّف لم يفِ بهذه الطريقة دائماً، فقد لاحظناه في بعض الأبواب يذكر الصحيح منها بالرقم، فيما يكتفي في أبواب أخرى بذكر أن غالب الروايات ضعيف، أو يذكر أحياناً أنه لعل غالبها ضعيف، مما يوحي بأنّ بعض الأبواب لم يحسم أمره.

ويبدي المؤلّف في الكثير من الأبواب تعليقات متفرّقة ومختلفة في الموضوعات الإسلامية المتنوّعة من الفلسفة والكلام وحتى الفقه والأخلاق، وهو أمرٌ مفيد، بيد أنّه غير مربوط أحياناً كثيرة بهدف الكتاب الرئيسي إلاّ بمناسبةٍ ما.

النقطة الخامسة: وهي من أهم نقاط المنهج النقدي على بحار الأنوار، وتتلخّص في إصرار آصف محسني على أنّ أغلب مصادر البحار إنما وصل إلى العلامة المجلسي عن طريق الوجادة، وليس بالمناولة، أي أنّه عثر عليها في الأسواق، بل لعلّه لا يملك حتّى كتاباً واحداً بالمناولة، على خلاف صاحب وسائل الشيعة، والنقل بالوجادة في حكم الخبر المرسل غير المعتبر عند المحققين(٢)، ممّا يعني ضعف روايات بحار الأنوار جميعها، وعلى الأقل أكثرها.

ورغم اعتراف آصف محسني بأن صاحب بحار الأنوار قد اعتمد في تدوين كتابه على ٤٠٠ مصدر شيعي، و ١٠٠ مصدر سنّي، إلاّ أنّه يعتبر أن أكثرية المصادر التي رجع إليها، إنّما رجع إليها في موارد محدودة، ومن ثم كانت أغلب روايات البحار مرجعها إلى مصادر محدودة من بين هذه المصادر الخمسمائة(٣).

من هنا، يفرّق آصف محسني بين صحّة الطريق إلى كتابٍ ما بمعنى وجود نسخة منه عند المتأخّر، وبين صحّة نسبة النسخة المتوفّرة حالياً عند المتأخر إلى صاحبها ومصنّفها، والأهم أنّ آصف محسني يعتبر أغلب ما جاء في فهرست الشيخ الطوسي ورجال النجاشي من النوع الأوّل(٤)، مما يهدّد عدداً هائلاً من مصادر الحديث بالسقوط عن

١ـ المصدر نفسه ١: ٧.

٢ـ المصدر نفسه ١: ٢٣، ٢٥.

٣ـ المصدر نفسه ١: ٢١.

٤ـ المصدر نفسه ١: ٢٣؛ وله أيضاً: بحوث في علم الرجال: ٤٩١.

الاعتبار والقيمة، نعم أسانيد الشيخ الطوسي الواردة في مشيخة التهذيب والاستبصار يمكن الأخذ بها، لا تلك الواردة في كتاب الفهرست(١).

وبهذا تبيّن لنا ما كنّا أشرنا إليه سابقاً، وسيتبين أكثر عما قريب، كيف أنّ آصف محسني قد طوّر الإشكالية ـ إشكالية المناولة والوجادة ـ التي كان أثارها من قبل محمد باقر البهبودي، وأضفى عليها طابعاً تخصصياً أكثر.

النقطة السادسة: انطلاقاً مما ذكرناه في النقطة الخامسة، أعلن آصف محسني عدم اعتبار النسخ الحالية أو تلك الواصلة إلى صاحب بحار الأنوار، لجملة من الكتب المشهورة اليوم، وقد حُقّق أكثرها وصحّح، وهذه الكتب هي:

أ ـ كتاب قُرب الإسناد للحميري، يراه محسني وجادة، فلا قيمة لنسخه الحالية، وينقل عن السيد البروجردي أنّ روايات هذا الكتاب مؤيّدة لا دالّة(٢).

ب ـ كتاب الاختصاص للشيخ المفيد، يشكك آصف محسني في نسبته إليه(٣).

ج ـ كتاب قصص الأنبياء الذي ألّفه قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي، وأكثر فيه من النقل عن الشيخ الصدوق، غير معتبر، لعدم وضوح أسانيده إلى الصدوق، وهو محلّ كلام ونظر(٤).

د ـ كتب ومصنفات الحسين بن سعيد الأهوازي، إنما وصلت للمجلسي بالوجادة، فلا حجية فيها(٥).

هـ ـ كتاب علي بن جعفر أحد أخوة الإمام موسى بن جعفر الكاظم ﵇، فإنّ أسانيد هذا الكتاب كلّها مرسلة(٦)، بل نسب آصف محسني هذا الأمر في كتاب علي بن جعفر إلى السيد علي السيستاني المعاصر(٧).

و ـ كتاب المحاسن للبرقي، لا عبرة بما وصلنا منه للسبب عينه(٨).

ز ـ تفسير علي بن إبراهيم القمي، غير معتبر أيضاً، بل يراه آصف محسني أشكَل من غيره، حيث لا يعلم أصل نسبته إليه فلا يؤخذ منه شيء(٩).

١ـ آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٤٩٤.

٢ـ المصدر نفسه: ٥٠٤، وقد شكّك في هذا الكتاب في مشرعة بحار الأنوار ١: ٢٦ ـ ٢٧.

٣ـ آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ ـ ١٥، ٢٧ ـ ٣٠.

٤ـ آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٣٥١ ـ ٣٥٨.

٥ـ المصدر نفسه: ٤٩٥، وانظر حول كتاب الزهد للحسين بن سعيد مشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ ـ ١٥.

٦ـ آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ ـ ١٥؛ وله أيضاً: بحوث في علم الرجال: ٤٩٣.

٧ـ آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٤٩٤.

٨ـ المصدر نفسه: ٤٩٨ ـ ٥٠١؛ وله أيضاً: مشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ ـ ١٥.

٩ـ آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ ـ ١٥؛ وله أيضاً: بحوث في علم الرجال: ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

ح ـ كتاب بصائر الدرجات للصفّار، لم تصل منه نسخة معنعنة لا للحرّ العاملي، ولا للمجلسي، فلا يعتمد عليه(١).

ط ـ نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، حيث لا يراه آصف محسني ذا قيمة، لا للنسخة المطبوعة منه في العصر المتأخّر، ولا لما نقله عنه المحدث النوري في المستدرك، ولا الحر العاملي في الوسائل، ولا المجلسي في البحار(٢).

ي ـ أمالي الطوسي، حيث لم يصل لأحد من كبار المحدّثين المتأخرين بسند صحيح(٣).

ق ـ أمالي المفيد، حيث يقول عنه آصف محسني: «في الاعتماد عليه وَجَل»(٤).

ولكي ينهي آصف محسني الموقف، يصرّح بأنّ ظاهرة الإجازات، التي يستفاد منها عادةً لتصحيح تناقل نسخ الكتب عبر الأجيال، خالية تماماً من المناولة، وثمّة ـ برأيه ـ شواهد عديدة على ذلك(٥)، ومما يشهد لذلك بقوّة في بحار الأنوار أنّ المجلسيَّ نفسه حاول قدر جهده في الفصل الأوّل والثاني من مقدّمة بحاره أنّ يثبت أسماء مؤلفي الكتب وصحّة نسبتها إليهم، وما ذلك إلاّ لأنّها لم تبلغه بطريق معتبر(٦).

النقطة السابعة: اعتمد المؤلّف ـ بحكم نزعته الرجالية ـ على نظرياته في علم الرجال، ولما راجعناها وتفحّصناها وجدنا عنده موقفاً نقدياً من بعض النظريات في هذا العلم، فهو مثلاً لا يقبل توثيقات كتاب كامل الزيارة(٧)، ولا كتاب تفسير القمي(٨)، ولا يقبل قاعدة وثاقة مشايخ النجاشي(٩)، ولا توثيقات الشيخ المفيد في الرسالة العددية(١٠)، كما يرفض بشدة يقينية الكتب الأربعة، ويناقش تمام القرائن الإثنين والعشرين التي ذكرها الحر العاملي في خاتمة الوسائل لاثبات صحة الكتب الحديثية(١١) مما أسلفنا

---

[١] آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٥٠١ ـ ٥٠٢؛ وله أيضاً: مشرعة بحار الأنوار: ١٤ ـ ١٥.

[٢] آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٤٩٦، ٤٩٧ ـ ٤٩٨، وله أيضاً: مشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ ـ ١٥.

[٣] آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ١٥.

[٤] آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٥١١.

[٥] المصدر نفسه: ٥١٠.

[٦] آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٢٢ ـ ٢٣.

[٧] آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٦٤ ـ ٦٩.

[٨] المصدر نفسه: ٧٧ ـ ٨٠.

[٩] المصدر نفسه: ٧٠ ـ ٧١.

[١٠] المصدر نفسه: ١٦٢ ـ ١٦٦.

[١١] المصدر نفسه: ٢٤١ ـ ٢٤٦.

الحديث عنه سابقاً...

وهذه النـزعة التي فيها بعض التشدّد في علم الرجال، سيما إشكاله المشهور على حدسية وإرسال التوثيقات الرجالية، والذي أشكله على السيد الخوئي(١)، لعبت بالتأكيد دوراً في مواقفه المتحفظة في كتاب مشرعة بحار الأنوار.

النقطة الثامنة: يشكّك آصف محسني في الروايات الطويلة مثل دعاء عرفة إلا إذا قام شاهد على تدوينها حال التكلّم بها، ومن هنا يطرح مبدأ الاحتياط في مثل هذا النوع من الروايات(٢)، كما يشكّك في الروايات التي تتحدّث عن حقبة ما قبل النبي محمد ﷺ من تواريخ الأنبياء، مبرراً ذلك بانقطاع السلسة؛ إلا إذا جاءت الرواية عن النبي محمد ﷺ(٣). كما يذهب إلى ضعف أكثر روايات الطب أيضاً(٤).

النقطة التاسعة: بعد هذه العاصفة التي أحدثها آصف محسني في مصادر الحديث ونُسَخِها، يطرح التساؤل التالي: ما هي - إذاً - المعايير التي يفترض اتّباعها لإثبات صحّة نسبة كتابٍ ما إلى مؤلّفٍ ما، ومع ذلك صحّة نسبة نسخةٍ ما إلى المؤلّف عينه بحيث يمكننا الاعتماد عليه شرعاً وعقلاً؟

يحاول آصف محسني الجواب عن هذا السؤال بتقعيد الموضوع، إذ يرى أن تصحيح كتب القدماء مما وصل إلينا منها يتمّ بشروط أربعة هي:

الشرط الأول: عدم وجود خلافٍ في نسبتها لمؤلّفٍ ثقة.

الشرط الثاني: شهرة الكتاب بين العلماء إلى عصر الحر العاملي (١١٠٤هـ) ومحمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، بحيث يؤمن من الدسّ فيه أو التزوير.

الشرط الثالث: وجود طريقٍ صحيحٍ للشيخ أبي جعفر الطوسي إلى هذا الكتاب.

الشرط الرابع: عدم وجود ادّعاء في أوساط أهل النظر والتتبّع بأنّ تغييراً - عبر الزيادة أو النقيصة - قد حصل في الكتاب بمرور الأيّام(٥).

بهذه النقاط التسع يمكن تكوين صورة عن الاتجاه النقدي لبعض مصادر السنّة والحديث عند الشيخ آصف محسني، لكن العنصر المهم الآخر أن نعرف - ولو عبر إطلالة موجزة - مَدَيات عملية النقد والتعرية التي قام بها آصف محسني في كتاب بحار الأنوار.

١ـ المصدر نفسه: ٥٣ ـ ٥٤.

٢ـ آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١ : ٢٨٠ ـ ٢٨١، ٢٩١.

٣ـ المصدر نفسه ١ : ٢٨١.

٤ـ المصدر نفسه ٢ : ٢٠٨.

٥ـ محسني، بحوث في علم الرجال: ٥١٦ ـ ٥١٧؛ هذا وراجع تكراره لأبرز مقولاته في بحار الأنوار في المشرعة ٢ : ٤٩٣ ـ ٤٩٥.

ولكي نضع القارئ في حجم الصورة النقدية بشكل أكثر تفصيليةً من مجرّد القول بأنّ أكثر روايات البحار ضعيفة، نضع هذا الجدول التوضيحي، آخذين فيه بعض العينات فقط.

عيّنات نقدية لأبواب بحار الأنوار

لتوضيح الجدول، نضع ـ من اليمين إلى اليسار ـ رقم الباب، ثم رقم مجلّد البحار، ثم عنوان الباب وموضوعه، ثم عدد الأحاديث الموجودة فيه، ثم عدد المعتبر منها، وعلى تقدير عدم وجود خبر معتبر، ننصّ على أنّه لا خبر صحيح في هذا الباب ونرمز لكلمة حوالي بـ (ح)، وذلك على الشكل التالي:

رقم الباب	رقم المجلّد	عنوان الباب	عدد مجموع الأحاديث	عدد الأحاديث الصحيحة
١	١	فضل العقل وذم الجهل	٤٣	١
٤	١	مذاكرة العلم ومجالسة العلماء	٣٨	٢
١٠	٢	حقّ العالم	٢٠	٢
١١	٢	صفات العلماء وأصنافهم	٤٠	٠
١٣	٢	كتمان العلم	٨٤	٢
١٩	٢	فضل كتابة الحديث وروايته	٤٧	٣
٢٦	٢	أنّ حديثهم صعب مستصعب	١١٦ح	٠
٢٧	٢	العلّة التي من أجلها كتم الأئمة بعض العلوم	٧	٠
٢٨	٢	أخبار أهل السنّة والنهي عن الرجوع إليها	١٤	٠
١	٣	ثواب الموحّدين وبيان وجوب المعرفة و..	٣٩	٠
١	٥	في نفي الظلم عن الله سبحانه	١١٣	معظمها ضعيف
٢	١١	سجود الملائكة، وأيّ جنة، ومعنى الأسماء	٣٠ح	٠
٤	١١	تزويج آدم ونسله وقصّة هابيل وقابيل	٤٠ح	٠
٧	١٣	نزول التوراة وعبادة العجل	٥٠ح	٢
١٠	١٣	قصّة موسى والخضر	٥٠ح	٣

١٥	١٤	قصص زكريا ويحيى	ح٤٠	١
١٨	١٤	فضل عيسى عليه السلام ومعجزاته	٥٦	٣
١٧	١٧	ما عند النبي ﷺ من آثار الأنبياء وعرض الأعمال عليه	ح٦٠	٥
٣	١٨	أحاديث المعراج	ح١٢٠	٥
٥	٢٢	أحوال أقرباء النبي ﷺ	٦٥	٨
١٠	٢٢	فضائل سلمان وأبي ذر والمقداد وعمّار و..	٨٥	٣
١٢	٢٢	كيفية إسلام أبي ذر وفضائله	٥١	٣
٣	٢٣	الإمامة لا تكون إلا بالنص	٢٥	٠
١٢	٢٣	أنّ أهل البيت هم من اصطفاهم الله وأورثهم الكتاب	٥٠	٠
١٦	٢٣	الأمانة في القرآن تعني الإمامة	٣٠	١
١٨	٢٣	أهل البيت أنوار الله وتأويل آية النور	٤٢	٠
١٩	٢٣	رفعه بيوتهم عليهم السلام في حياتهم وبعد مماتهم	١٩	٠
٢٠	٢٣	عرض الأعمال عليهم عليهم السلام وأنّهم الشهداء	٧٥	٠
٢١	٢٣	تأويل المؤمنين والمسلمين بهم عليهم السلام	١٠٠	٣
٢٢	٢٣	أنّهم عليهم السلام السابقون، والأبرار والمنفقون	٢٥	٠
٢٨	٢٣	أنّ الحسنة والحسنى ولايتهم عليهم السلام	٢٣	٠
١	٢٥	بدو أرواحهم عليهم السلام وأنوارهم، وأنهم نور واحد	٤٦	٠
٢	٢٥	أحوال ولادتهم عليهم السلام وانعقاد نطفهم	٢٢	٠
٣	٢٥	الأرواح التي فيهم عليهم السلام، وأنهم مؤيدون بروح القدس	٧٤	٠
١٣	٢٥	غرائب أفعالهم وأحوالهم عليهم السلام	٤٤	٠
٧	٢٦	دعاء الأنبياء استجيب بالتوسّل بهم عليهم السلام	١٦	٠

٨	٢٦	فضل النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام على الملائكة	٢٤	٠
٩	٢٦	أنّ الملائكة تأتيهم وتطأ فرشهم...	٢٦	٠(١)
١٠	٢٧	كتابة أسمائهم عليهم السلام على العرش	٢٨	٠
١١	٢٧	أنّ الجنّ خدّامهم ويظهرون لهم	١٦	٠
١٢	٢٧	أنّ عندهم الاسم الأعظم	١٠	٠
٧	٢٧	عدم قبول الأعمال إلاّ بالولاية	٧١	٣
١	٣٢	بيعة علي عليه السلام وما جرى بعدها	١٢٣	٠
١	٣٥	ولادة علي وشمائله	٣٨	٠
٨٧	٣٩	حبّ علي وبغضه و..	١٢٣	لعلّه ليس هناك رواية معتبرة
١٢٧	٤٢	كيفية شهادة علي ودفنه وغسله و..	ح٨٠	٢
٣	٤٣	مناقب فاطمة عليها السلام وفضلها ومعجزاتها	ح٨٠	٠
١٢	٤٣	فضائل الحسنين	ح٨٠	٤
٣٤	٤٤	ثواب البكاء على الحسين عليه السلام	٣٧	٧
٥	٤٦	مكارم أخلاق السجّاد عليه السلام	ح١٠٠	٧
١١	٤٦	أحوال أولاد وزوجات السجّاد عليه السلام	ح٩٠	٥
٤	٤٦	معجزات الباقر عليه السلام وكراماته	ح٩٠	٠
٦	٤٦	مكارم أخلاق الباقر عليه السلام	ح٥٠	٩
٤	٤٧	مكارم أخلاق الصادق عليه السلام وسيرته	ح١٢٠	١٣
٥	٤٧	معجزات الصادق عليه السلام وكراماته	ح٢٣٠	٢
٢	٤٩	النصّ على الرضا عليه السلام بالخصوص	٤٨	٦
٣	٤٩	معجزات الرضا عليه السلام	ح١٠٠	١٧
١٢	٤٩	ولاية العهد وعلّة قبولها	٣٠	٤

١ـ راجع فيما تقدم. آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٣٣، ٤٦، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٧٥ ـ ٧٦، ٨٦ ـ ٩٢، ٩٤ ـ ٩٥، ١٠٢، ١٣٥، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٧٤ ـ ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩١، ٢٩٤، ٣١٦، ٣٤٢ ـ ٣٤٣، ٣٩٥، ٣٩٧، ٣٩٩، ٤١١، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣١ ـ ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٥ ـ ٤٣٦، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٦٣، ٤٨٠، ٤٨١.

١	٥١	ولادة الحجة عليه السلام وأمّه	ح٤٠	٢
٤	٥١	صفات الحجّة عليه السلام وعلاماته	٣٣	٣
٥	٥١	الآيات المؤوّلة بالقائم عليه السلام	٦٦	١
١٥	٥١	معجزات القائم عليه السلام	ح٧٠	ح٦
٢١	٥٢	التمحيص والنهي عن التوقيت و..	٥٠	ح٧
٢٦	٥٢	يوم خروج القائم عليه السلام وأخبار الملك..	٨٤	١٠
٢٧	٥٢	سيرة القائم عليه السلام وأخلاقه وخصائص زمانه	٢١٤	١٢
١	٥٤	حدوث العالم وبدء الخلق	١٨٨	١٠
٢	٥٤	ما كان قبل خلق آدم عليه السلام	٤٦	١
٤	٥٤	القلم، واللوح، والكتاب المبين	ح٣٠	١
١	٥٥	العرش، الكرسي، وحَمَلتهما	ح٦٠	٥
١٠	٥٥	علم النجوم وحال المنجّمين	٨٢	٤
٢٣	٥٦	الملائكة وصفاتهم و..	ح٨٠	٤
٤٤	٥٨	حقيقة الرؤية و..	٧٥	٨
٢	٦٠	إبليس، خلقه و..	ح١٧٠	١٥
٣	٦٣	التمر وفضله و..	ح٧٠	٢
١٢	٦٤	شدّة ابتلاء المؤمن	٨٨	١٢
١	٦٥	فضائل الشيعة	ح١٤٠	٢
١٨	٦٥	الصفح عن الشيعة وشفاعة الأئمة عليهم السلام لهم	٩٧	٠
٣٢	٦٦	درجات الإيمان	٢٨	٠
٢٨	٦٦	جوامع المكارم و..	ح١٢٠	٧
٩٤	٦٩	فضل الفقر والفقراء و..	ح٩٠	٧
١٢٢	٧٠	حبّ الدنيا	ح١٤٠	١٠
٣	٧١	صلة الرحم	ح١١٠	١٨
٩٧	٧٣	إفشاء السلام و..	ح٥٠	٢

١٨	٧٣	السواك	ج٥٠	٢
١	٩٧	وجوب الأمر بالمعروف و..	ج٩٠	٢(١)

وقد انتقينا الأبواب ذات الدلالة من حيث تعداد مجموع رواياتها، وتعداد ما هو الصحيح منها عند آصف محسني، ويلاحظ القارئ أن مجموع روايات الأبواب التي انتقيناها يبلغ حوالي ٥٧٦٤ رواية، وأنّ الصحيح منها هو ٢٨٢ رواية فقط، أي أقلّ من ٥% من الروايات، وهذه نسبة قليلة جداً.

صالحي نجف آبادي ونقد مجمع البيان(٢)

الشيخ نعمت الله صالحي نجف آبادي المعاصر، وجه من وجوه الثقافة في إيران في بعض الحقبات، أثار كتابه في السبعينات والذي حمل عنوان: الشهيد الخالد، ضجّة معروفة، حيث نفى فيه علم الإمام الحسين عليه السلام باستشهاده في كربلاء، وقد تتالت ـ ولفترة طويلة ـ الردود على هذا الطرح، حتى شارك في نقده العلامة الشهيد مرتضى مطهري في كتابه المعروف: الملحمة الحسينية.

نجف آباد مدينة من مدن إصفهان، ينتسب إليها الشيخ حسين علي المنتظري الذي كان خليفة للإمام الخميني، ويعدّ صالحي نجف آبادي من المحسوبين على جماعات الشيخ المنتظري، لهذا أخذ وضعاً خاصاً في خارطة الفعل الثقافي.

وفي عام ٢٠٠٣م أصدر صالحي نجف آبادي كتاباً باللغة الفارسية أسماه ما ترجمته: الأحاديث الخيالية (أو الموهومه) في مجمع البيان، وقد ضمّ إلى كتابه هذا أربع مقالات في التفسير القرآني، تناول فيها أحياناً ما يتصل بمسألة الحديث أيضاً، وقد طبع الكتاب مرّتين في عام واحد، كما انتقد على نطاق ضيّق، دون أن يأخذ ضجّة كبيرة أو يخلق أزمة في الثقافة، لكنه تناول فيه موضوعات هامة في مسألة السنّة عموماً، وكتاب مجمع البيان خصوصاً.

أزمة تفسير مجمع البيان

يعدّ تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسي (ق ٦ هـ) من أبرز المصادر التفسيرية الشيعية، ورغم أنّ صاحبه قد اقتبس من تفسير التبيان للطوسي الكثير من

١ـ راجع، المصدر نفسه ٢: ٥، ٨، ٤٤، ٨٣، ١٠٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٤١، ١٥٤، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٨، ١٩٠، ١٩٣، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٥، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٤٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٧٤، ٢٨٢، ٣٠٥، ٣١٢، ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٥٨، ٣٦٤، ٣٧٠، ٣٨٢ ـ ٣٨٣، ٣٨٤ ـ ٣٨٥، ٤٧٦.

٢ـ حاولتُ أن أجري حواراً مع الشيخ صالحي نجف آبادي المقيم حالياً في طهران، لكنّه اعتذر منّي بسبب حالته الصحية المتردية وكبر سنّه.

الكلمات إلا أنّه مع ذلك كان له إسهام تطويري، جعل كتابه يحظى بمرجعية أكبر من مرجعية تفسير التبيان نفسه، ولهذا قلّما تجد تفسيراً أو بحثاً يتعلّق بآيةٍ قرآنية ولا تجد مجمع البيان في مصادره.

لكن مع هذه الأهمية التي يحظى بها هذا الكتاب في ثقافة التفسير الشيعي، اعتقد صالحي نجف آبادي أن الطبرسي قد وقع في التباس حقيقي في هذا الكتاب، أدّى به إلى نسبته عدداً كبيراً من النصوص للإمام محمد الباقر عليه السلام والحال أنّها لا ترجع إليه أصلاً.

وتقوم نظرية نجف آبادي على أنّ الشيخ الطوسي في كتاب التبيان نقل في مواضع كثيرة عن الطبري (٣١٠هـ) صاحب التفسير والتاريخ، وحيث كانت كنية محمد بن جرير الطبري أبا جعفر، فقد كان يعبّر عنه بأبي جعفر، ولما جاء الطبرسي ـ معتمداً على تفسير التبيان ـ ليؤلف كتابه مجمع البيان، حَسِب أن أبا جعفر فيه هو الإمام أبو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام، ربما لأنّ النسّاخ لكتاب التبيان أضافوا كلمة عليه السلام بعد أبي جعفر، ظناً منهم أن الطوسي يريد به الباقر عليه السلام، وقد امتدّ هذا الوضع إلى ما بعد الطبرسي، حيث صارت تنسب الكثير من آراء الطبري المفسّر إلى الإمام الباقر عليه السلام، من هنا لاحظنا نفوذ هذه الروايات إلى تفسير نور الثقلين المعروف، ومنه إلى غيره، حتى أنّ صاحب الميزان العلامة الطباطبائي قد وقع في هذا الاشتباه أيضاً[1].

وتقوم فكرة نجف آبادي على إجراء مقارنات بين كتب: التبيان، مجمع البيان، وتفسير الطبري، للتأكّد من صحّة ما يقوله هو، وقد قام فعلاً بذكر عشرين مثالاً، ليرصدها على مستوى هذه التفاسير[2]، لكنّه يؤكّد بأننا لا نعرف كم مرّة حصل مثل هذا الاشتباه من الطبرسي، من هنا ينصح نجف آبادي مراجعي تفسير مجمع البيان عندما يواجهون نقلاً عن الباقر عليه السلام فيه بمراجعة تفسير التبيان، ثم التأكّد ـ على تقدير وجود النقل عينه ـ من تفسير الطبري[3].

ويعزّز نجف آبادي فرضيّته هذه:

أولاً: بملاحظة طبيعة البيان الذي يستخدمه الطوسي في النقل عن أبي جعفر، ذلك أنّه يسرد اسمه مع بقية المفسّرين دون أن يميزه إطلاقاً، فالطوسي عالم إمامي،

---

[1] نعمت الله صالحي نجف آبادي، حديث هاي خيالي در مجمع البيان: ٢١ ـ ٢٢، وراجع في تطبيقاته نفوذ الاشتباه إلى تفسير نور الثقلين والميزان، المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٤٠ ـ ٤١، ٤٤، ٤٦ ـ ٤٧، ٥٠، ٥٣، ٥٨، ٦٠، ٦٢، ٦٤، ٦٦، ٦٨، ٧٠، ٧٢، ٧٤، ٧٦، ٧٩، نعم بعض هذه المواضع لا يشمل تفسير الميزان، لكن جميعها يشمل تفسير نور الثقلين.

[2] المصدر نفسه: ٢٥ ـ ٧٩.

[3] المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٢٣.

يبعد في حقّه أن لا يميّز الإمام عليه السلام عن غيره، إلاّ إذا أراد استعمال أسلوب التقية مثلاً[١].

ثانياً: بالرجوع إلى مثل كتاب تفسير نور الثقلين، فهذا الكتاب وأمثاله من الموسوعات الحديثية التفسيرية التي بلغت النهاية في استقصاء الأخبار المتعلّقة بتفسير الآيات، إذا رجعنا إليه، ولم نجده يروي عن الباقر عليه السلام حديثاً من هذا النوع، إلاّ ما يقوله صاحب مجمع البيان، أدركنا أنّه لم يعثر في أيّ مصدر على حديث عن الباقر بهذا الخصوص، ممّا يؤكّد عدم وجود حديث أساساً، وأن النسبة إنما جاءت نتيجة التباس الأمر على الطبرسي[٢].

من هنا، يرى نجف آبادي ـ لتبرير فرضية الالتباس هذه ـ أنّ الطبرسي لم تكن لديه نسخة من تفسير الطبري حينما دوّن مجمع البيان، وإلاّ لكان من المؤكّد حينئذٍ أنه سوف يلتفت لهذا الأمر، عند مقارنته التفسيرين: التبيان، وتفسير الطبري[٣].

الأزمة العامّة في مصادر الحديث ونظرية العلم الإجمالي:

لم يكن نقد بعض النصوص الحديثية في مجمع البيان، سوى مقدّمة لتساؤل أكبر طال عند نجف آبادي مجموع المصادر الحديثية، وقد بدأ هذا التساؤل كالتالي: إذا كان بحّاثةٌ وعالم موسوعي كالشيخ الطبرسي قد اشتبه عليه الحال في هذا العدد الكبير من الروايات، فإننا نستفهم: أليس من المعقول أن تكون اشتباهات أخرى قد حصلت أيضاً من جانبه أو من جانب آخرين؟

وأليس من الممكن أن يطال التساؤل حتى الرواة الأوائل الذين عاصروا الأئمة عليهم السلام؟! كيف يمكننا تحصيل ضمانات معقولة تحافظ على وثوقنا بالأحاديث؟![٤].

ويبدو في مواضع مما كتبه نجف آبادي أنّه يطالب العلماء والباحثين والناقدين المسلمين بالسعي جداً لتحديد صحيح الحديث من غيره، ذلك أنّه يراهم مقصّرين في القيام بخطوةٍ من هذا النوع، إنّ وجه الضرورة يكمن في أنّ هذه النصوص قد غدت مرجعاً ثقافياً وخطابياً عاماً، كما هو الحال مع كتاب بحار الأنوار[٥]، لكنّ حلّ المشكلة ليس أمراً هيناً من وجهة نظره، ذلك أنّ بعض النصوص والشواهد التاريخية تؤكّد على

---

[١] ـ المصدر نفسه: ٢٨، ٤٧.

[٢] ـ المصدر نفسه: ٢٩، ٣٥، ٦٢.

[٣] ـ المصدر نفسه: ٣٥.

[٤] ـ المصدر نفسه: ٨١، وراجع: ٥٧.

[٥] ـ المصدر نفسه: ٨٣، وراجع المصدر نفسه: ٨٧، ١٠٢، ١١٢ ـ ١١٣.

حقائق عصيّة عن التجاوز أو التخطي منها:

١ ـ إن تيار الجعل والدسّ قد استخدم كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام ليدسّ فيها، حتى وجدنا شواهد على أنّ بعض كبار علماء الشيعة عصر الحضور (ق١ ـ ٣هـ) قد عجز عن تمييز النصوص المدسوسة عن غيرها، ولهذا فضّل سلوك طريق الاحتياط في التعامل مع هذه النصوص، مثل يونس بن عبدالرحمن، ممّا يدلّ على عميق المشكلة لشخص معاصر تقريباً لظاهرة تحريف المصادر القديمة، فكيف بأمثالنا؟!(١).

٢ ـ تؤكّد بعض الشواهد على أنّ عملية الدسّ كانت تتم بطريقة عصيّة عن الحلّ تقريباً، فدسّ الروايات كان باختلاق سند صحيح، ولولا ذلك لما عجز أمثال يونس بن عبدالرحمن عن كشف اسم الراوي الكاذب، والطريقة التي كان يتمّ تطبيقها أنّ النسخة الصحيحة من الكتاب كانت تؤخذ وتستنسخ، وأثناء الاستنساخ كان يضاف إليها بعض الروايات الكاذبة، ثم تحال إلى الورّاقين الذين كانوا يستنسخون الكتب ويوزّعونها في أسواقها، فتظهر الكتب في نسخها الجديدة المحرّفة، ويتمّ ـ عبر ذلك ـ ضياع النسخ الصحيحة، بل ربما أرجع الوضّاعون لمن استعاروا منه النسخة الأصلية نسخةً كاذبة دون أن يدري هو نفسه(٢).

٣ ـ تشير قصّة يونس بن عبدالرحمن إلى أنّه عرض الكتب على الإمام الرضا عليه السلام، وهي كتب تعود لعصر والده الكاظم عليه السلام، ومعنى ذلك أنّ يونس كان قد اكتشف حقيقة حال هذه الكتب في عصر الرضا عليه السلام، ولم يتمكّن من معرفة حالها طيلة ٣٥ سنة من إمامة الكاظم عليه السلام!!(٣)

٤ ـ وقوع ظاهرة الاختلاط في الروايات بين الشيعة والسنّة، فمحدّثوا الشيعة كانوا على علاقة مع محدّثي السنة، وقد أدّى ذلك إلى نفوذ روايات سنية باطلة (أما غير الباطلة فلا مانع منها) إلى الحديث الشيعي، والتبس الأمر على الراوي، فظنّ الحديث شيعياً فنسبه نسبةً خاطئة، بل تدلّنا بعض النصوص التاريخية أن ظاهرة النقل المتبادل للحديث كانت ظاهرة شائعة في القرن الثاني الهجري، وأنّ ذلك سبّب التباس الأمر على الرواة أنفسهم، ولهذا وجدنا مثل محمد بن أبي عمير (٢١٧هـ) يترك حديث السنّة، لأنّه لاحظ وقوع الرواة في خلط الأحاديث في عصره(٤).

ومن أمثلة هذا الخلط عند صالحي نجف آبادي رواية ينقلها البيهقي عن أبي

١ـ المصدر نفسه: ٨٥.

٢ـ المصدر نفسه: ٨٥ ـ ٨٦.

٣ـ المصدر نفسه: ٨٦.

٤ـ المصدر نفسه: ٢٥٢ ـ ٢٥٤، ٢٦٩، ٣٢١.

هريرة في النهي عن قول: رمضان، دون ذكر كلمة شهر قبله، لأن رمضان اسم من أسماء الله(١)، ويرى أنّ هذه الرواية قد سرت إلى الوسط الشيعي، ثم نسبت إلى أحد الأئمة ﷺ، مع أنّها ـ برأيه ـ تعارض الكتاب، بل وتعارض الأحاديث أيضاً(٢).

ونتيجة ذلك كلّه عند نجف آبادي حصول علم بوجود الصحيح والضعيف والصادق والمكذوب في المصادر الحديثية، ومعنى ذلك تكوّن علم إجمالي مفاده وجود أحاديث كاذبة في مجموع الأحاديث، وتقتضي القاعدة العقلية في حالات العلم الإجمالي ـ كما برهن عليه في علم أصول الفقه ـ أنّه يجب الاجتناب عن تمام الأطراف المحتملة ما دات الشبهة محصورة ومحددة الأطراف، ومعنى ذلك ضرورة التخلّي عن تمام الأحاديث إلا ما علم خروجه عن تحت هذا العلم الإجمالي، وليس سوى الحديث الذي قامت الشواهد القطعية المؤكّدة على صدوره، والعدد الذي يحوي هذه الصفة من الروايات قليلٌ جداً عند نجف آبادي، ذلك أنّه ربما لا يوجد من بين كل ألف رواية عشرة روايات قامت شواهد على صحتها حقيقةً(٣).

وهذه النتيجة الحسّاسة في كلام نجف آبادي لا يسعفها ـ عنده ـ ما فعله علماء الأصول من التمسّك بأصالة عدم كذب الراوي، وأصالة عدم وقوع الخطأ والاشتباه منه، إذ يرى أنّ مثل هذه الأصول لا ترقى لمواجهة القاعدة العقلية المستندة إلى مقولة العلم الإجمالي، سيما والروايات الجعلية كثيرة، بل ربما يكون كتاب كامل مجعولاً ـ كما سنوضح رأي نجف آبادي في ذلك قريباً ـ ومعه كيف يراد ـ وبالروايات ـ قتل المرتد أو رجم الزاني أو إعدام سابّ النبي أو أهل البيت ﷺ؟!(٤).

كتب موضوعة وأحاديث مختلقة عند نجف آبادي

ولكي نختم الكلام حول تصوّرات صالحي نجف آبادي في موضوع السنّة، نشير ـ نهايةً ـ إلى موقفه من كتابين حديثيّين قديمين، كما نشير ـ من جهةٍ أخرى ـ إلى حديثين اثنين يراهما نجف آبادي جعليين أيضاً.

١ ـ أما الكتابين فهما:

أ ـ تفسير الإمام الحسن العسكري ﷺ: يذهب نجف آبادي إلى ركاكة البنية اللغوية والبيانية لهذا الكتاب، ويشهد تتبّع فقراته أنّ واضعه رجل شيعي ساذج معوجّ

١ـ البيهقي، السنن الكبرى ٤: ٢٠١.

٢ـ صالحي نجف آبادي، حديث هاي خيالي: ٢٥٥ ـ ٢٥٧.

٣ـ المصدر نفسه: ١١٢.

٤ـ المصدر نفسه: ١١٢ ـ ١١٣.

السليقة، هدف من وراء فعلته هذه رفع مقام الأئمة عليهم السلام، وقد كان الواضع جاهلاً بقواعد اللغة العربية، كما كان جاهلاً بالتاريخ(١)، وينقل نجف آبادي عن درس الإمام الخميني (١٩٨٩م) أنّه لمّا بلغ الحديث عن هذا الكتاب، نقل عن العلامة الشيخ محمد رضا مسجد شاهي الإصفهاني قوله: إنّ مخترع هذا الكتاب رجل صانع للأساطير معوجّ السليقة(٢).

ويحاول نجف آبادي أن يرفع عن نفسه تهمة رفض تمام روايات هذا الكتاب، ولهذا يؤكّد وجود بعض المطالب الحقّة فيه، غير أنّ المهم عنده أنّ هذا الكتاب ليس من تأليف يراع الإمام العسكري عليه السلام(٣)، وإذا كان كتاب برمّته يمكن أن ينسب إلى إمام معصوم فما بالك بحال الأحاديث الأخرى؟!(٤).

ومن المؤسف أنّ صاحب بحار الأنوار قد نقل عدداً كبيراً من روايات هذا الكتاب، وهذا ما يدفع نجف آبادي لتحذير الكتاب والخطباء من الاعتماد على البحار دون نظرٍ أو تحقيق(٥).

وإحدى روايات كتاب التفسير المذكور، تلك الرواية الواردة عن الإمام الحسين عليه السلام ليلة عاشوراء، وهي رواية مصدرها الوحيد هذا الكتاب ولم تنقل في أي مصدر تاريخي آخر على حدّ رأي نجف آبادي، وتفيد أنّ الإمام الحسين عليه السلام قد ذكر تاسع ذي الحجة لأصحابه أن القوم يريدونه ولا يريدونهم فبإمكانهم أن يستغلوا الليل للذهاب، ويقترح عليهم الفرار والنجاة بأنفسهم، وأن بعضهم فعل ذلك، ويرى نجف آبادي أنّ هذه الرواية المتلقّاة مسلّماً من مسلمات الشيعة حتى ذكرها الطباطبائي في الميزان تخالف صريح الكتب التاريخية الأخرى التي أكّدت على عدم انفصال أحد من أصحاب الإمام الحسين عليه السلام عنه في عاشوراء(٦).

ومثل هذه الرواية رواية أخرى ذكرها صاحب البحار تدلّ على أن الإمام الحسين قد بكى على جثمان والدته عليها السلام، وأن الكفن قد فتح ومدّت الزهراء عليها السلام يدها منه، إلى آخر القصّة المعروفة التي يراها نجف آبادي أسطورية(٧).

ب ـ كتاب المحكم والمتشابه: يذكر نجف آبادي أنّ كتاب المحكم والمتشابه المنسوب

١ـ المصدر نفسه: ٨٨.

٢ـ المصدر نفسه.

٣ـ المصدر نفسه.

٤ـ المصدر نفسه.

٥ـ المصدر نفسه: ٨٩ ـ ٩٠.

٦ـ المصدر نفسه: ٨٨ ـ ٨٩، ١٠٠.

٧ـ المصدر نفسه: ٩٠.

ـ خطأ ـ للسيد المرتضى، يحتوي على العديد من الروايات الموضوعة، وهو من تأليف محمد بن إبراهيم النعماني، الذي عرف كتابه فيما بعد بتفسير النعماني، وهو يشتمل على تفسيرات مزاجية للقرآن، كما ينصّ في رواياته على تحريف القرآن الكريم، والأنكى من ذلك أنّ الكتاب برمّته صيغ على شكل حديث طويل نسب إلى الإمام علي عليه السلام، وقد ذكره صاحب البحار في المجلد الواحد والتسعين من بحاره، وقد احتوى سند الكتاب على راويتين كذابين حسب رأي نجف آبادي هما: البطائني علي بن أبي حمزة وولده الحسن(١).

ويعزّز نجف آبادي قناعته بوضع الكتاب على لسان أمير المؤمنين عليه السلام بأنّ فيه بحوثاً حول الاجتهاد، والقياس، والعمل بالرأي، وهي ملفّات لم تظهر في الثقافة الإسلامية إلاّ في القرن الثاني الهجري، فكيف صدرت عن عليّ عليه السلام؟!(٢).

ويتهم نجف آبادي مؤلّف الكتاب ـ النعماني ـ بالسذاجة(٣)، ويذكر عيّنات مجعولة من هذا الكتاب، ويراها خدمةً للأئمة عليهم السلام ومقامهم عبر طريق خاطىء(٤).

٢ ـ وأمّا الحديثين فهما:

أ ـ الحديث الذي ينصّ على أنّ: «أيّ إمام لا يعلم ما يصيبه وإلى ما يصير فليس ذلك بحجّة لله على خلقه»(٥)، إذ يراه نجف آبادي ضعيف السند بعبد الله بن قاسم الحضرمي الكاذب، كما أنّه مخالف للقرآن الذي ينصّ على: **﴿قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم..﴾** الأحقاف: ٩(٦).

ويعتقد نجف آبادي أنّ هذا النوع من الروايات قد انطلى حتى على بعض كبار العلماء، ويسمّي منهم: محمد حسن المظفر، وأحمد الفهري، وعبدالصاحب المرتضوي، وعلي أكبر الغفاري، ومحمد تقي مصباح يزدي و... مبدياً تأسّفاً على نفوذ أفكار الغلاة في الوسط الشيعي(٧). وهذا الموضوع من الموضوعات التي أثار فيها نجف آبادي نفسه جدلاً واسعاً ـ كما أشرنا سابقاً ـ قبل انتصار الثورة الإسلامية.

ب ـ حديث الكساء، الذي يراه نجف آبادي من المستفيضات، غير أنّه يرى أنّ

١ـ المصدر نفسه: ٩٧.

٢ـ المصدر نفسه: ٩٨.

٣ـ المصدر نفسه: ٩٨ ـ ٩٩.

٤ـ المصدر نفسه: ١٠٢ ـ ١١١.

٥ـ الكليني، الكافي ١: ٢٥٨.

٦ـ نجف آبادي، حديث هاي خيالي: ٩٠ ـ ٩١.

٧ـ المصدر نفسه: ٩٢ ـ ٩٣.

إحدى صيغه مجعولة، ويراها الصيغة التي راجت مؤخراً في الأوساط الشيعية، وأدرجت في مفاتيح الجنان للمحدّث القمي، ورغم أنّ القمي لا يصحّح هذه الرواية إلاّ أن غيره أدرجها في كتابه على أنّها رواية صحيحة، رغم ركاكتها البلاغية، وغلوّها المضموني(١).

ويوافق نجف آبادي في هذا القول بعض العلماء المعاصرين منهم: العلامة السيد مرتضى العسكري فيما قاله أخيراً في مدينة قم على ما بلغنا، والعلامة السيد محمد حسين فضل الله(٢) و..

وهكذا، يركّز نجف آبادي على نقد المتن، ومعارضة القرآن، مقدّماً إياه على صحّة السند(٣)، ملاحظاً اختلافات النقل في رواية واحدة(٤).

كانت هذه إطلالة عابرة على تجارب شيعية تنتمي إلى مدرسة تهذيب الحديث، اختلفت فيما بينها في الآليات والأولويات بعض الشيء، لكنها أجمعت على ضرورة تصفية الحديث والحذر من بعض كتبه، لا سيما مثل «بحار الأنوار».

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ المصدر نفسه: ٩٤ ـ ٩٦.

٢ـ راجع: فضل الله، الندوة ٢: ٥٥٧.

٣ـ نجف آبادي، حديث هاي خيالي: ٨٦، ١٤٤، ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

٤ـ المصدر نفسه: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

نقد السنّة المحكيّة
بأدوات تشييد السنّة

مشروع محمد جواد الإصفهاني، الإطار الأُصولي

تختلف آليات النقد ومشاريعه، فقد تنطلق من الأطر المعرفية التي تشترك مع الفكر المستهدَف نقداً وابطالاً، وقد تختلف عنها، أي قد يكون النقد من الداخل، وربما جاء من الخارج، فعلى سبيل المثال، المشروع النقدي لحكمي زاده، والبرقعي، وقلمداران وأمثالهم، لا يستخدم طبيعة الأدوات المتعارفة في وسط الفريق الآخر المستهدَف بالنقد كما سيأتي، فظاهرة نقد المتن بهذا الشكل غير مألوفة، ومفردات النقد هذه غير متداولة، لهذا يمكن اعتبار مثل هذه المحاولات ـ إلى حدّ ما ـ محاولات نقدية مخارجة للموروث السائد، ولهذا لم نجد كثيراً من الاهتمام عند هذا الفريق باستحضار عيّنات من التراث تساند موقفه، لأنّه خصيم لما أتانا به التراث في منهجياته وأنماط تفكيره.

أما مثل مشروع محمد آصف محسني، فهو ينطلق ـ كما أشرنا من قبل ـ من خلفيات علم الرجال والدراية والجرح والتعديل، فلم يخرج عن الإطار النظري المرسوم هناك، ولا عن الأدوات المعرفية المستخدمة، غاية ما في الأمر أنّ إصلاحاً داخلياً جرى معه من وجهة نظره ترك آثاراً في نقاط أخرى من داخل الموروث نفسه، فعندما يستخدم آصف محسني أدوات علم الرجال ليثبت ضعف محمد بن سنان أو الطريق إلى كتاب قرب الإسناد فمن الطبيعي أن تترك نتائجه هذه أثراً في مناطق أُخرى من الموروث، أي في الفقه و...

في هذا السياق، يقع مشروع آية الله السيد محمد جواد الموسوي الغروي الإصفهاني المعاصر، حيث رفض السنّة المحكية الظنية، بل رفض كلّ دليل ظني في الدين، بيد أنّه استخدم في رفضه هذا المناهج المتّبعة عينها في أصول الفقه الشيعي، فقد تناول هذا الموضوع كما يتناوله الأصوليون تقريباً، فسرد أدلتهم دليلاً دليلاً، ثم ناقشها بمناقشات عديدة، ورغم خروجه عن هذا السياق أحياناً بيد أنّ الصيغة العامة التي حكمت مشروعه كانت كذلك بالتأكيد، ومن ثم فالفارق بينه وبين آصف محسني أن الأخير نقد السنّة من

منطلقات رجالية، أما الإصفهاني فنقدها من منطلقات أصول الفقه، إضافةً إلى أنّ الإصفهاني وإن دعا لتطهير كتب الحديث لكن جهده لم يتركز ميدانياً على ذلك، بقدر تركّزه على إبطال المصادر المعرفية الموجبة للاعتماد على كتب الحديث، وهي المستكنّة في مباحث الحجج والظنون من علم الأصول.

ولد الموسوي الإصفهاني عام ١٩٠٦م، وحصّل علومه الحوزوية على يد أساتذة معروفين، حتى حاز درجة الاجتهاد من أستاذه محمد رضا النجفي صاحب كتاب «وقاية الأذهان»(١)، وقد حفظ في شبابه عشرات آلاف الروايات كما يقول(٢)، إلاّ أنّ منهجه الدعوي كان يقوم على الاستدلال بالكتاب والسنّة والأدلّة العقلية، محارباً الإسرائيليات والبدع وأخبار الغلاة والمبدعين والمنحرفين عند المذهب الإمامي، ولهذا ركّز جهوده على مواجهة الأخبار المنحولة والمزيفة من وجهة نظره(٣).

دوافع نقد السنّة الظنية عند الموسوي الإصفهاني

وثمّة دوافع تبدو لنا أنّها ساهمت في حثّ الإصفهاني على فعله هذا أبرزها:

الدافع الأول: اعتقد الموسوي الإصفهاني ـ جازماً ـ برسالةٍ ضرورية يُطالب بها عالم الدين اليوم، قال: إنه ـ أي الإصفهاني ـ عمل على تحقيقها على الدوام، ومضمون هذه الرسالة يتلخّص في تصفية الدين ممّا علق به عبر الزمن من البدع والخرافات، وتشييد المذهب الإمامي على العقل، والقرآن، والسنّة المتواترة أو المحفوفة بالقرائن المفيدة لليقين بالصدور، وعبر ذلك تمييز النصوص الحديثية غثّها عن سمينها، بحيث ترتفع بذلك الملاحظات والإشكالات والمؤاخذات المسجّلة على هذا المذهب(٤).

ويتحدّث الإصفهاني عن حملات التشويه والمضايقة التي تعرّض لها على الدوام، نظراً لمشروعه هذا من جهة، ولدعوته لإقامة صلاة الجمعة أيام الشاه قبل حوالي السبعين عاماً تقريباً، من جهة أخرى، حيث تعرّض لغضب محرّمي هذه الصلاة آنذاك، كونها خاصّة بالإمام المعصوم عليه السلام وفق رأيهم(٥).

١ـ انظر الإجازة التي نالها في الاجتهاد في كتاب بيرامون ظن فقه للموسوي الإصفهاني، الصفحة الأولى والثانية والثالثة (غير مرقّمة).

٢ـ المصدر نفسه: يب.

٣ـ المصدر نفسه: يد ـ يه.

٤ـ المصدر نفسه: يه، كو، ٥٥٢، ٥٩٢ ـ ٥٩٣.

٥ـ المصدر نفسه: يه، يو ـ يط، ٥٥٣؛ وراجع حول الخلافات بين أنصاره وخصومه في مدينة إصفهان، رسول جعفريان، جريان ها وسازمان ها: ٣٦٤ ـ ٣٦٦، ويرى جعفريان أن أنصاره كان لهم ـ بقيادة مهدي الهاشمي الذي أعدم قبل وفاة الإمام الخميني، وكان الحكم عليه سبباً في عزل آية الله منتظري ـ دور في اغتيال آية الله شمس آبادي.

إن الموسوي الإصفهاني في موقفه هذا ينطلق ـ وفق رأيه ـ من أنّ الروايات الموضوعة والضعيفة هي التي كوّنت ثقافةً في المجتمع الإسلامي كانت مسؤولةً عن انهيار حال المسلمين(١)، من هنا، فهو يرفض بشدّة ترويج هذه الأحاديث عبر وسائل الاتصال الديني الجماهيري كالمنبر و..(٢)، فإذا لم يتمكّن العلماء ـ وهي وظيفتهم ـ من تقويم الأحاديث وفق العقل، والكتاب، والسنّة المؤكّدة، ثم حذف الموضوع والمدسوس، فلا أقلّ من أنّ واجبهم عدم ترويج تلك النصوص الحديثية ومصادرها، ولا تحقيقها وتصحيحها واحيائها و..(٣)، إنّ المطلوب من الفقهاء ـ عنده ـ أن لا يولوا المديح والثناء لهم أهميةً وقيمة، بل يهتمّوا بكشف الحقيقة واجلائها للناس والجميع(٤)، ولذلك يحمّل الإصفهاني علماء الدين ـ الشيعة والسنّة ـ مسؤولية البدع والخرافات السائدة في المجتمع الإسلامي، ذلك أنّهم إما روّجوها وإما سكتوا عنها، دون أن يتصدّى أحدٌ منهم لمحاربتها(٥).

الدافع الثاني: الذي حثّ الإصفهاني على طرح رؤاه في هذا المجال، كان الوحدة الإسلامية، فقد آلمه كثيراً ـ كما يقول ـ تجاهل المسلمين آيات الوحدة والائتلاف(٦)، معتبراً أنّ الوحدة الإسلامية كانت أهم هدفٍ له، بحيث من شدّة أهميتها كان يبطل أيّ مقولةٍ تخالفها أو على الأقل يخضعها للفحص والتمحيص(٧). ولعلّه من هذا المنطلق رفض الإصفهاني بشدّة ما جاء في بعض الروايات الشيعيّة من الأخذ عند تعارض الأحاديث بما خالف أهل السنّة، وقد جاء أيضاً أنّ الرشد في خلافهم، إذ اعتبر أنّ معيار أخذ الحديث ورفضه مطابقته للواقع وعدمها لا غير، فهذا المبدأ مرفوض إطلاقاً، إذ في روايات السنّة ما هو مطابقٌ للحقيقة، وعلى أبعد تقدير يُقصد بهذه الروايات ـ عنده ـ طرح آرائهم المخالفة للحق، كتلك الآتية من القياس والاستحسان وأمثالهما(٨)، إن قاعدة «خذ ما خالف العامّة» من أكبر اشتباهات الفقهاء عنده للسبب نفسه، لذا لا يجدر التعويل عليها(٩).

١ـ محمد جواد الموسوي الإصفهاني، فقه استدلالي در مسائل خلافي: ٥٨٨.

٢ـ المصدر نفسه: ٥٨٣.

٣ـ المصدر نفسه: ٥٠٦ ـ ٥٠٧.

٤ـ المصدر نفسه: ٥٠٨ ـ ٥٠٩.

٥ـ الموسوي الإصفهاني، پيرامون ظن فقيه: ١٠٩.

٦ـ المصدر نفسه: كج.

٧ـ المصدر نفسه: يط، كه، وراجع مقدّمة: فقه استدلالي.

٨ـ پيرامون ظن فقيه: ٩٢ ـ ٩٣؛ وفقه استدلالي: ٥٢٠.

٩ـ فقه استدلالي: ١٢٠.

إن معاوية بن أبي سفيان هو مفرّق الأمّة عند الإصفهاني(١)، ومع الأسف فقد تبعه أكثر المسلمين في ذلك.

وفي سياق دفاعه عن مبدأ الوحدة الإسلامية، الذي يفرد له بحثاً خاصاً، يجعله فيه من القواعد الفقهية الكليّة، شبه قاعدة لاضرر، مستدلاً على ذلك بجملة أدلّة(٢)، ينتقد الإصفهاني مقبولة عمر بن حنظلة الشهيرة(٣)، التي عدّت من أبرز أدلّة بحوث القضاء، وولاية الفقيه، وتعارض الأحاديث في الفقه وأصوله، ويسجّل عليها سلسلة طويلة من الملاحظات السندية بل والمتنية، مستنتجاً لا ضعف سندها فحسب، كما قال به أمثال السيد الخوئي(٤)، بل كونها في غاية الضعف، وأن السبب في شيوعها بين المتأخّرين من العلماء والخطباء هو اشتمالها على إخراج أهل السنّة عن دائرة الإسلام، والأخذ بما خالفهم(٥).

الدافع الثالث: هجران النص القرآني بين المسلمين(٦)، ذلك النص الذي يراه الإصفهاني معيارَ المفاهيم الدينية(٧)، وتجده حاضراً بقوّة في مختلف مؤلّفاته ومصنّفاته. إنّ هذا النص قد جمّد ـ مع الأسف ـ لصالح أقوال الفقهاء والأخبار الضعيفة(٨).

والمحتمل قوياً أنّ الإصفهاني كان تأثّر في مشروعه هذا بأستاذه الذي قال إنّه لازمه أربعين سنة، وهو آية الله آغا رحيم أرباب(٩)، حيث كانت للأخير آراء فقهية عديدة مخالفة لمشهور العلماء، مثل رفض الرجم للزاني مطلقاً حتى المحصن، ورفض حكم قتل المرتد(١٠)، والقول بأنّ الخمس كلّه للسادة، ولا يؤخذ إلا الفاضل عنهم(١١) و.. وقد رفض

١ـ المصدر نفسه: ٤٨٠ ـ ٤٨٢.

٢ـ الإصفهاني، فقه استدلالي: ٢٥ ـ ٢٧.

٣ـ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ ـ ١٠٧، كتاب القضاء، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، ح١.

٤ـ الخوئي، التنقيح، مباحث الاجتهاد والتقليد: ١٤٣ ـ ١٤٤، ولا يؤمن بأنّ الأصحاب تلقوا هذه الرواية بالقبول، وإن قال بذلك في مصباح الأصول ٣: ٤٠٩ ـ ٤١٠، رغم إقراره هناك أيضاً بالضعف السندي.

٥ـ الإصفهاني، فقه استدلالي: ٥١٦ ـ ٥٥٨.

٦ـ الإصفهاني، پيرامون ظن فقيه: كج.

٧ـ المصدر نفسه: كه.

٨ـ الإصفهاني، پيرامون ظن فقيه: ١١٨.

٩ـ الإصفهاني، آية الله حاج آغا رحيم أرباب، مجلّة مسجد، العدد ٢٥، ١٩٩٦م: ٩١، والمقال دراسة عن حياة رحيم أرباب من صفحة ٩٠ إلى ٩٧.

١٠ـ المصدر نفسه: ٩١.

١١ـ المصدر نفسه: ٩٢.

رحيم أرباب، فيما يخبرنا به الإصفهاني نفسه، أخبار الآحاد مطلقاً علماً وعملاً(١)، كما اعتبر أكثر مباحث علم أصول الفقه فضولية(٢)، رافضاً انسداد باب العلم بالشريعة في عصرنا حتى نلجأ إلى الظنون(٣).

نقد نظرية الظن وأخبار الآحاد في الاجتهاد الديني

يركّز الموسوي الإصفهاني جهوده العلمية التي تتناول موضوع السنّة عبر المدخل الأصولي: الظنّ، فقد حاز موضوع الظن في أصول الفقه الإسلامي الشيعي والسنّي على أهمية كبيرة، وكتبت فيه دراسات طويلة وضخمة، ومن هذه النقطة بالذات ينطلق الإصفهاني لإعادة تكوين مفهوم الاجتهاد ومصادره، وعبر ذلك إعادة قراءة السنّة المحكية.

يعتقد الإصفهاني أنّ الظنّ والشك والوهم مقولات خارجة عن دائرة الدين، والداخل فيه العلم واليقين فقط(٤)، والأحكام ـ معرفةً وعملاً ـ لا تقوم عنده سوى على العلم(٥)، وأهمّ ما فرّق المسلمين تعدّد الفتاوى الذي انبثق من إعطاء الحجية لظنون الفقهاء، إن هدف الإصفهاني جعل العلم معياراً فحسب(٦).

وفي تحليله للتطوّر التاريخي لمقولة الظنّ في الفكر الإسلامي، يذهب الإصفهاني إلى أنّها عُرفت أولاً في الأوساط السنية عصر الصحابة، سيما عهد معاوية بن أبي سفيان، وكان أوّل من عمل بأخبار الآحاد أبي بكر في قصّة فدك وإرث النبي(٧)، وأنّها سرت في نظرية خبر الواحد إلى الشيعة عصر أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ)، وإن كان لها وجود ضعيف وباهت قبله(٨)، حتى وصل الحال إلى المتأخرين، حيث ذهب أغلبهم إلى انسداد باب العلم، وهي الخطوة التي جاءت على طريق اختلاف المسلمين، مما ألجأهم نهايةً إلى اتباع أخبار الآحاد(٩).

لكن لماذا اتبعت الأمّة ظنون الفقهاء؟! ولماذا لم تواصل مسيرة العلم واليقين؟!

١ـ المصدر نفسه: ٩١، ٩٣.

٢ـ المصدر نفسه: ٩٢.

٣ـ المصدر نفسه: ٩٣.

٤ـ الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ٢.

٥ـ الاصفهاني، فقه استدلالي: ١٩٢.

٦ـ الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: كو.

٧ـ المصدر نفسه: ٤٠٧.

٨ـ المصدر نفسه: ٣، ٥، ٦.

٩ـ المصدر نفسه: ٤ ـ ٥.

سؤال جاد وأساسي يطرحه الإصفهاني، ويجيب عنه من وجه نظره أيضاً، مخصصاً له الفصل الخامس من كتابه: حول ظن الفقيه(١).

والجواب عنده يتمثّل في أمرين اثنين هما:

أولاً: عمل الصحابة وخلفاء المسلمين بالظن، كما ألمح آنفاً، وقد سار على نهجهم أهل السنّة، ثم لمّا رأى الشيعة كثرة الفروع والتفاصيل التي احتواها الفكر السنّي، سيما على صعيد الفقه الإسلامي، شعروا بشيء من الإحباط، فسعوا لمواكبة تطوّر البحث الفقهي عند أهل السنّة، مما ساقهم إلى اعتماد أخبار الآحاد، وكان أوّل من فعل ذلك الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، ثم تبعه من جاء بعدَه(٢).

ثانياً: غفلة الفقهاء عن تماميّة الكتاب الكريم والسنّة القطعية، ذلك أنّهم ظنوا أن الموضوعات التي تعني الشارع سبحانه وتعالى هي تلك التفريعات التي ابتدعوها، والحال أنّ الكثير من مسائل الفقه السنّي والشيعي اليوم لا فائدة منه لا مادياً ولا معنوياً، ولذلك لم يعثروا على مستند له في الكتاب العزيز(٣)، من هنا كانت مئات الكتب الأصولية بلا نفع، بل مضيعة للوقت(٤)، إنّ اهتمام الفقهاء المسلمين بموضوعات بالغة الكثرة في الفقه هو الذي أدّى بهم إلى ما وصلوا إليه اليوم، ذلك أنّهم لم يجدوا لهذه الفروع الجزئية التي كانوا يبحثون عن جواب لها في مصادر التشريع، لم يجدوا لها جواباً، مما ألجأهم إلى مثل الإجماع، والقياس، والشهرة، والمصالح المرسلة، وأخبار الآحاد و.. مما يوجب الاختلاف، ولا يحتوي سوى الباطل والانحراف(٥).

أدلّة مرجعية العلم ورفض الظن

القرآن مشحون ومليء بالنصوص الدالّة على مرجعية العلم ورفض اتباع الظنون مطلقاً، هذه هي الخلاصة التي يريد أن يوصلها الموسوي الإصفهاني إلى قرّائه، ولسوف تنفعه جيداً في مواجهة أدلّة مثبتي حجية خبر الواحد.

أما كيف كان القرآن صارخاً برفض الظن واتّباع العلم؟ فجواب الإصفهاني كما يلي:

١ ـ القرآن منع عن الظن وأمر باتباع العلم ونهى عن قول غير العلم في مواضع

١ـ المصدر نفسه: ١٠٨ ـ ١٢٢.

٢ـ المصدر نفسه: ١٠٩ ـ ١١٢.

٣ـ المصدر نفسه: ١١٥ ـ ١١٨.

٤ـ المصدر نفسه: ٤٢٠.

٥ـ الإصفهاني، فقه استدلالي: ١٩٥ ـ ١٩٦.

عديدة، كالأنعام: ١١٦، ١٤٨، ويونس: ٣٦، وص: ٢٧، والذاريات: ١٠، والنساء: ١٥٧، والنجم: ٢٣، ٢٨، والجاثية: ٢٤، والبقرة: ٧٨، والزخرف: ٢٢، إلى جانب بعض الروايات أيضاً(١).

٢ ـ القرآن ينصّ في خمسة وأربعين موضعاً على أنّ أحكام الدين مبنية على العلم والدليل مثل: النساء: ١١٣، والأنعام: ٩١، والبقرة: ٨٠، ١٥١، ١٦٩، والأعراف: ٢٨، ٣٣، ويونس: ٦٨، ٨٩، والنحل: ٤٣، والأنبياء: ٧، وآل عمران: ٦٦، والحج: ٥٤، والعلق: ٥، وإبراهيم: ٥٢، والزمر: ٩، والجاثية: ١٨ و..(٢).

٣ ـ القرآن يطالب بالبرهان لأيّ ادعاء في خمسة مواضع منها: البقرة: ١١١، والقصص: ٧٥ و..(٣).

٤ ـ السلطان في القرآن الكريم يعني البرهان، وقد جاء في خمسة مواضع منها: الكهف: ١٥ و..(٤).

٥ ـ القرآن يطالب بالحجة، وتعني البرهان، في موضعين هما: الأنعام: ١٤٩، والنساء: ١٦٥(٥).

٦ ـ القرآن يطرح البيان، ويعني العلم المساوق لليقين، والظن على خلافه، وذلك في ٢١ موضعاً، منها: الحديد: ١٧، والمائدة: ١٩ و..(٦).

٧ ـ آيات الفصل والتفصيل تعني العلم وتخالف الظن، جاء ذلك في ١٣ موضعاً، منها: يوسف: ١١١، والطارق: ١٣ و..(٧).

٨ ـ كلّ آيات البينة والبيان تخالف الظن، وقد جاءت في ١١ موضعاً منها: النور: ٣٤، والأنفال: ١٢ و..(٨).

٩ ـ الظن يخالف كون القرآن مبيناً، وقد جاء هذا الوصف للقرآن في سبعة مواضع، منها: يس: ٦٩، والأحقاف: ٩ و..(٩).

١٠ ـ القرآن ينصّ على أنّ الدين هو الحق، والحقّ لغةً يعني الموجود الثابت، واليقين

١ـ الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ٧ ـ ١٠، ٨٢ ـ ٨٨.

٢ـ المصدر نفسه: ١٢، ١٧.

٣ـ المصدر نفسه: ١٧ ـ ١٨.

٤ـ المصدر نفسه: ١٨ ـ ١٩.

٥ـ المصدر نفسه: ١٩ ـ ٢٠.

٦ـ المصدر نفسه: ٢٠ ـ ٢٢.

٧ـ المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٢٤.

٨ـ المصدر نفسه: ٢٤ ـ ٢٥.

٩ـ المصدر نفسه: ٢٥ ـ ٢٦.

و... وقد جاء وصف القرآن نفسه بذلك في خمسين موضعاً منه، منها: الرعد: ١، وهود: ١٧ و...(١).

١١ ـ النبي ﷺ ـ بنصّ القرآن ـ مبلّغ في ١٢ آية، والتبليغ يساوق اليقين، وإلاّ لم يعمل بدوره(٢).

١٢ ـ القرآن يشهد على بقاء الإسلام في موضعين منه، وحجية الظن تعني استبدال الإسلام بظنون الفقهاء(٣).

١٣ ـ القرآن ينصّ على كمال الدين وتمامه، والظن يغاير ذلك(٤).

١٤ ـ الظنّ يضادّ الهداية، التي تعني إراءة الطريق، والقرآن ينصّ عليها في ٢٠ موضعاً، منها: الليل: ١٢، والإنسان: ٣، و...(٥).

١٥ ـ القرآن نصّ على الحكمة التي تعني الصواب والعلم دون الظن في ١٢ موضعاً، منها: آل عمران: ١٦٤، والجمعة: ٢ و...(٦).

١٦ ـ القرآن ينصّ على انحصار الحكم بالله ـ سبحانه في ثلاثة مواضع، منها: الشورى: ١٠، والأنعام: ٥٧ و... والظن يخالف هذا الانحصار(٧)، بل القول بحجية الظن توجب جعل الشريك لله سبحانه في الحكم والتشريع(٨).

١٧ ـ القرآن يتحدّث عن النور في ثمانية مواضع، منها: إبراهيم: ١، وفاطر: ٢٠ و... والنور يعني العلم، لا الظنّ ولا الوهم، إذ النور هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره(٩).

١٨ ـ القرآن ينصّ على النهي عن تحريم الحلال وتحليل الحرام، والعمل بالظن يفضي إلى ذلك(١٠). وهذه الفكرة هي الشبهة المعروفة في أصول الفقه بشبهة ابن قبة الرازي، التي أشرنا إليها سابقاً، ولعلّه لأجلها حكم الإصفهاني بأنّ العقل لا يجيز اتّباع غير العلم(١١).

١ـ المصدر نفسه: ٢٦ ـ ٣٠.

٢ـ المصدر نفسه: ٣٠ ـ ٣٢.

٣ـ المصدر نفسه: ٣٢ ـ ٣٥.

٤ـ المصدر نفسه: ٣٥.

٥ـ المصدر نفسه: ٣٦ ـ ٣٨.

٦ـ المصدر نفسه: ٣٩ ـ ٤١.

٧ـ المصدر نفسه: ٤٦ ـ ٤٧.

٨ـ المصدر نفسه: ٢٦.

٩ـ المصدر نفسه: ٤٧ ـ ٤٨.

١٠ـ المصدر نفسه: ٤٨ ـ ٥٠.

١١ـ المصدر نفسه: ١٢٧.

١٩ ـ الآيات المتحدّثة عن الفقه في القرآن كلّها تعني العلم وتنافي الظن، وهي ثمانية آيات، منها: الحشر: ١٣، والمنافقون: ٣ و..(١).

٢٠ ـ الظن مضادّ للبصيرة الواردة في القرآن في سبعة مواضع، منها: القصص: ٤٢، والجاثية: ٢٠ و..(٢).

٢١ ـ النص القرآني ينصّ على أنّه صدق، والظن يخالف الصدق(٣).

٢٢ ـ القرآن ينهى عن الافتراء على الله سبحانه، والعمل بالظن افتراء عليه(٤).

وإذا كانت الكثير من الأدلّة التي يسوقها الإصفهاني قابلة للمناقشة، فإنّ ما يريد هو تأكيده أنّ القرآن الكريم لم يتحدّث سوى عن مرجعية واحدة هي اليقين، ولو كان الظن حجة ـ كما هو الحال اليوم حيث أغلب الفقه ظنون كما يصرّحون ـ لكان يجدر الإتيان على ذكره في القرآن الكريم.

الإصفهاني ونقد نظرية خبر الواحد

لا يقتصر الموسوي الإصفهاني على نقد نظرية الظن من حيث المبدأ والقاعدة العامة، بل يتناول أبرز مفرداتها الموجودة في الفكر الإسلامي، فيخصّص الفصل التاسع من كتاب: حول ظن الفقيه، لردّ نظرية القياس(٥)، كما يخصص بحثاً مفصلاً لردّ نظرية حجية مطلق الظن المبنية على الانسداد وغيره(٦).

إلاّ أنّ جلّ بحثه مركّز على نظريّة حجية خبر الواحد، إذ لا يرى فرقاً بينه وبين القياس، فلماذا حملنا على الثاني فيما أخذنا بالأوّل؟!(٧).

وفي تصوّره التاريخي، يرى الإصفهاني أن مشهور الشيعة ما كانوا إلى عهد المرتضى قائلين بخبر الواحد(٨)، بل المحقق الحلّي عنده قائل بنفي الآحاد أيضاً(٩)، والطوسي كلماته متناقضة، من هنا لا يرى إجماعاً على خبر الواحد، بل لو انعقد الإجماع عنده لم

١ـ المصدر نفسه: ٦٠ ـ ٦٢.

٢ـ المصدر نفسه: ٦٣ ـ ٦٥.

٣ـ المصدر نفسه: ٦٥ ـ ٦٦.

٤ـ المصدر نفسه: ٦٦ ـ ٦٨.

٥ـ المصدر نفسه: ٤٤٢ ـ ٤٦٨.

٦ـ المصدر نفسه: ٥٢٢ ـ ٥٤٠، سيما: ٥٣٥ ـ ٥٤٠.

٧ـ المصدر نفسه: ١٣٣؛ وراجع موقفه من أخبار الآحاد في مقالته السابقه حول أستاذه رحيم أرباب في مجلّة مسجد: ٩٣.

٨ـ الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ١٣٩.

٩ـ المصدر نفسه: ٣٤٨ ـ ٣٦٤.

يكن حجة، لأنّ المسألة عقلية، لا يعوّل فيها على إجماع(١).

وقد خصّص الإصفهاني بحثاً مطوّلاً لمناقشة كلمات الشيخ البهائي والمحقق الكاظمي في أخبار الآحاد(٢)، كما كان له وقفه طويلة جداً مع الشيخ الأنصاري(٣)، ناقشه فيها على صعيد الأدلّة بتمامها دليلاً دليلاً(٤).

ولسنا هنا، بصدد استعراض مناقشاته، وإنما نسلّط الضوء فقط على مناقشته لما صار يعدّ اليوم أهمّ دليل على الإطلاق لإثبات حجيّة خبر الواحد، حتى لا تكاد تجد ـ إلا قليلاً كما ذكرنا سابقاً ـ مناقشاً فيه، أمّا بقية الأدلّة، فقد تعرّضت لأخذ وردّ، وهذا الدليل هو السيرة بقسيمها المتشرّعي والعقلائي.

أ ـ أما السيرة المتشرّعية، وسيرة المسلمين على العمل بأخبار الآحاد، فيجيب عنها الموسوي الإصفهاني بجوابين:

الأول: إنّها سيرة عوام، فلا يؤخذ بها.

الثاني: إن قيام سيرة المسلمين إنما جاء على حالة حصول العلم من إخبار الثقة، ولسنا نحرز عملهم بخبره حتى مع عدم حصول حالة العلم ونفي الخلاف(٥).

والذي يبدو أنّ مراد الإصفهاني من العلم اليقين لا الظن القويّ، كما حاول تفسيره الشيخ الأنصاري، ومن هنا يرفض مركّب الظن الاطمئناني، إذ الاطمئنان ليس ظناً(٦).

ب ـ وأمّا السيرة العقلائية، وهي الأهم عند الأصوليين، فيناقشها الإصفهاني بمناقشتين:

إحداهما: إن المتيقّن من هذه السيرة عمل العقلاء بأخبار الآحاد، حيث تقوم إلى جانبها قرائن تشهد على صدقها، توجب العلم بمضمونها، بمعنى أنّهم ينفون احتمال الخلاف، وإلاّ لو التفتوا إليه لم يعملوا بخبر الواحد(٧).

ثانيهما: لو سلّمنا انعقاد السيرة العقلائية على العمل بأخبار الآحاد، لأجبنا بأن الشارع سبحانه قد ردع عنها، بالآيات والروايات.

وقد حاول بعض الأصوليون رفع هذه المشكلة الثانية عبر القول بضرورة تناسب

١ـ المصدر نفسه: ١٤٠.

٢ـ المصدر نفسه: ١٢٥ ـ ١٦٧.

٣ـ المصدر نفسه: ٣.

٤ـ المصدر نفسه: ١٧٢ ـ ٤٤٠.

٥ـ المصدر نفسه: ٣٦٦ ـ ٣٦٨.

٦ـ المصدر نفسه: ٣٦٨، ٣٧١.

٧ـ المصدر نفسه: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

الردع مع الظاهرة المردوع عنها، كما أشرنا سابقاً عند الحديث عن تطوير الشهيد الصدر لنظرية السيرة واستخداماتها، إلاّ أنّ الإصفهاني، مع قبوله بهذا المبدأ، يؤكد أن حجم الردع كان مناسباً، وهنا يستعين الإصفهاني بتلك الطوائف الاثنين والمشرين من آيات القرآن التي اعتبرها متكاتفةً مع تأسيس مبدأ العلم ورفض الظن، تحوي في طياتها أكثر من مائة آية، وهذا كافٍ في الردع عن العمل بالظنون(١).

إنّ حجم الإحضار الذي مارسه الإصفهاني للنص القرآني، كتأكيدٍ لقاعدة اليقين، ورفضٍ لمنطق الظن من جهة، ومناقشته بجرأة مبدأ السيرة بشقّيها المتشرّعي والعقلائي، هما أهمّ خطوة من داخل علم أصول الفقه الشيعي خطاهما الإصفهاني، مهما كان تقويمنا لصوابية خطوته، إلى جانب خطوته الأخرى في استحضار أدلّة أهل السنّة على إثبات حجية الخبر الواحد، وكلمات العضدي، والفخر الرازي و.. ثم مناقشتها، لإثبات عدم جدوى أيّ منها(٢).

الإصفهاني ومنهج تقويم الأحاديث

لكن محمد جواد الموسوي الإصفهاني رغم إسقاطه حجية كلّ ظن بما فيه الإجماع وأخبار الآحاد والشهرات، إلاّ أنّه من الناحية الميدانية لم يعتقد بأنّ تمام الروايات الموجودة في المصادر الحديثية هي أخبار آحاد، بل اعتقد بأن أكثرها مؤيّد بالعقل، والقرآن، والسنّة القطعية، وبعضها مؤيّد بالأصول المسلّمة كأصل البراءة و.. وبعضها متواتر معنوياً، وهذا ما لانقاش ـ عنده ـ في الأخذ به والاعتماد عليه(٣)، إلى جانب الخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية، وهو ما يجوز العمل به بلا خلاف(٤)، ويبقى قسم من الأحاديث مما فيه تعارضٌ واختلاف، هو الموجب للنزاع، والعلّة للقول بالانسداد، وقد توهم العلماء ـ عند الإصفهاني ـ أنّ الاستغناء عن هذا القسم يوجب انهدام الدين وتلاشيه، وهم على خطأ في ذلك(٥).

وإذا كان هذا هو تقسيم الأحاديث عند الإصفهاني، فمن الطبيعي أن يختلف معيار تقويم الحديث عنده، فيتحوّل من نقد السند إلى نقد المتن، ولهذا يرى أن تصحيح الحديث على أساس الرواة كان اشتباهاً وقع فيه العلماء، إذ لم يرَ علماء الرجال الرواةَ ولم

١ـ المصدر نفسه: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

٢ـ المصدر نفسه: ٤٦٩ ـ ٤٨٠.

٣ـ المصدر نفسه: ٧٦، ٧٧، ١٣٤.

٤ـ المصدر نفسه: ١٢١ ـ ١٢٢، وراجع له أيضاً: فقه استدلالي: ٥٨٢.

٥ـ الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: ٧٧ ـ ٧٨.

يعايشوهم حتى يخبرونا عن وثاقتهم، إنّما وصلت إليهم أخبارهم عبر تعاقب الأجيال(١)، وهي الإشكالية التي سبق أن لاحظناها عند المستشرقين وبعض رجال أهل السنّة في العالم العربي.

وعليه، لا يصحّ الاعتماد على كتب الرجال، بل ينبغي البحث عن سبيلٍ آخر، وهو ـ عند الإصفهاني ـ العرض على الكتاب ثم العقل، الذي هو حجة الله وصاحب الأحكام اليقينية، ثم الأصول المسلّمة، ثم السنّة القطعية(٢)، وهذا هو الحلّ الوحيد حتّى لمواجهة ظاهرة التعارض في الأحاديث(٣)، ووفقها يؤخذ بالحديث حتى لو كان راويه ضعيفاً، أو يطرح حتى لو كان الراوي ثقة(٤).

مصادر الحديث وظاهرة الوضع

لكنّ الموسوي الإصفهاني لا يخفي ملاحظاته على كتب الحديث، إذ يعتقد بأن الدسّ والجعل قد حصلا أولاً في الأوساط السنية مع اليهود ومعاوية(٥)، ثم انتقل منه إلى الشيعة، ورغم أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام قد بذلوا جهوداً مضنيةً لمواجهة هذه الظاهرة، إلاّ أن النصوص المجعولة بقيت قابعة في بطون المصادر الحديثية، مع الاعتقاد أيضاً بأن علماء المسلمين ـ من الشيعة والسنّة ـ قد قاموا بمحاولات جبّارة لتصفية الحديث، لكن الوضع لم ينته كلياً، بل ظلّت الكتب المشحونة بالوضع والدسّ متداولةً حتى بين أوساط عموم الناس(٦).

والذي يلاحظ عند الإصفهاني أن روايات الكرامات والمعجزات ملئت بالخرافة أو الغلوّ في الدين، وقد وضعت بعض الأحاديث المكذوبة من قبل اليهود والمنافقين، والذي حصل أنّ البسطاء تلقّوا هذه الروايات بثقة، وغفلوا عمّا فيها من هدم الدين والطعن فيه، ويرى الإصفهاني ـ مكملاً وجهة نظره ـ أنّ أكثر روايات الوضع ترجع للمستحبات كالأدعية والزيارات والعبادات المستحبة وثوابها(٧).

ولا تقف انتقادات الإصفهاني عند هذا الحدّ، بل يرى أن مصنّفي الحديث الكبار،

١ـ الإصفهاني، فقه استدلالي: ١٦٩ ـ ١٧٠.

٢ـ المصدر نفسه: ١٧٠، ٥٨٢، وانظر له: پيرامون ظنّ فقيه: ٥٠ ـ ٥٣، ٨٨ ـ ٩٧، ٩٨ ـ ١٠٠.

٣ـ الإصفهاني، فقه استدلالي: ١٣٥.

٤ـ المصدر نفسه: ٥٨٣.

٥ـ حول معاوية انظر: فقه استدلالي: ٤٧٦ ـ ٤٨٢، ٥٧٨.

٦ـ الإصفهاني، پيرامون ظن فقيه: كد ـ كه.

٧ـ المصدر نفسه: ٧٦ ـ ٧٧.

ومع تعهّدهم بعدم الرواية عن الكذابين، وما خالف الواقع والدين، سطروا في مصنفاتهم روايات كثيرة مليئة بالغلوّ والانحراف، لقد تساهل هؤلاء العلماء ـ عند الإصفهاني ـ وأهملوا هذا الموضوع الهام، ولو أنّهم كانوا محققين فعلاً ونقّاد أحاديث لوزنوا الأمور، وعرضوا ما بأيديهم على الكتاب، والعقل، والنقد السندي، ولما اعتمدوا في التوثيقات على قول فلان أو فلان(١).

ومن هذا الإهمال الذي حصل، يرى الإصفهاني أنّ كتب الشيعة والسنّة معاً مملوءة من الأخبار المجعولة(٢)، حتى جعل كثرة الروايات المتعارضة في وسائل الشيعة، دليلاً على كثرة الوضع فيه(٣)، وأنّ مثل أبي هريرة الوضّاع قد استطاع النفوذ إلى مصادر الحديث، لذا يطالب أهل السنّة باتخاذ موقف تجاه أمثاله، كما يطالب الشيعة(٤).

ولأنّ الإصفهاني يرى أكثر أخبار الوضع في مجال المستحبات، يرفض بشدّة الروايات التي تعطي ثواباً عظيماً على عمل يسير(٥)، كما يرفض أخبار قاعدة التسامح رفضاً شديداً(٦)، ويُفرد لهذه القاعدة رسالةً خاصّة(٧)، كما يعتبر تفسير الإمام العسكري ﵇ مجعولاً(٨).

الإصفهاني وتجربة الفقه المؤسّس على رفض أخبار الآحاد أصولياً

لم يقف الإصفهاني عند حدود النقد النظري لمقولة حجيّة بعض الظنون بما فيها أخبار الآحاد، بل تعدّاها لممارسة فقهية، تمثلت في أبحاث فقهيّة له، ثم رسالة عملية للتقليد، ولكي نطلّ على مشهد الفقه الشيعي، وسط نظرية بطلان الظن، تجدر الإشارة سريعاً إلى بعض النتائج الفقهية التي خرج بها الموسوي الإصفهاني، لنعرف تأثيرات نظرياته الأصوليّة في علم الفقه، الذي هو الميدان التطبيقي لمقولات الظن والعلم.

بدايةً، يفاجؤنا الموسوي الإصفهاني في ميدان الفقه بقضايا ثلاث:

الأولى: لا تحصل أهداف الدين، من تهذيب النفس وإصلاح العمل، عبر اتّباع الظنّ.

١ـ الإصفهاني، فقه استدلالي: ١٦٧ ـ ١٦٨.

٢ـ المصدر نفسه: ٦٨٥.

٣ـ المصدر نفسه: ٥٨٢.

٤ـ المصدر نفسه: ٤٨٣ ـ ٥٠٥.

٥ـ المصدر نفسه: ٥٨٠ ـ ٥٨٢، ٥٨٣ ـ ٥٨٤.

٦ـ المصدر نفسه: ٥٥٩ ـ ٦٠٠.

٧ـ الإصفهاني، پيرامون ظن فقيه: ٧٧، ٥٥٨ ـ ٥٦٠.

٨ـ المصدر نفسه: ٥٦٣ ـ ٥٦٦؛ وفقه استدلالي: ٥٦٨.

الثانية: إنّ الرسائل العملية القائمة على أخبار الآحاد والظنون لا تسقط التكاليف.

الثالثة: إن مبدأ رجوع الجاهل إلى العالم، وهو المبدأ الذي يشرعن نظرية التقليد في الفقه الشيعي، مبدأ صحيح، غير أنّه يعني رجوع الجاهل إلى العالم رجوعاً يرتفع معه الجهل ويحلّ مكانه العلم[1].

وهذه المبادئ الثلاثة الناجمة عن رفض الظن وأخبار الآحاد، في غاية الحساسية، إذ يعني المبدأ الأوّل عدم جدوائية اتّباع الظن عملياً، أي لم يعد بالإمكان الحديث عن تطبيق الإسلام بما يحقّق العدالة في ظل نظام فقهي مؤسّس على الظن، والأخطر من ذلك على التيار السائد هو المبدأ الثاني، إذ يعني أن المرجعيات الدينية الشيعية اليوم، برمّتها تقريباً، ليست مرجعيات حقيقية، وأنّ ما يكتب على الرسالة العملية من «مبرئ للذمة» ليس صحيحاً، أي إنها دعوة لعدم تقليد المرجعيات الدينية القائلة بأخبار الآحاد، أما المبدأ الثالث فيعني إعادة تكوين لمفهوم التقليد، فلم يعد يعني اتّباع المرجع صمّاً وعمياناً، بل مساءلته عن دليله لكي يقتنع المكلّف به، وليست القضية أنّه لو قلّد شخصاً لزمه كل ما قاله، حتى لو لم يقتنع به، كما هو الحال السائد اليوم.

يمكنني القول: إن هذه المبادئ الثلاثة من المبادئ الهامة والأساسية في الفقه المؤسّس على رفض الظنون وأخبار الآحاد.

وليس هذا هو الأثر الوحيد للفقه الرافض لأخبار الآحاد، بل ثمّة نتائج أخرى مثيرة، عرّفتْها تجربة الموسوي الإصفهاني، كقوله بعدم تنجّس الماء بالملاقاة لعين النجاسة مطلقاً، سواء كان كثيراً أم قليلاً، بل العبرة بتغيّر الأوصاف[2]، وجواز المسح في الوضوء ولو بماء جديد لا بقايا ماء الوضوء[3]، وصحّة غسل القدمين في الوضوء قبل مسحهما أو معه أو بعده[4]، وأنّ سنّ اليأس للمرأة في الحيض غير معيّن، بل هو شأن من شؤون الموضوعات التي لا تعني المعصوم عليه السلام، فما دامت المرأة ترى الدم على ما كانت تراه قبل الخمسين كان حيضاً إلى أن يتغير عليها الحال، ولا عبرة بالقرشيّة أو النبطية أو غيرهما[5]، ولا حدّ للنفاس، فما دامت رأت الدم بعد الولادة فهو نفاس، إلى أن تعلم أنّه لم يعد نفاساً، ولو بلغ الحال بها خمسين يوماً[6]، وأنّ مفطرات الصيام ثلاثة: الجماع

---

[1] ـ الإصفهاني، بيرامون ظن فقيه: كز.

[2] ـ الإصفهاني، فقه استدلالي: ٣١ ـ ٤٤.

[3] ـ المصدر نفسه: ٥٢ ـ ٦٩.

[4] ـ المصدر نفسه: ٨٤ ـ ٨٦.

[5] ـ المصدر نفسه: ١٠٧ ـ ١١٤.

[6] ـ المصدر نفسه: ١١٥ ـ ١٢١.

ويلحقه الاستمناء، والأكل، والشرب(١)، ولا مفطرية للبقاء على الجنابة إلى طلوع الفجر(٢)، ولا للارتماس(٣)، ولا للاحتقان مطلقاً، فالعبرة بصدق عنوان الأكل والشرب(٤)، والإنسان كلّه طاهر حتى الكافر(٥)، والغيبة والبهتان والهجو لا يجوز حتى على أهل السنّة، والكفّار(٦)، والمسكر مطلقاً طاهر(٧)، ولا يحرم حلق اللحية، بل لا يستحب إبقاؤها(٨)، والحيوانات حلال مطلقاً بريةً كانت أم بحرية إلاّ ما نصّ عليه الكتاب الكريم(٩)، والزوجة ترث مطلقاً منقولاً وغيره(١٠)، والربا حرام مطلقاً ولا يستثنى الوالد وولده ولا الزوج وزوجته، ولا المسلم والكافر الحربي(١١)، ولا يقتل المرتدّ أبداً(١٢)، وأخبار قتله موضوعة(١٣)، وقصة ماعز بن مالك باطلة غير صحيحة(١٤)، ولا رجم في الإسلام أبداً(١٥)...

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ المصدر نفسه: ١٦٠.

٢ـ المصدر نفسه: ١٢٢ ـ ١٤٨.

٣ـ المصدر نفسه: ١٤٨ ـ ١٥٢.

٤ـ المصدر نفسه: ١٥٣ ـ ١٥٦.

٥ـ المصدر نفسه: ١٧١ ـ ٢٠١.

٦ـ المصدر نفسه: ٢٠٢ ـ ٢٤٢.

٧ـ المصدر نفسه: ٢٤٣ ـ ٢٦١.

٨ـ المصدر نفسه: ٢٦٢ ـ ٢٦٩.

٩ـ المصدر نفسه: ٢٧٠ ـ ٣٠١.

١٠ـ المصدر نفسه: ٤٢١ ـ ٤٥١.

١١ـ المصدر نفسه: ٤٥٢ ـ ٤٧٠.

١٢ـ المصدر نفسه: ٦٠٢ ـ ٦٤٤.

١٣ـ المصدر نفسه: ٦٠٧.

١٤ـ المصدر نفسه: ٦٥٣ ـ ٦٦٥.

١٥ـ المصدر نفسه: ٦٤٥ ـ ٦٨٥.

القرآنيّون الشيعة وتجاذب المرجعيات المعرفية

لم يكن من نسميهم «القرآنيون الشيعة» مشابهين تماماً لحركة القرآنيّين في شبه القارة الهندية، فلم نجد ظاهرة رفض السنّة رفضاً مطلقاً أو شبه مطلق، بل وجدنا إقراراً بها، غاية ما في الأمر أنّ القرآنيين الشيعة، أحسّوا بشيء من تغييب النص القرآني في الثقافة الشيعية لصالح الحديث الشريف، لهذا عملوا ـ من جهة ـ على ترسيخ المرجعية القرآنية، لا سيما فكرة إمكان فهم النص القرآني بلا حاجة للحديث، كما عملوا ـ من جهة أخرى ـ على تضعيف مكانة الحديث، بنقد مصادره، وإثبات ركاكتها.

بدايات تكوّن الاتجاه القرآني الجديد (شريعت سنغلجي)

يبدو من غير الصحيح ما يقال عادةً من أنّ العلامة محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م) هو أوّل منظر جديد للحركة القرآنية الشيعية، بل لقد لاحظنا في سياق رصدنا التاريخي أن التحوّل الجديد نحو النصّ القرآني كان بدء قبله مع محمد حسن شريعت سنغلجي (١٩٤٣م)، الذي يمكن تسميته مؤسّس المدرسة السلفية القرآنية الشيعية الحديثة.

والد سنغلجي ابن عم الشيخ فضل الله النوري الشهيد بحادثة الثورة الدستورية في إيران أوائل القرن العشرين، وقد تلمّذ سنغلجي على علماء إيران من أمثال الشهيد فضل الله النوري، والشيخ عبدالنبي النوري، والميرزا الكرمنشاهي، الذي درس الفلسفة عنده، والميرزا هاشم الاشكوري الذي درس عنده العرفان، ثم سافر إلى العراق، ودرس عند المحقق آغا ضياء الدين العراقي، والسيد أبي الحسن الإصفهاني.

تأثّر سنغلجي بمدرسة الشيخ هادي نجم آبادي في طهران، ثم عكف على تدريس القرآن في المدينة نفسها، وأسّس داراً عرفت بدار التبليغ، إلاّ أنّه ووجه بالرفض من جانب المؤسسة الدينية الرسمية، حتّى عرّض به الإمام الخميني في كتابه كشف الأسرار(١)، ويقول سنغلجي أنّه قد مورست عليه ضغوط كثيرة، وأنه قد جرت محاولتان لاغتياله، بيد

---

(١) ـ الخميني، كشف الأسرار (عربي): ٧٨.

أنهما باءتا بالفشل[١].

لم تكن لسنفلجي ميول سياسية، كما كان مخالفاً لكلٍّ من الفلسفة والعرفان والكلام والفقه، وقد عارض الإسلام الروائي، وسبب معارضته الفقه أنّه علم يقوم على الروايات، وكان ـ كما تقول المستشرقة الفرنسية المعاصرة صابرينا ميرفان ـ يقود إصلاحات على طريقة السلفية السنية[٢].

تحوّل سنفلجي إلى تيار، إذ وقع تحت تأثيره جماعة، كان منهم عبدالوهاب فريد التنكابني، والحاج يوسف شعار التبريزي، وقد استمرّ تياره في النفوذ والتنامي داخل الوسط الديني في إيران حتى نهاية الخمسينات من القرن العشرين، إذ طغت عليه الأحداث السياسية، وغاب عن الواجهة حتى اليوم[٣].

ألّف سنفلجي كتباً عديدة، بيد أنّ أهمّ كتاب تركه يكشف عن منهجه ونمط تفكيره كان كتاب «كليد فهم قرآن» أي مفتاح فهم القرآن، فقد رأى سنفلجي في كتابه هذا أن المسلمين هجروا القرآن، فكان نصيبهم الفشل والخسران[٤]، والحلّ الوحيد عنده يكمن في الرجوع إلى الكتاب الكريم.

إلاّ أنّ السؤال كيف يمكن فهم القرآن؟ هذا ما يجيب عنه سنفلجي بأخذ الدين عن السلف لا الخلف، أولئك ـ أي الخلف ـ الذين جاؤوا مع الفلسفة والتصوّف والاعتزال[٥].

ولكي يؤسّس لمرجعية القرآن ودور السنّة الشريفة يطرح في مجمل كتابه هذا الأفكار الأساسية التالية، وبعضها ليس بالأفكار الجديدة في حدّ نفسه:

أولاً: النص القرآني غير محرّف، ويذكر سنفلجي أدلّته على ذلك[٦].

ثانياً: النص القرآني قابل للفهم، لا يحتاج لغيره[٧].

ثالثاً: النص القرآني مستوعب لتمام القضايا المرتبطة بالدين، أمّا تلك غير المتعلّقة به فلا علاقة للنصّ القرآني بها، ويقيم سنفلجي على فكرته هذه شواهد من القرآن نفسه

---

[١] ـ شريعت سنفلجي، كليد فهم قرآن: ٥ ـ ٧.

[٢] ـ صابرينا ميرفان، حركة الإصلاح الشيعي: ١٣.

[٣] ـ لمزيد من الاطلاع حول شريعت سنفلجي راجع: حسن يوسف أشكوري، شريعت سنفلجي وتفكّر سلفي كري، موقع صحيفة الشرق الإيرانية على الأنترنت؛ ورسول جعفريان، جريانها وسازمان ها: ٣٥٤ ـ ٣٥٧.

[٤] ـ شريعت سنفلجي، كليد فهم قرآن: ٣.

[٥] ـ المصدر نفسه: ٤ ـ ٥.

[٦] ـ المصدر نفسه: ٩ ـ ١٦.

[٧] ـ المصدر نفسه: ١٧ ـ ٢٧.

ومن الروايات أيضاً[1].

رابعاً: إنّ التخلّي عن السنّة النبوية مرفوض، من هنا ينتقد سنغلجي تلك الحركة التي حاولت رفض السنّة الشريفة رفضاً مطلقاً، ويرى أنّ الحاجة ما تزال قائمةً لها[2].

خامساً: لكن القبول بمبدأ حجية السنّة، لا يعني تدخلها في شؤون الدين كافّة، من هنا يطرح سنغلجي تفصيلاً في دور السنّة، سنأتي في الفصل اللاحق على ذكره إن شاء الله، وهذا التفصيل يتمثّل في الحاجة إلى السنّة في مجال الشرعيات؛ لأنّها تفصّل أمر الكتاب الكريم، أما العقائديات فلا حاجة ـ عند سنغلجي ـ للسنّة فيها أبداً وإطلاقاً[3].

ويبدو أن استبعاد سنغلجي للسنّة عن الدائرة العقدية جاء منسجماً مع نقده لبعض العقائديات الشيعية، فقد ألّف في التوحيد كتاب «توحيد عبادت»، حيث رفض فيه قضايا تعظيم الأئمة عليهم السلام والزيارات وما شابه ذلك، مما جعله يحسب على التيار المناصر للوهابية في إيران آنذاك، سيما وأن كتاب «اسلام ورجعت» الذي كتبه عبدالوهاب فريد، وأنكر فيه عقيدة الرجعة، حسب ناطقاً باسم مدرسة سنغلجي الفكرية، وبالأخص الطهراني في الذريعة نسب إلى القيل أنّ هذا الكتاب هو في الحقيقة من مؤلّفات شريعت سنغلجي نفسه[4].

ولم أعثر ـ رغم الجهد ـ على كلام لسنغلجي يتعلّق أكثر من هذا المقدار في التأسيس لمشروع إعادة ترتيب مصادر المعرفة الدينية، لكن كتاب إسلام ورجعت يمكن أن يوضح لنا بشكل أكثر تفصيلاً آراء سنغلجي ومدرسته، رغم أنّها كانت ما تزال أوّلية وبدائية.

الاتجاه القرآني الجديد ونقد الروايات، محاولة عبدالوهاب فريد

يعلن عبدالوهاب فريد التنكابني في بداية كتابه «إسلام ورجعت»[5] أنّ الحلّ يكمن في نبذ الخرافات والأساطير وألوان التعصّب، ثم العودة إلى القرآن الكريم[6]، تلك هي

---

[1] ـ المصدر نفسه: ٣٣ ـ ٣٩.

[2] ـ المصدر نفسه: ٤١.

[3] ـ المصدر نفسه: ٣٩ ـ ٤١.

[4] ـ الطهراني، الذريعة ١١ : ٧٥.

[5] ـ كتبت ردود على هذا الكتاب، من أبرزها ما كتبه الميرزا عبد الرزاق المحدث الهمداني، وقد حمل عنوان: سلاسل الحديد على عنق العنيد عبد الوهاب فريد، راجع: الطهراني، الذريعة ١١ : ١١٢، و١٢ : ٢١٠.

[6] ـ عبدالوهاب فريد، إسلام ورجعت: ح.

الرسالة التي أرادتها حركة سنفلجي في الأوساط الشيعية.

هذه الدعوة تعود إلى عام ١٣٥٥هـ، أي نهاية الثلاثينات من القرن العشرين(١).

ويفي عبدالوهاب فريد بدعوته للرجوع إلى القرآن، حيث نلاحظه، كما نلاحظ أكثر أنصار مدرسة القرآن الشيعية الجديدة، يعتمد كثيراً على النص القرآني، إذ نجد هذا النص حاضراً بقوّة في ثنايا المصنفات والتأليفات، مما يكشف عن جدية الدعوة ورسوخها العملي والنظري معاً عند أصحابها.

وإذا كان شريعت سنفلجي قد ركّز ـ بوصفه المؤسّس ـ مفهوم مرجعية القرآن، فإنّ عبدالوهاب فريد ساهم في تلك الحقبة في تضعيف مكانة السنّة لصالح المرجعية القرآنية عينها، إذ فتح موضوع جعل الأحاديث، ذلك الموضوع الذي لم تعرفه بهذا الشكل ـ كما تقدّم ـ الثقافة الشيعية، على خلاف الحال عند أهل السنّة.

وقد لاحظنا ـ بالمقارنة ـ أن عبدالوهاب فريد وعدداً آخر من نقّاد السنّة في الوسط الشيعي قد تأثروا بكتابات أحمد أمين المصري، ولهذا تناولوا موضوع الحديث بصورة مشابهة لتناول أحمد أمين له، وإذا كان غرض أحمد أمين وأمثاله في العالم العربي تحسين الصورة الإسلامية في الغرب، فإن ما يخبرنا به عبدالوهاب فريد يدلّ على أنّ غرضه من عمله هذا هو رفع الإشكالات التي جاءت على الإسلام من الغرب، وأيضاً ـ ولعلّه الأهم ـ تحسين الصورة الشيعية في العالم السنّي(٢).

ومعيار الإصلاح المنهجي الهادف لتحسين الصورة يكمن عند فريد في ثلاث:

١ ـ اعتبار العقل مرجعاً أساسياً في حركة الاجتهاد الديني(٣).

٢ ـ جعل العلم والبرهان والحكمة معايير للصواب والخطأ(٤).

٣ ـ رفض مختلف أشكال التقليد والاتّباع، ومجمل ألوان الحقد والتعصّب(٥)، أي بتعبيرنا اليوم: الموضوعية، وعدم الانحياز.

وإذا أردنا رصد محاولة عبدالوهاب فريد تضعيف مكانة السنّة في هذا الكتاب الأهمّ له، والذي خلص فيه إلى رفض عقيدة الرجعة التي وصفها بعقيدة الغلاة(٦)،

١ـ المصدر نفسه: د.

٢ـ المصدر نفسه: ب، د.

٣ـ المصدر نفسه: ١ ـ ٨.

٤ـ المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٢٩.

٥ـ المصدر نفسه: ٣٥ ـ ٤٨.

٦ـ المصدر نفسه: ٦٨.

والقول بأنّها على أبعد تقدير تمني رجوع دولة الأئمة عليهم السلام[١]، إذا أردنا رصد خطوته النقدية، للاحظناها تتمثل في أركان أربعة هي:

الركن الأول: عدم تعيين النبي صلى الله عليه وآله أحداً لتدوين حديثه، ولا دليل معتمد على حصول عملية التدوين عصر الرسول صلى الله عليه وآله، بل لم يقم المسلمون في القرن الأوّل بالتدوين، ومن دوّن فإنّما دوّن لنفسه، الأمر الذي أدّى إلى فتح باب الوضع والدسّ إسلامياً، أمّا عند الشيعة فقد شاع الكذب بعد القرن الأوّل الهجري[٢].

الركن الثاني: تقسيم المشتغلين بالحديث من السنّة والشيعة معاً، حيث جعلهم عبدالوهاب فريد على أربع فرقاء هم:

الفريق الأول: وهو الذي كان يهدف مطلق الجمع للأحاديث، ومن أبرز وجوه هذا الفريق سفيان الثوري (١٦١هـ) في الوسط السنّي، ومحمد باقر المجلسي (١١١١هـ) في الوسط الشيعي[٣]، ولا يعيب فريد على جمّاع الأحاديث أنهم جمعوا روايات الغلو، والسبب عنده عدم تدقيقهم في غير الأمور الشرعية[٤].

الفريق الثاني: وهو الذي سعى لانتقاء مجموعة أحاديث خاصّة، دون أن ينظر في عملية الانتقاء هذه إلى معيار الصحّة والسلامة في الحديث، ويدرج فريد في هذا الفريق النسائي (٣٠٢هـ) من الوجوه السنيّة، والملفت أنّه يدرج الكليني، والصدوق، والطوسي، من الوجوه الشيعية، ويؤكّد ذلك بأنّ الأحاديث الصحيحة في الكافي لا تزيد عن ٥٠٧٠ حديثاً[٥].

الفريق الثالث: وهو الفريق الذي لم يكن بصدد الانتقاء، إلاّ أنّه كان لا يدوّن إلاّ الصحيح من الروايات، ولا يعطينا عبدالوهاب فريد أنموذجاً شيعياً هنا، لكنّه يعطي أربعة نماذج سنية هي: البخاري (٢٥٦هـ) ومسلم (٢٦١هـ)، وأحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، ومالك بن أنس (١٧٩هـ)[٦].

الفريق الرابع: وهو الفريق غير المهتمّ بالأحاديث كثيراً، نظراً لعمله بأدوات اجتهادية أخرى، ويمثل عبدالوهاب فريد بأبي حنيفة النعمان (١٥٠هـ)؛ لكونه عمل بالقياس[٧].

---

[١] المصدر نفسه: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

[٢] المصدر نفسه: ٤٩ ـ ٥٦.

[٣] المصدر نفسه: ٥٤ ـ ٥٥.

[٤] المصدر نفسه: ٦٧.

[٥] المصدر نفسه: ٥٥.

[٦] المصدر نفسه.

[٧] المصدر نفسه.

الركن الثالث: ظاهرة الوضع وأسبابها وتطبيقاتها في دنيا الحديث والمحدّثين.

ويذكر فريد هنا سبعة أسباب لوضع الحديث، والمهم ملاحظة أمثلته، نوجزها على الشكل التالي:

السبب الأوّل: الخلاف السياسي(١).

السبب الثاني: التعصّب والانحياز القومي، والمذهبي، والمناطقي، وهنا تظهر روايات العرب، والعجم، وخواص البلاد، والمدن و...(٢).

السبب الثالث: اختلاط المسلمين بالأجانب ودخول الفلسفة الثقافةَ الإسلامية، وهنا يذكر فريد جملة أمثلة هي: أحاديث تفسير قصص القرآن، وأسرار الخلق والكون، وأحاديث التناسخ، وأحاديث أبدية وعدم أبدية عذاب النار، وأحاديث قدم العالم وحدوثه، وأحاديث القضاء والقدر، وأحاديث تحريف القرآن، وروايات كيفية المعراج، وأخبار الرجعة، وروايات التجسيم والتشبيه و...(٣).

السبب الرابع: ظهور فرقة الزنادقة وهدفها في تخريب الإسلام(٤).

السبب الخامس: التقرّب للخلفاء، ونيل المكانة الاجتماعية(٥).

السبب السادس: الارتزاق وكسب الأموال(٦).

السبب السابع: ترغيب وترهيب جماعات الزهد والتصوّف(٧).

الركن الرابع: معايير كشف الحديث الموضوع. وهنا يذكر عبدالوهاب فريد ستة معايير، كلّها ليست بالجديدة وهي:

١ ـ ركاكة التعبير أو المعنى. ٢ ـ مخالفة العقل. ٣ ـ مخالفة القرآن، ويعتبره مهمّاً جداً. ٤ ـ مخالفة السنّة المتواترة أو الإجماع القطعي. ٥ ـ ما تكثر الدواعي إلى نقله ولم ينقله سوى عدد محدود. ٦ ـ ترتيب الخبر ثواباً عظيماً أو عقاباً أليماً على أمرٍ بسيط جداً(٨).

ويخلص عبدالوهاب فريد إلى القول باستحالة وجود حديث متواتر في غير

---

(١) ـ المصدر نفسه: ٥٦ ـ ٧٠.

(٢) ـ المصدر نفسه: ٧١ ـ ٧٩.

(٣) ـ المصدر نفسه: ٧٠ ـ ٩٦.

(٤) ـ المصدر نفسه: ٩٦ ـ ٩٧.

(٥) ـ المصدر نفسه: ٩٧ ـ ٩٨.

(٦) ـ المصدر نفسه: ٩٨.

(٧) ـ المصدر نفسه: ٩٨ ـ ١٠١.

(٨) ـ المصدر نفسه: ١٠١ ـ ١٠٤.

ضروريات الدين(١).

كانت هذه الخطوة النقدية الأقدم للقرآنيين الشيعة في نقد السنّة، بعد تأسيس سنغلجي المشروع القرآني مجدّداً في الأوساط الشيعية.

القرآنيون، ونقد كتب الحديث الشيعية المتداولة، تجربة مصطفى حسيني طباطبائي

السيد مصطفى حسيني طباطبائي المعاصر، أحد المهتمين ـ منذ فترةٍ طويلة ـ بالدراسات القرآنية، وقد كان كتب كتاباً نقداً على كتاب «٢٣ عاماً» الذي ألفه علي دشتي في سبعينات القرن العشرين، يحمل فيه على النبي محمد ﷺ، موجزاً فيه عصارة النقد الاستشراقي حول ظاهرة محمد ﷺ، وقد حمل النقد عنوان «خيانت در كزارش تاريخ»، كما اهتم بموضوع التقريب بين المذاهب الإسلامية، وكتب في هذا الصدد جملة كتابات، كان أبرزها كتابه المترجم أخيراً إلى العربية: حلّ الاختلاف بين السنّة والشيعة في مسألة الإمامة.

ويعدّ طباطبائي من وجوه الجماعات القرآنية التي عبّرنا عنها بالتطرّف النسبي، ففي ردّه على السيد محمد تكيه اى في كتابه «بررسي بنيان ها»، يؤكّد على مرجعية القرآن، وإمكان فهمه دون حاجةٍ للأحاديث، أما في كتابه «نقد مصادر حديث» فيتفرّغ أكثر لنقد مجمل المصادر الحديثية الشيعية الفقهية والتفسيرية وغيرها، نقداً موجزاً نسبياً، بيد أنه دالّ.

أ ـ **أما تأسيس فهم القرآن دون حاجة للأحاديث**، فهذا ما يصرّح به حسيني طباطبائي، ويؤكّد أن السبيل الأفضل لتفسير القرآن هو تفسير القرآن بالقرآن(٢)، وأنّ تفسير القرآن بالأحاديث تواجهه مشكلتان:

إحداهما: مشكلة روايات العرض على الكتاب(٣)، ذلك أنّها تطالب بعكس الواقع القائم من عرض الآية على الرواية لتفسير الآية، لا العكس.

وثانيتهما: كثرة الأحاديث المجعولة في مجال تفسير القرآن، حتى لتفوق ـ عند طباطبائي ـ المجال الفقهي، إضافة إلى أمرِ القرآن نفسه بأن نتدبّره وأنه ميسّر ونور وبيان وتبيان(٤) و.. ولا معنى لذلك مع جعل تفسيره أسيراً للروايات(٥)!

---

(١) ـ المصدر نفسه: ١٠٦.

(٢) ـ مصطفى حسيني طباطبائي، نقد مصادر الحديث: ١١١؛ وله أيضاً راجع: قرآن بدون حديث هم قابل فهم است: ١٩.

(٣) ـ حسيني طباطبائي، نقد مصادر حديث: ١١٢.

(٤) ـ المصدر نفسه: ١٢٧.

(٥) ـ المصدر نفسه: ١١٢؛ وله أيضاً: قرآن بدون حديث هم قابل فهم است: ١٧ ـ ١٩، ٢٠.

ويتناول حسيني طباطبائي الصراع الأخباري الأصولي في موضوع مرجعية النص القرآني، وقد تحدّثنا سابقاً فيه، ويقف تماماً إلى جانب الأصوليين(١)، بيد أنّه يحذّر ـ مع ذلك ـ من ما يسميه عودة النزعة الأخبارية اليوم عملياً، وإن كانت الأفكار الأصولية هي المسيطرة نظرياً(٢).

ولا ينسى حسيني طباطبائي وضع حلّ لمشكلة الجمع بين بيانيّة القرآن ووضوحه، وأنّه مشتمل على إشارات وأفكار دقيقة، ويطرح على ذلك مثالاً أن تقول: جاءنا بالأمس حسن وحسين إلى المنزل، فهنا جملة مفهومة، لا يقول أحد بعدم إمكان فهمها، بيد أنّه يمكن استخراج مداليل دقيقة منها، كأن يقال: إنّ تقديم حسن على حسين يدل على الترتيب في مجيئهما، وهو ما يحتاج إلى اطّلاع وتدقيق لا يضر بمبدأ وضوح الجملة(٣).

ب ـ **وأما نقده لمصادر الحديث الشيعي**، فيدخله حسيني طباطبائي من الزاوية نفسها التي دخله منها عبدالوهاب فريد، لكن بصورةٍ أعمق هذه المرّة، ألا وهي زاوية الوضع والوضّاعين، ويغمز حسيني طباطبائي في هذا المجال، بعد أن يستعرض مصنفات أهل السنّة والزيدية في موضوعات الحديث، يغمز في قناة الشيعة الإمامية، حيث يؤكّد على عدم وجود درس لهذه المسألة في الثقافة الشيعية، والاختراق الوحيد كان متأخراً جداً ـ حسب رأيه ـ مع محمد تقي التستري في فصلٍ من فصول كتاب «الأخبار الدخيلة»(٤).

إلاّ أنّ تقويمه لتجربة التستري لا يبدو فيه متفائلاً، إذ يصرّ على بقاء عدد كبير من أخبار الغلاة والمراسيل غير الصحيحة والأخبار الموضوعة في مصادر الحديث الشيعي، لهذا يعلن عن عزمه نقد هذه المصادر لكشف حقيقتها وأحوالها، سيما وأنّ كتب الأدعية والحديث تشهد ازدهاراً في ترجمتها من العربية إلى الفارسية في الفترة الأخيرة، فتوضع في متناول الجميع بغثها وسمينها، مما يكوّن ثقافةً مغلوطة غير سليمة في المجتمع الشيعي، من هنا كان نقد الحديث وتعرية غير الصحيح منه ضرورة لا خياراً، ذلك أنه يحمي المؤيد من الضلال والمعاند من الافتراء(٥).

ويضفي حسيني طباطبائي على مشروعه شرعيةً باستحضار جملة من الروايات التي تؤكّد وجود ظاهرة الجعل والدس، فإن كانت صحيحةً صادقة ثبت الجعل، وإن كانت

١ـ مصطفى حسيني طباطبائي، قرآن بدون حديث هم قابل فهم است: ٤ ـ ٨.

٢ـ المصدر نفسه: ٨.

٣ـ المصدر نفسه: ٢٠ ـ ٢٤.

٤ـ مصطفى حسيني طباطبائي، نقد مصادر الحديث: ١٠ ـ ١٢.

٥ـ المصدر نفسه: ١٢ ـ ١٣.

كاذبة كان كذبها بنفسه دليلاً على وجود الدسّ أيضاً[١]. ثم يقوّي طباطبائي موقفه بذكر مجموعة من نصوص العلماء ـ قديماً وحديثاً ـ تؤكّد وجود ظاهرة الوضع[٢]، وكأنه يريد بذلك أن يمتصّ نقمة خصمه بالاستشهاد بالتراث، على عادة حركة النقد في المجتمع الإسلامي المعاصر.

وبعد التذكير ببعض أسباب الوضع، مثل حبّ الجاه والرئاسة والغلو والارتزاق و...[٣] يرفض حسيني طباطبائي العذر المشهور في نقل الروايات والذي يدّعي صاحبه فيه أنّه مجرد ناقل، وأنّ ناقل الكذب ليس بكاذب، فيرى ذلك خطأً لا يمكن تبريره[٤]، وربما يقصد برفضه هذا الجوابَ عن الفتاوى المشهورة في الوسط الشيعي، والتي تنصّ على إمكان أن يروي، بما في ذلك الخطيب ورجل المنبر وقرّاء العزاء الحسيني والرواة الأوائل، ما شاؤوا من الأحاديث بما فيها الموضوع والمختلق والضعيف سنداً والمرسل، شريطة أن لا يقولوا: قال الإمام، أو يجزموا بما ينقلوه، بل يحوّلوا تعبيرهم إلى «روي» و «نُقِل» و «قيل»، حتى يفرّوا بذلك، من مشكلة الكذب أو القول بغير علم، وكأن طباطبائي يريد أن يقول ـ محقّاً ـ : أنّ المشكلة لا تكمن في تحويل الكلام من «قال» إلى «روي»، بل في صيرورة الكلام ـ سواء سيق بقال أو بروي ـ جزءاً من الثقافة العامّة[٥]، التي يطالب عالم الدين بتقويمها وإصلاحها على الدوام، لا تكريسها واختراع وسائل ملتوية لتبريرها، فالمشكلة ليست في قال و روي بل في مضمونهما، والسواد الأعظم من الناس لا يلتفت إلاّ إلى المضمون، سواء جاء على صيغة قال، أو على صيغة روي، لا فرق.

من هنا، ومن هذه المنطلقات المشار إليها، يشرع حسيني طباطبائي بنقد مصادر الحديث، وهي على الترتيب عنده: الكافي، وكتب الصدوق، وبحار الأنوار، ووسائل الشيعة، والأحاديث التفسيرية، وأخيراً كتب الأدعية والزيارات، وما يلاحظ هو استبعاد كتب الشيخ الطوسي كالتهذيب والاستبصار من جهة، واستحضار كتب الأدعية والزيارات والأحاديث التفسيرية، ووسائل الشيعة من جهة أخرى.

أمّا كتب الأدعية، فقد كان أطلّ عليها مختصراً العلامة التستري في الأخبار الدخيلة، وأما الأحاديث التفسيرية فقد لاحظنا صالحي نجف آبادي يوليها ـ بعد تجربة حسيني طباطبائي ـ أهمية خاصة نقداً وتفنيداً كما تقدّم، أما وسائل الشيعة ككتاب، فلم

---

[١] ـ المصدر نفسه: ١٥ ـ ٢٠.

[٢] ـ المصدر نفسه: ٢١ ـ ٢٥.

[٣] ـ المصدر نفسه: ٢٨ ـ ٣٠، ٣٣ ـ ٣٥.

[٤] ـ المصدر نفسه: ٣٢.

[٥] ـ هذا ما يذهب إليه أيضاً محمد حسين فضل الله، فراجع له: الندوة ١٠: ٦٠١ ـ ٦٠٢.

أجد غير حسيني طباطبائي شخصاً نقده على هذه الشاكلة.

عيّنات دالّة من نقد مصادر الحديث

ولا بأس بالمرور سريعاً على انتقادات حسيني طباطبائي، لتكوين صورة أكثر وضوحاً:

نقد كتاب الكافي: بعد تعريفه بشخصية الكليني (٣٢٩هـ)(١)، يعكف طباطبائي على ذكر عشرة عينات من كتابه، ونكتفي بذكر أنموذجين اثنين، وهما:

١ ـ الرواية التي تدلّ على أنّ النبي ﷺ لمّا ولد مكث أياماً ليس له لبن، فألقاه أبو طالب على ثديه، فأنزل الله فيه لبناً، فرضع منه أياماً، حتى عثروا على حليمة السعدية(٢).

ويتهم طباطبائي الرواية بالكذب، ويعترف أنّ واضعها جاهل أراد أن يقوي أواصر القرابة بين محمد ﷺ وعلي ؑ، ألم يكن ممكناً أن يجري اللبن في ثدي زوجة أبي طالب؟! وهي المرأة التي رعت محمداً ﷺ في بيتها مدّةً طويلة(٣).

٢ ـ ما روي عن أمير المؤمنين ؑ أنّ حماراً اسمه عفير قال للنبي ﷺ: «بأبي أنت وأمي، إنّ أبي حدّثني عن أبيه، عن جدّه، عن أبيه، أنّه كان مع نوح في السفينة، فقام إليه نوح، فمسح على كفَله، ثم قال: يخرُج من صُلب هذا الحمار حمار يركبه سيّد النبيين وخاتمهم، فالحمد لله الذي جعلني ذلك الحمار»(٤).

ويلاحظ طباطبائي على الرواية إرسالها وضعفها السندي، ويتعجّب من الكليني كيف نقلها في كتابه المخصص للآثار الصحيحة عن المعصومين ؑ؟! ثم إنّ الفاصلة الزمنية بين نوح ومحمد ﷺ تعود لآلاف السنين، فكيف كان بين نسل حمار نوح ؑ وحمار محمد ﷺ خمسة أجيال فقط؟!(٥).

إلى غيرها من النماذج، كجواب أحد الأئمة في مجلس واحد عن ثلاثين ألف مسألة و...(٦).

نقد مصنّفات الصدوق: أما عن مصنفات الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، فيسرد

١ـ نقد مصادر حديث: ٣٧ ـ ٤٠.

٢ـ المصدر نفسه: ٤٣؛ وراجع الرواية في الكافي ١: ٤٤٨.

٣ـ طباطبائي، نقد مصادر حديث: ٤٤.

٤ـ الكليني، الكافي ١: ٢٣٧.

٥ـ طباطبائي، نقد مصادر الحديث: ٤٦ ـ ٤٧.

٦ـ المصدر نفسه: ٤١ ـ ٥٥.

طباطبائي عشرة نماذج أيضاً، نذكر أربعةً منها باختصار:

أ ـ بعض الروايات العددية التي دلّت على أنّ شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً(١)، حيث يرى طباطبائي أن فساد واختلاق هذه الروايات لم يعد خافياً لا على عالم ولا على عامي، إذ ثبت بالحس والعلم والمشاهدة القطعية أنّ رمضان وغيره من الشهور العربية قد يكون ثلاثين وقد ينقص يوماً، نعم لا يزيد(٢).

ب ـ نصّت بعض الروايات على النهي عن مخالطة الأكراد، معلّلةً بأنّهم حيّ من الجنّ كشف الله عزّ وجلّ عنهم الغطاء(٣)، وقد ردّ طباطبائي الرواية ـ معتبراً إياها مجعولة ـ لمعارضتها القرآن الكريم، في حكمه بوحدة الأصل البشري(٤).

ج ـ جاء في بعض الروايات في تفسير سبب الزلازل أن الله خلق الأرض على حوت فقالت الحوت: حملتها بقوّتي، فأرسل الله إليها حوتاً قَدْرَ فِترٍ، فدخلت منخرها، فاضطربت أربعين صباحاً، فإذا أراد الله أن يزلزل أرضاً تراءت لها تلك الحوتة الصغيرة فزلزلت الأرض(٥).

ويسخر طباطبائي من هذا الخبر، ويراه مخالفاً للعلم والبرهان، كما يرفض ما يحاوله بعض من أنّ الإمام يجيب السائل على قدر عقله، ويرى ذلك كذباً منه عليه السلام والعياذ بالله(٦).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

د ـ جاء في بعض الروايات أن الرياح مسجونة تحت الركن الشامي أو اليماني للكعبة، فإذا أراد الله أرسلها للجنوب أو الشمال أو غير ذلك(٧)، وهو ما يراه طباطبائي مناقضاً للعلم، ليس سوى خرافة(٨).

بهذه النماذج وأمثالها نقد طباطبائي كتب الصدوق، بمخالفة الحسّ، والقرآن، والحقائق العلمية.

نقد بحار الأنوار: يميّز حسيني طباطبائي بين العلامة المجلسي وكل من الصدوق والكليني، إذ يرى أن الأول نقل ما يعتقد به وما لا يعتقد، أما الآخرين فلم ينقلا إلاّ ما

١ـ الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٦٩ ـ ١٧٠.

٢ـ نقد مصادر حديث: ٦١ ـ ٦٢.

٣ـ الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٣ : ١٦٤.

٤ـ نقد مصادر حديث: ٦٢، ٦٣.

٥ـ الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ١ : ٥٤٢ ـ ٥٤٣.

٦ـ نقد مصادر حديث: ٦٤، ٦٥.

٧ـ الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٩٣.

٨ـ نقد مصادر حديث: ٦٧ ـ ٦٩، وراجع مجمل نقده لكتب الصدوق، المصدر نفسه: ٦١ ـ ٧٣.

اعتقدا به(١)، لكن مع ذلك يرى كتاب بحار الأنوار بحاجةٍ ماسّة إلى نقدٍ دقيقٍ وموسّع(٢)، ذلك أن من بَعْدَه وقع بشدة تحت تأثيره، رغم اشتماله على مشكلات عديدة(٣)، فقد جاء فيه أن علياً عليه السلام هو ديّان الدين(٤) وروايات بالغة الكثرة تتصف كلها بالوضع والجعل، وقد ذكر حسيني طباطبائي منها عشرة نماذج(٥)، نكتفي بواحدة وهي رواية وردة الصين، إذ جاء أنّ رجلاً من الصين أخبر الصادق عليه السلام: أنّ في الصين شجرة تحمل كل سنة ورداً يتلوّن كل يوم مرتين، فإذا كان أوّل النهار نجد مكتوباً عليه: لا إله إلاّ الله، محمد رسول الله، وإذا كان آخر النهار فإنّا نجد مكتوباً عليه: لا إله إلاّ الله، علي خليفة رسول الله(٦).

وينتقد حسيني طباطبائي الرواية ـ بعد ضعفها السندي ـ بأنّه لو كان كذلك، لكان أمر هذه النبتة ذائعاً على كلّ لسان، ولتشيّع بسببها آلاف الصينيين، ولربما تمّ تصديرها إلى مختلف أرجاء البلاد الإسلامية، مع أنّ الثابت أنّ مسلمي تلك البلاد من أهل السنّة لا الشيعة، فكيف كان ذلك؟!(٧).

نقد تفصيل وسائل الشيعة: يبرّر حسيني طباطبائي نقده لوسائل الشيعة بأنّ هذا الكتاب أخذ مكانته ومرجعيّته اليوم بين الفقهاء، لذلك لابدّ من تعريته وبيان حاله، وأن لا يبقى ضمن المسكوت عنه والمحرّم التفكير فيه(٨)، ونظراً لأنّها المرّة الأولى ـ حسب الظاهر ـ التي يتناول فيها شخصٌ كتاب وسائل الشيعة بالنقد، يجدر ذكر بعض نماذجه، ومجموعها كان عشرة(٩)، لكننا نشير لأربعة منها وهي:

أ ـ جاء في الحديث في باب الطهارة أنّ بني إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، وأنّ الله وسّع على أمة محمد ﷺ فجعل لهم الماء طهوراً(١٠).

ويرى حسيني طباطبائي أنّ هذا الحديث مجعول، مهما كان سنده، ذلك أنّه كيف

١ـ المصدر نفسه: ٧٧.

٢ـ المصدر نفسه: ٧٨.

٣ـ المصدر نفسه: ٧٦.

٤ـ المصدر نفسه: ٨٨ ـ ٨٩.

٥ـ المصدر نفسه: ٧٩ ـ ٩٥.

٦ـ المجلسي، بحار الأنوار ٤٢: ١٨.

٧ـ نقد مصادر الحديث: ٨٦ ـ ٨٨.

٨ـ المصدر نفسه: ٩٩.

٩ـ المصدر نفسه: ١٠١ ـ ١١٠.

١٠ـ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١ : ١٣٤.

لم ينقل ذلك أبداً، حتى لم نجده في توراةٍ ولا تلمود؟! أفهل كان الله عادلاً أم ظالماً حتى يصدر حكماً كهذا في مواجهة ظاهرة تلوّثٍ طبيعي؟! وماذا يفعل المسكين المصاب بسلس البول؟!(١).

ب - جاء في إحدى الروايات أن الحديد نجس، وأنّه لباس أهل النار أمّا الذهب فلباس أهل الجنّة(٢)، ويرفض حسيني طباطبائي الرواية، انطلاقاً من معارضتها إجماع علماء الإسلام قاطبة، بل سيرة المسلمين في حروبهم، حيث كانوا يلبسون الدروع ويحملون السيوف، مع أنّ الله ما قال لهم تخلّوا عن سلاحكم في الصلاة بل قال: ﴿وليأخذوا أسلحتهم﴾ النساء: ١٠٢(٣).

ج - وفي رواية أخرى أن قول: تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك، مبطل للصلاة، ذلك أنّه قولٌ قالته الجنّ بجهالة، فحكى الله ذلك عنهم(٤).

ويرفض حسيني طباطبائي الرواية بأنّ سببها جهل الواضع باللغة العربية، إذ تصوّر أنّ كلمة «جَدّ» تعني والد الأب، فيما تعني في الحقيقة جلال الله وعظمته، ومن ثم فليس قول هذه الجملة جهالة، بل تديّن وتسليم(٥).

د - وجاء في رواية عن رسول الله ﷺ: من انهمك في طلب النحو سلب عنه الخشوع(٦). وقد ردّ طباطبائي هذه الرواية التي اعتبرها موضوعةً بعدم وجود علم النحو عصر النبي ﷺ أصلاً، بل هو علم متأخر، فكلمة «النحو» لم تكن تعني هذا العلم ذلك العصر أساساً، مما يدلّ على جهل الواضع وسذاجته(٧).

ويلفت طباطبائي النظر إلى وجود ظاهرة تعارض في أحاديث وسائل الشيعة، تبلغ بها حدّ التناقض الذي لا يقبل الجمع والتوفيق حتى على أساس مقولة التقية(٨).

نقد الروايات التفسيرية: وفي مجال روايات التفسير، التي أشرنا سابقاً إلى موقفٍ عام لحسيني طباطبائي منها، يذكر عشرة نماذج أيضاً(٩)، نقتصر على ثلاثة منها هي:

أ - ما جاء في بعض الروايات في تفسير القمي من تفسير البعوضة الواردة في

١- نقد مصادر الحديث: ١٠١ - ١٠٢.

٢- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١ : ٢٨٨.

٣- نقد مصادر الحديث: ١٠٢ - ١٠٣.

٤- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٦ : ٤٠٩.

٥- نقد مصادر الحديث: ١٠٣ - ١٠٥.

٦- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٢٩.

٧- نقد مصادر الحديث: ١٠٥ - ١٠٧.

٨- المصدر نفسه: ١٠٨.

٩- المصدر نفسه: ١١١ - ١٢٧.

القرآن بعلي بن أبي طالب (١)، وهو ما يراه طباطبائي باطلاً، إذ سيقت الآية لبيان تحقير البعوضة لا تعظيمها، فكيف يمكن قبول تفسيرها بعلي؟!(٢).

ب ـ جاء في رواية عن الإمام الباقر في تفسير آية: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ آل عمران: ١٨، جاء أن أولو العلم فيها يراد بهم الأنبياء والأوصياء، وهم قيامٌ بالقسط، والقسط هو العدل في الظاهر، والعدل في الباطن أمير المؤمنين (٣).

وينتقد حسيني طباطبائي هذه الرواية بأن فيها خطأ واضحاً لكل من يعرف اللغة العربية، ذلك أنّ كلمة «قائماً بالقسط» في الرواية جملة حالية لشهادة أولي العلم، وعليه كان المفترض القول: شهد أولو العلم قائمين بالقسط لا قائماً، وحيث كانت الكلمة مفردةً دلّ ذلك على أنّها حال من «الله»، مما يدلّ على أنّ الرواية تناقض المعطى اللغوي للآية الكريمة(٤).

ج ـ وفي تفسير الصافي للكاشاني (١٠٩١هـ)، جاء عن الصادق عن آبائه عن علي في آية: ﴿سلام على آل ياسين﴾ الصافات: ١٣١، أن «يس» محمدٌ، ونحن آل يس(٥).

ويرفض حسيني طباطبائي الرواية، فضلاً عن ضعفها السندي، تخالف القرآن الكريم، ذلك أنّ الوارد في الآية «إل ياسين» لا «آل ياسين»، والمقصود بإل ياسين هو النبي إلياس ، حيث يتلفظ باسمه بشكلين، تماماً كقوله تعالى: ﴿طور سيناء﴾ و ﴿طور سينين﴾ في الآية ٢٠ من المؤمنون، و ٢ من التين.

والشاهد البارز على ذلك سياق سورة الصافات نفسها، إذ إنها بدأت المقطع بـ ﴿وإن إلياس لمن المرسلين﴾، ثم ختمت بالآية المذكورة، ولو كان المراد بإل ياسين آلُ ياسين لكانت الآية هكذا «سَلامٌ عَلَى إِلْ يَاسِينَ * إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُم مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ»، مع أنّ الموجود في القرآن بصيغة المفرد، أي: إنه من عبادنا المؤمنين، مما يدل على الإشارة إلى شخص واحد، لا جماعة هم محمد وآل محمد عليهم أفضل الصلاة والسلام(٦).

١ـ علي بن إبراهيم، تفسير القمي ١ : ٣٥.

٢ـ نقد مصادر الحديث: ١١٢ ـ ١١٥.

٣ـ الحويزي، تفسير نور الثقلين ١ : ٣٢٣.

٤ـ نقد مصادر الحديث: ١١٩ ـ ١٢١.

٥ـ الكاشاني، الصافي ٦ : ٢٠٠.

٦ـ نقد مصادر الحديث: ١٣١ ـ ١٣٢.

ومن هنا، يصرّح طباطبائي بأنّ المعيار الحاسم لتقويم الأحاديث هو موافقة الكتاب الكريم لا السند، فحتى لو صحّت الرواية الآنفة الذكر سنداً لزم طرحها؛ لمخالفتها دلالة الكتاب(١).

نقد كتب الأدعية والزيارات: ليس حسيني طباطبائي أوّل من دعا إلى تصفية كتب الأدعية والزيارات، فقد سبقه إلى ذلك بعض كبار علماء الشيعة، فكتاب مفتاح الجنّات للسيد محسن الأمين العاملي (١٩٥٢م) إنّما جاء في سياق تهذيب كتب الأدعية والزيارات، وفق رؤية خاصّة كان يحملها محسن الأمين، حاول تطبيقها أيضاً فيما ألّفه في السيرة الحسينية، ليكون مرجعاً لخطباء المنبر الحسيني مثل كتابه: المجالس السنيّة، ولواعج الأشجان وغير ذلك، وقد اعتقد محسن الأمين بوجود تحريف وتصحيف في أكثر كتب الأدعية، بل ذهب إلى أنّ جملة من محتويات مفاتيح الجنان لا يكاد ينتفع به العربي، وجملة أخرى غير معلوم السند، علاوة على ما تعاوده من التصحيف والتحريف، ولهذا أقدم على مشروع مفتاح الجنات(٢).

كما تدلّنا رسالة وجهها الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) إلى تلميذه المعاصر أستاذنا السيد محمد الغروي، أنّ الصدر يرغب في تدوين كتاب أدعيةٍ وزيارات ـ بدل مفاتيح الجنان ـ تحذف منه بعض الأدعية أو المقاطع، سيما ـ على ما يبدو ـ المشتملة على ما يثير المسلمين، وهذا يدلّ على وجود ثقافة لدى بعض العلماء الشيعة لإجراء إصلاحات في كتب الأدعية والزيارات، كونها على تماس مباشر مع الثقافة الشعبية العامّة.

وقد جاء نصّ الصدر بناء على طلب وجّه إليه لكتابة مقدّمة للصحيفة السجّادية التي كانت إحدى دور النشر البيروتية تهمّ بطباعتها، وقد ردّ الصدر على رسالة الغروي بالقول: «..كان لدينا مشروع كلّفنا به بعض تلامذتنا، وهو كتاب تأسيسي في الأدعية، فإن تهيّأ ذلك فهو، وإلا فلا بدّ في نظري من إدخال تعديلات على المفاتيح (مقصوده كتاب مفاتيح الجنان) الموجودة، وكانت الفكرة في الكتاب التأسيسي تقوم على أساس جمع ما صحّ سنده من الأدعية والزيارات، ويضاف إليه المشهور الصحيح المتن، وإن لم يكن صحيح السند، مع إجراء التهذيب بحذف بعض الجمل إذا اقتضى الأمر التهذيب والحذف»(٣).

١ـ المصدر نفسه: ١٣٦ ـ ١٣٧.

٢ـ محسن الأمين، مفتاح الجنّات ١: ١١، وانظر تقديمه الدعاء أو الزيارة الموثقة سنداً على غيرها، مما يدلّ على وجود حسّ خاص له في هذا المضمار: المصدر نفسه ٢: ٤٤٩، وتراه يلفت عند صحّة الرواية إلى ذلك، كما في المصدر نفسه ١: ٣١٢، ٣٢٢، ٣٣٢.

٣ـ راجع رسالة السيد محمد باقر الصدر إلى السيد محمد الغروي، خطية، أرشيف رسائل المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، رسالة رقم: ٦٠.

ورغم أنّ قناعات محسن الأمين في الأدعية والزيارات كانت تمرّر بهدوء، وكذلك الحال مع محمد باقر الصدر، إلاّ أن حسيني طباطبائي، أراد تعرية نصوص هذه الكتب وكشف مواضع الجعل فيها، فمحسن الأمين والصدر أرادا استبدال الكتب، وتنحية مثل مفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي (١٣٥٩هـ)، دون فتح معركة تطال الكتب القديمة، مثل كتب ابن طاووس أو المتداولة مثل كتب عباس القمي بالنقد والتزييف، أمّا مصطفى طباطبائي فكان عمله على العكس من ذلك تماماً، إذ لم يُقدم على تدوين كتاب يجمع فيه الزيارات والأدعية التي يرتئيها، بل فضّل نقد الكتب الموجودة والمجاهرة بذلك، دون مواربة من وجهة نظره.

يعتقد حسيني طباطبائي أنّ الغلاة والجاهلين هم من أقدم على التلاعب بنصوص الأدعية والزيارات، وأنّ عادة الناس في قراءة هذه النصوص أغفلتهم عن مواطن الخلل فيها(١)، كما أنّ مثل قاعدة التسامح في أدلّة السنن، ومنها الأدعية والزيارات، ساهم في تجاهل المشكلات الموجودة، وهي قاعدة يرفضها طباطبائي كلّ الرفض، ويرى ضرورة عرض السنن ـ كالفرائض ـ على الكتاب العزيز(٢)، كما يرفض طباطبائي ممارسة تأويل مزيّف لنصوص الأدعية والزيارات يرفع معارضتها مع النص القرآني، إذ لا يبقى مع ذلك عنده مصداق لمعارض القرآن الكريم(٣)، ولذلك يصرّ على نقد هذه الكتب، ويقدّم في ذلك نماذج عشر(٤)، كما فعل فيما مضى مع مصادر الحديث الأخرى.

ولكي نطلّ على نماذج مما ذكره طباطبائي، نذكر للقارئ الكريم أربعة أمثلة هي:

أ ـ جاء في بعض الأدعية الواردة في إقبال ابن طاووس ومفاتيح القمي جملة: «يا من أرجوه لكل خير وآمن سخطه عند كل شر»(٥)، والمقطع الثاني من الجملة يراه طباطبائي معارضاً للقرآن، إذ يدلّ على أنّنا نأمن سخط الله من الشرور، ومنها ما يصدر منّا نحن من أفعال قبيحة، وفي هذا ترويج لثقافة رفض العمل والاتكال على المغفرة، وهو معارض لكتاب الله(٦).

ب ـ جاء في بعض الروايات الواردة في كتاب «زاد المعاد» للمجلسي أنّ يوم مقتل عمر بن الخطاب هو يوم رفع القلم عن الشيعة(٧)، وهي رواية يرفضها طباطبائي بشدّة،

١ـ مصطفى حسيني طباطبائي، نقد مصادر حديث: ١٣٩ ـ ١٤٠.

٢ـ المصدر نفسه: ١٤٣.

٣ـ المصدر نفسه: ١٤٨، ١٥٤.

٤ـ المصدر نفسه: ١٤٠ ـ ١٥١.

٥ـ ابن طاووس، إقبال الأعمال ٣: ٢١١؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٩٥: ٣٩٠.

٦ـ نقد مصادر الحديث: ١٤١ ـ ١٤٢.

٧ـ المجلسي، زاد المعاد: ٢٥٦.

ذلك أنّها تحلّل المحرمات، ويصرّح بأنّه رأى شخص معروفاً بالصلاح يجاهر بفعل المنكرات يوم مقتل ابن الخطاب، وأيّ منافاةٍ للدين هذه وللقرآن والسنّة؟!!(١).

ج ـ ينقل المحدث القمي في مفاتيح الجنان عن العلامة المجلسي، أنّ آية الكرسي على التنزيل هكذا: «... له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم من ذا الذي يشفع عنده...»(٢).

والعيب الرئيس عند طباطبائي في هذا الكلام أنّه يؤدي إلى تحريف القرآن الكريم، وهو ما ثبت بطلانه بالأدلّة القاطعة(٣).

د ـ جاء في الزيارة الجامعة جملة: «إياب الخلق إليكم [أي أهل البيت] عليهم السلام وحسابهم عليكم»(٤)، وهذا الكلام يراه طباطبائي مخالفاً للقرآن، فهذا التعبير إنما ورد في القرآن الكريم في حقّ الله تعالى، حيث قال سبحانه: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ الغاشية: ٢٥ ـ ٢٦، وكأن الزيارة الجامعة تريد أن تنسب فعل الله لأهل البيت عليهم السلام، بل لقد نصّ القرآن على أن محمداً ﷺ لا يحاسب الناس حيث قال: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ الأنعام: ٥٢، فتكون الزيارة الجامعة معارضةً للقرآن، فتطرح(٥).

بهذا ينهي مصطفى طباطبائي نقده الذي ندر وجود مثله في المناخ الشيعي، ويصرّح في نهايات كتابه بأنّ النماذج العشر التي ذكرها في كل فصل ليست سوى أمثلة وعيّنات لما يراه هو مئات الأحاديث الموضوعة(٦).

ويختتم طباطبائي نقده بوضع معايير لتمييز المجعول عن غيره لا جديد فيها وهي: ١ ـ العرض على الكتاب. ٢ ـ العرض على السنّة القطعية المسلّمة. ٣ ـ عدم مخالفة إجماع الأمة الإسلامية. ٤ ـ العقل والمقصود به عنده العقل الطبيعي والأحكام الواضحة الصادرة عنه. ٥ ـ العلوم اليقينية التجريبية. ٦ ـ التاريخ الصحيح. ٧ ـ تعارض الحديثين حيث يوجب سقوطهما معاً. ٨ ـ الثواب العظيم على الأمر اليسير. ٩ ـ حثّ الناس على التهاون والتسامح في الذنوب وإنجاز الفرائض الإلهية(٧).

١ـ نقد مصادر الحديث: ١٤٤ ـ ١٤٥.

٢ـ القمي، مفاتيح الجنان: ٦٣ (الهامش رقم ١).

٣ـ نقد مصادر الحديث: ١٤٦ ـ ١٤٧.

٤ـ عباس القمّي، مفاتيح الجنان: ٦٦٩.

٥ـ نقد مصادر الحديث: ١٤٧ ـ ١٤٨.

٦ـ المصدر نفسه: ١٥٣.

٧ـ المصدر نفسه: ١٥٣ ـ ١٥٨.

القرآنيون الشيعة، وتكوين الفقه القرآني (تجربة آية الله محمد الصادقي)

الجانب الآخر الذي تركته حركة القرآنيون الشيعة، كما أسميناهم، كانت تأسيس فقه قرآني، أي فقه يستحضر بدرجةٍ أكبر النص القرآني فيما يغيّب الكثير من نصّ السنّة دون أن يرفض السنّة بالكلية، ويمثل هذه الحركة آية الله الدكتور محمد الصادقي الطهراني المعاصر[1]، فقد طرح الطهراني ما أسماه الفقه الناطق، مقابل كلّ من الفقه التقليدي والفقه التجديدي الحراكي، وذلك في كتابه «فقه كويا»، كما اعتنى منذ فترة طويلة بتفسير القرآن، حتى أصدر تفسير «الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة» في ٣٠ مجلداً، وكذلك «التفسير الموضوعي بين الكتاب والسنّة» في ٢٢ مجلّداً، وفي الثمانينات أصدر الصادقي الطهراني رسالته العملية لأوّل مرّة، معلناً بذلك طرح نفسه في عداد مراجع التقليد الشيعة.

ولكي نطلّ أكثر على اهتمامات الصادقي الطهراني الفكرية، كونها السياق العام الذي تحرّك مشروعه داخله، لابدّ أن نعرف أنه أصدر حتى اليوم ما يقرب من خمسين كتاباً، تراوحت بين البحوث القرآنية والتفسيرية، والدراسات الفقهية والأصولية، والحوارات الفكرية مع التيارات الماركسية والمادية، وموضوعات ثقافية متفرّقة مثل حقوق المرأة، والصراع مع إسرائيل، ونظام التعليم، وثورة العشرين في العراق و...

يصرّح الصادقي الطهراني بأن مدارك استنباط الشريعة أمران لا غير هما: الكتاب والسنّة القطعية، دون الإجماع والشهرة والعقل والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة و..[2]، ثم يعيد الصادقي ترتيب مصادر الاجتهاد بالقول: إنّ السنّة ليست شريكةً للقرآن بل تقع على هامشه[3]، ويعتقد أنّ أي محاولة لخلق مصادر تشريعية أخرى ليست سوى إفساد لا يمتّ للإصلاح بصلة[4].

وهذه المرجعية الكامنة في القرآن والسنّة القطعية تخفّف ـ عند الصادقي ـ اختلافات المسلمين والفقهاء[5]، ذلك أنّ علّة اختلاف الفقهاء إنّما هي تغييب النصّ القرآني[6]، ومن هنا يعتقد أنّه يحرم الفتوى على من لم يمرّ دورةً كاملة بحثية على

---

[1] ـ الذين اقتربوا من هذا النمط، ودعوا لإعادة استحضار النص القرآني في الاجتهاد الفقهي عديدون، منهم العلامة المعاصر السيد محمد حسين فضل الله، والعلامة المغفور له الشيخ محمد مهدي شمس الدين و... لكننا أخذنا الطهراني كونه يمثّل تطوّراً في الموقف من السنّة، وأبرز وجوه هذا المنحى.

[2] ـ محمد الصادقي الطهراني، فقه كويا: ٤، ١٧ ـ ١٨؛ وله أيضاً: الفرقان ١: ١٦.

[3] ـ محمد الصادقي الطهراني، فقه كويا: ٥.

[4] ـ المصدر نفسه: ٤.

[5] ـ الصادقي، الفرقان ١: ٣٢؛ وراجع له: نكرشي جديد برنماز وروزه مسافران: ٢٨.

[6] ـ الصادقي، فقه كويا: ٨٢.

القرآن الكريم، بل لا يجوز تقليده، إذ الكثير من فتاوى فقهاء المسلمين لا أساس قرآنيّ لها(١).

ولتشدّده في مرجعية النص القرآني ورفض الإجماعات أو أخبار الآحاد و.. يعلن بصراحة في بدايات كتاب «تبصرة الفقهاء»، والذي يمثل عصارة تفسيراته لآيات الأحكام أيضاً، أنّ المهم عنده هو الدليل، ولا عبرة أساساً بالإجماعات ولا بالشهرات ولا بالمذهبيات ولا..(٢)، مؤكداً أنّه تعرّض لانتقادات واعتراضات كثيرة، لاعتماده على القرآن في الاجتهاد الفقهي مستبعداً الرواية(٣).

لكن إحداث تحوّل بهذا المستوى في مصادر الاجتهاد، لا شك سيفقد الفقيه أدوات بحثٍ كثيرة، ومن ثمّ يصاب عمله بالارتباك نتيجة فقدان مرجعيات معرفية كان يمكن الأيلولة إليها، من هنا كان لابدّ من إعادة إنتاج تصوّر لهذين المصدرين الدينيين بإمكانه استحضارهما لحلّ أكبر قدرٍ ممكن من المشكلات والأحداث الكثيرة التي تواجه الفقه الإسلاميّ على الدوام، سيما النص القرآني منهما.

وعلى هذا الأساس، لاحظنا أنّ الصادقي الطهراني يطرح تصوّراً خاصاً ـ إلى حدّ ما ـ للقرآن الكريم وعلاقة السنّة به، يمكن توضيحه ضمن النقاط التالية:

أولاً: إنّ البيان القرآني لا نقصان فيه(٤)، لذا فمع بيانه لا يحتاج لمبيّن(٥)، وعليه فالسنّة الشريفة لم تأتِ لبيان مبهم القرآن بل لمساعدة غير ذوي الهمم والقاصرين على فهم النص الواضح في حدّ نفسه، كما جاءت السنّة في بعض الأحيان لتأسيس أحكام لا وجود لها أساساً في القرآن، وفي الحالتين معاً نأخذ بهذه السنّة الشريفة شريطة أن تكون يقينيةً، إذ قد نهى الله تعالى في كتابه ـ بما يشمل العقائد والعمليات(٦) ـ عن اتباع الظن(٧)، ليعلن رفض تساهل الناس في ذلك(٨)، كما أنّ تفسير القرآن بالسنّة يجب أن لا يفهم أنّه تفسير القرآن بالرواية؛ إذ ليست كل رواية سنّة حقيقية(٩).

١ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ١٣.

٢ـ الصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ٥؛ وله أيضاً: أصول الاستنباط: ٦٨ ـ ٦٩.

٣ـ الصادقي، الفرقان ١: ٣٦؛ وله أيضاً: فقه كويا: ١٩.

٤ـ الصادقي، فقه كويا: ١٢.

٥ـ الصادقي، الفرقان ١: ١٢؛ وأصول الاستنباط: ٤٩، متمسّكاً فيه بآيات بيان القرآن وأنّه نور و..: ٥٠ ـ ٥١.

٦ـ الصادقي، أصول الاستنباط: ٦٢، ٩٢.

٧ـ الصادقي، فقه كويا: ٨ ـ ٩؛ والفرقان ١: ٢٤؛ وأصول الاستنباط: ٦٣ ـ ٦٦.

٨ـ الصادقي، أصول الاستنباط: ٦٧.

٩ـ الصادقي، الفرقان ١: ٢٠.

وإذا كان النص القرآني بيّناً جلياً كان المنهج المتعيّن لفهم القرآن هو منهج تفسير القرآن بالقرآن(١)، ومن يتمسّك لتفسير القرآن بغيره فهو مفسد(٢)، ووفقاً لهذا المبدأ كلّه لا معنى لانسداد باب العلم(٣)، لتبرير الاعتماد على الظنون وأخبار الآحاد.

وليس القرآن عند الصادقي الطهراني واضحاً بيّناً تقع السنّة على هامشه فحسب، بل إنّه يأبى النسخ بالمعنى المتعارف، والنسخ الذي يقبله القرآن إنما هو ما نسمّيه نحن اليوم ممارسة تقييد أو تخصيص في النص الكتابي، فقد كان التعبير عن هذه العملية بالنسخ متعارفاً سابقاً(٤)، وهذه النظرية تقف على النقيض من فكرة السيد أبي القاسم الخوئي في معالجته مسألة النسخ في دراساته القرآنية، إذ نفاه ـ وقوعاً ـ إلاّ في آيةٍ واحدة، معتبراً أن ما قيل عن وجود آيات منسوخة إنما هو إطلاق وتقييد وعموم وتخصيص ليس إلاّ(٥). ليس هذا فحسب أيضاً، بل يرفض الصادقي الطهراني ممارسة النسخ من جانب السنّة في حقّ القرآن، مهما فسّرنا هذا النسخ، بما يشمل التقييد والتخصيص(٦).

ثانياً: إنّ كون القرآن بيّناً واضحاً لا يعني أنّه غدا كصحيفة يومية يفهمها كل إنسان بتمام مداليلها، بل هو بحاجة إلى عنصرين لفهمه: أحدهما: إتقان اللغة العربية، وثانيهما: ممارسة التفكير والتدبر وجمع القرائن وملاحظة علاقات الآيات بتمامها و..(٧).

وهذا أيضاً لا يعني أنّ الباحث قد فهم تمام مداليل النص القرآني، بل قد فهم تلك الرسالة العامة للقرآن الكريم، والتي تسمّى العبارة، أما أسراره ولطائفه وإشاراته، كما هو الحال في الحروف المقطّعة، فإن علمها يتفاوت حينئذٍ، ويختص بعضها بالمعصومين عليهم السلام(٨).

ثالثاً: إن نظرية وضوح النص القرآني تؤكّد ـ من جانب آخر ـ على عدم وجود دلالة ظنية في الكتاب الكريم، إن القول بوجود دلالات ظنية في الكتاب إنّما هو ستر لحقائقه، وفاعله ملعون ـ لكتمه الحقيقة ـ وفق الآية، وحتّى عندما قلنا: إن السنّة تفسّر القرآن بالحدود التي بيّناها لم نقصد وجود دلالة ظنية في الكتاب، نعم، لقد سدّ علماء

١ـ الصادقي، فقه كويا: ١٧.

٢ـ الصادقي، الفرقان ١: ١٦، ١٨.

٣ـ الصادقي، فقه كويا: ٩؛ وأصول الاستنباط: ٦٧ ـ ٦٨.

٤ـ الصادقي، أصول الاستنباط: ٥٦.

٥ـ الخوئي، البيان: ٢٨٥ ـ ٢٨٦؛ ولاحظ مناقشته دعوى النسخ في الآيات: ٢٨٦ ـ ٣٧٢.

٦ـ الصادقي، أصول الاستنباط: ٥٧ ـ ٥٨.

٧ـ الصادقي، الفرقان ١: ٥٥ ـ ٥٦؛ وفقه كويا: ٧، ١١.

٨ـ الصادقي، فقه كويا: ٩؛ والفرقان ١: ٢٤ ـ ٢٥، ٣٢ ـ ٣٣، ٥١ ـ ٥٤.

المسلمين بمقولة ظنّيّة الدلالة طريق معرفة الشريعة، وهو ما ألجأهم ـ مضطرّين ـ للرجوع للحديث، وهو المليء بالظنون في سنده ومتنه، ليفسّروا به القرآن!

ما هذا الإعجاز القرآني إذا كانت دلالته ظنية؟! إنّ هذا ما لم نسمع به حتى من الكفّار والمشركين! لقد ساد هذا التفكير الحوزات والمعاهد الدينية، وترسّخ واستحكم حدّاً صار من العسير تغييره(١).

ويرفع الصادقي الطهراني وتيرة الحملة على نظرية ظنية الدلالة حين يحكم بحرمة الفتوى على من يرى أن دلالة القرآن ظنية(٢).

ولا تقف عملية رفض ظنية الدلالة القرآنية عند هذا الحدّ، بل تتعدّاه لرفض المنطلقات الفكرية التي أدّت بالعلماء للوصول إلى مثل هذه النتيجة، فقد رأى الصادقي أنّ علم أصول الفقه ـ سيما مباحث الألفاظ فيه ـ ليست ذات فائدة للفقه والفقاهة، بل هو مانع ـ عنده ـ عن فهم الكتاب والسنّة(٣).

رابعاً: ليس القرآن واضحاً بيناً قطعي الصدور والدلالة فحسب، بل هو جامع أيضاً. هذه هي نظرية الصادقي الطهراني، فمع قوله بأنّ القرآن اشتمل على عدد كبير من معطيات العلوم التجريبية الحديثة(٤)، وسّع الصادقي من دائرة آيات الأحكام، إذ اعتبرها ألف آية كريمة(٥)، وبهذا وفّر لنفسه مادّة أكبر في النصّ القرآني تؤكّد مرجعيته للاستغناء عن نصّ السنة الظنية، وتسهّل اعتباره مصدراً للاجتهاد الفقهي.

وقد زاد الصادقي من مادّة المرجع الذي يؤول إليه، حينما ذهب ـ جاداً ـ إلى القول لا فقط بإمكان استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، بل وقوعه في القرآن الكريم، على خلاف الرأي الأصولي المشهور القاضي باستحالة استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى(٦)، وبهذا تغدو الآية أحياناً آيات، والدلالة دلالات، والمعنى معاني، والمضمون

١ـ انظر: الصادقي، فقه كويا: ٧، ٨، ١٣؛ والفرقان ١: ٢٤؛ ونكرشي جديد: ٢٨ ـ ٢٩؛ وأصول الاستنباط: ٤٩ ـ ٥٠.

٢ـ الصادقي، رساله توضيح المسائل نوين: ١٣.

٣ـ الصادقي، فقه كويا: ١٥؛ وقد طالب باستبدال أصول الفقه السائد في كتابه أصول الاستنباط: ١١ ـ ١٢، معتبراً إياه لغواً: ١٢، مستعرضاً جملة مباحث الألفاظ التي رآها موضوعات واضحة لا تحتاج إلى كل هذا الجهد الأصولي من الحقيقة الشرعية وحتى المجمل والمبين: ١٢ ـ ٦١.

٤ـ الصادقي، فقه كويا: ٢١ ـ ٣٥.

٥ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ١٣.

٦ـ الصادقي، فقه كويا: ١٤؛ وراجع حول هذا الموضوع الأصولي المصادر الأصولية مثل: العراقي في مقالات الأصول ١: ١٥٩ ـ ١٦٩؛ والروحاني في منتقى الأصول ١: ٣٠٥ ـ ٣٠٨؛ ورسالة محمد رضا النجفي التي حملت عنوان إماطة الغين عن استعمال العين في معنيين، المطبوعة بهامش وقاية الأذهان: ٦٠٧ ـ ٦١٤؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٥٢ـ٥٥؛ والحكيم، حقائق الأصول ١: ٨٩ ـ ٩٥ و...

مضامين.

وهكذا أسّس الصادقي مبدءاً أسماه: أصل كفاية القرآن دون كفؤ إلاّ هامشياً(١).

خامساً: انطلاقاً من مصادر الاجتهاد التي تحدّث عنها الصادقي الطهراني، يميّز لنا بين مدارس ثلاث في الفقه الإسلامي هي:

المدرسة الأولى: مدرسة الفقه الناطق، وهي المدرسة التي تعتمد ما يسمّيه الصادقي: الفقه القرآني، والذي يراه فقهاً، واضحاً، ناطقاً، بيّناً، مطلقاً(٢)، إنّ هذا الفقه ينطلق ـ في تصوّر منظّره ـ من بدايات المكوّن القرآني، أي العبارة القرآنية، لا الإشارة ولا الأسرار، وحيث كانت العبارة واضحةً لا تحتاج للحديث الشريف كان هذا الفقه واضحاً كذلك(٣).

المدرسة الثانية: الفقه التقليدي، كما يسمّيه الصادقي، والذي يركّز على نقده وأساسياته وأولياته(٤)، إنّ هذا الفقه عنده قد همّش ـ سواء في حضوره الشيعي أو السنّي ـ القرآن ونحّاه(٥)، كما جعل الأصل في الاجتهاد هو الحديث والسنّة، ولذلك ملئت نتائج أبحاث هذا الفقه بـ«الأحوط والأولى» و... مما أفقده اليقين والوضوح والشفافية، أمّا لو اعتمدت الأصالة القرآنية لانخفضت معدّلات الاحتياط، واختزل الوقت للوصول إلى نتائج(٦).

والذي أدّى إلى نفوذ هذا النوع من الفقه المعتمد على الحديث وأخبار الآحاد، منطق الحفاظ على الموقع والمكانة، وممارسة التقية من جانب المفكّرين المسلمين، الأمر الذي أدّى إلى تكريس هذا الواقع، مما أحوج الموقف اليوم إلى تضحية وفداء لتغيير الأمور والأوضاع، على حدّ رأي الصادقي(٧).

لم يضعف الفقه فقط بهجران القرآن، بل كان هلاك المسلمين بسبب ذلك، فقد ابتعدوا عن القرآنيات، بل وحتى الحوزات العلمية والمعاهد الدينية هجرت القرآن، وهو ما يدعو للأسف الشديد(٨).

١ـ الصادقي، أصول الاستنباط: ٨٤ ـ ٨٥.

٢ـ الصادقي، فقه كويا: ٦.

٣ـ المصدر نفسه: ١١، ١٥.

٤ـ المصدر نفسه: ١٢، ١٩.

٥ـ المصدر نفسه: ١٢، ١٦.

٦ـ المصدر نفسه: ١٥.

٧ـ المصدر نفسه: ١٨.

٨ـ الصادقي، الفرقان ١: ٣٤ ـ ٣٨؛ وأصول الاستنباط: ٥، ١٢.

المدرسة الثالثة: ما يسمّيه الصادقي بالفقه التجديدي، وهو الفقه الذي يعتقد بحصول تحوّل في الشريعة، بمعنى التحوّل في فهمها، ويشير الصادقي بذلك إلى نظرية القبض والبسط التي طرحها في إيران الدكتور عبدالكريم سروش أواخر ثمانينات القرن العشرين، واعتقد ـ على ضوئها ـ بأنّ فهم الشريعة يخضع لتحوّلات دائمة، تبعاً لتحوّلات المعرفة البشرية الأخرى.

لقد رفض الصادقي الطهراني هذه النظرية، مبرراً رفضه بأنّ المولى سبحانه كان قادراً على بيان رأيه بحيث لا يؤدي إلى استنتاجات مختلفة وأفهام متعددة، فكيف لم يفعل ذلك مع حكمته وعدالته؟!⁽¹⁾.

نعم، الشيء المقبول عند الصادقي أن الفقه يخضع لتحوّل موضوعاته، وهي فكرة يدافع هو عنها كثيراً، فإذا كان معيار الإفطار والقصر في السفر هو الحرج والضرر، فإنّ الموضوع قد تغيّر اليوم، ولم يعد هناك حرج أو مشقة في الأسفار، مما يعني ضرورة إسقاط هذا الحكم في الحالات التي يسقط فيها موضوعه، وإذا تطوّرت أدوات الحرب كان السبق والرماية جاريين في الأدوات الجديدة، وإذا أجازت الشريعة شمّ العطور أثناء السعي لوجود سوق للعطور آنذاك هناك بين الصفا والمروة، فإنّ هذا الحكم ينبغي رفعه اليوم حيث زال ذاك السوق كلياً، وإذا فرضت الأضحية في منى في الحج حيث كان الفقراء يتجمّعون هناك، فلم يعد لها معنى اليوم حيث لم تعد توجد ظاهرة كهذه، بل الأضحية اليوم إسراف وتبذير، وإذا شرّع تعدّد الزوجات في مجتمع تزيد نساؤه عن رجاله، فليس حلالاً هذا الزواج في مجتمعات تنقص النساء فيها أو تساوي الرجال، وإذا حدّدت أدوات للصيد والذباحة في تلك العصور فإنّ هذا لا يعني ضرورة الأخذ بها بعد تطوّر وسائل الصيد والذباحة اليوم وهكذا..⁽²⁾.

سادساً: وفقاً لمجموع ما تقدّم، تظهر الآليات التي ينبغي اتّباعها عند الصادقي الطهراني في تعاملنا مع الروايات، فالأصل هو الكتاب، ومعيار الحديث أن يعرض على الأصل لا أن يحقّق سنده، ولا سبيل لمعرفة حال السنّة سوى ذلك، بلا فرق فيه بين أن يكون الراوي برّاً أو فاجراً، وبلا فرق بين أن تكون الروايات كثيرة أو قليلة، فروايات حصر النبي ﷺ الزكاة بأمور محدّدة تخالف مئات الآيات المعمّمة للزكاة، فتطرح جانباً كائنةً ما كانت⁽³⁾، ولهذا لم نجد في مصنّفات الصادقي الطهراني حضوراً لمباحث علم الرجال

١ـ الصادقي، فقه كويا: ٢٠.

٢ـ راجع: المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٢٥.

٣ـ الصادقي، الفرقان ١: ١٦، ١٧، ٢٠ ـ ٢١، ٢٢، ٢٥؛ وفقه كويا: ١٦، ٢٠؛ وأصول الاستنباط: ٩، ٩١.

والدراية إلاّ ما شذّ وندر.

ومن هذا المنطلق، يخفّف الصادقي من تأثير روايات تفسير القرآن حيث يأخذ فيها بقاعدة الجري والتطبيق لا التفسير والتبيين(١)، تماماً كالعلامة الطباطبائي وتلامذة مدرسته.

بذلك تأسّس عند الصادقي الطهراني الفقه القرآني، الفقه الذي استبعد الإجماعات، والشهرات، والقياس، والمصالح المرسلة، والعقل، وأخبار الآحاد، فقه الدعوة إلى نبذ الخرافات ومحاربة البدع(٢)، وقد ألّف الصادقي كتاب أصول الاستنباط لاستخراج ١٠٢ أصل فقهي من القرآن وحده، تقع مكان علم أصول الفقه السائد، واعتبر ذلك ما لعلّه الخطوة الأولى حتى الآن(٣)، كما اعتبر أن القواعد الفقهية الثابتة كلّها مستنبطة من القرآن بلا حاجة للسنة، بما فيها قاعدة لا ضرر وغيرها(٤).

لكن السؤال: كيف كانت نتائج هذا الفقه؟! لقد استطاع ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) أن يتفادى الشرخ المنهجي بينه وبين مدرسة الطوسي بالإجماع والعقل، كما استطاعت مدرسة العلامة الحلي (٧٢٦هـ) تفادي تأثير تقسيمها الرباعي للحديث على النتائج الفقهية إلى حدّ ما، والأمر نفسه حصل مع الأخباريين، بل حصل مع حركة دليل الانسداد التي أثارها الميرزا القمي (١٢٣١هـ)، لكن ماذا فعل الفقه القرآني الذي استبعد أخبار الآحاد؟ وكيف تكوّن هذا الفقه؟ سؤال أساسي لرصد تأثيرات إنكار خبر الواحد في الفقه الإسلامي.

والجواب: لقد تكوّن مخالفاً في جملة من نتائجه للسائد المألوف، وإن سعى للحفاظ على تضييق الهوّة بينه وبين الأطراف الأخرى.

ولكي نوضح للقارئ، نسرد له سريعاً بعض نتائج الفقه القرآني الرافض للسنّة الظنية، وهي نتائج يعرف مدى بُعدها عن السائد اليوم في الأوساط الشيعية فقهياً، كل مطّلع على الفقه الإمامي، وإنما نقتصر على نماذج قليلة دالّة، لأن المجال لا يستوعب التفصيل أبداً، وإلاّ فإنّ الصادقي الطهراني ينصّ بنفسه على مخالفته المشهور بين الشيعة والسنّة في خمسمائة مسألة فقهية(٥).

١ـ الصادقي، الفرقان ١: ٤٩ ـ ٥٠.

٢ـ الصادقي، فقه كويا: ١٦؛ وانظر تأكيده على المرجعية القرآنية للفقه الإسلامي في أصول الاستنباط: ١٠ ـ ١١، وأنّه لا دور للسنّة سوى في بعض الجزئيات غير المذكورة في القرآن.

٣ـ الصادقي، أصول الاستنباط: ٥.

٤ـ المصدر نفسه: ٩٦.

٥ـ الصادقي، تكَرشي جديد بر نماز وروزه مسافران: ٣١، الهامش رقم: ١؛ وانظر له في هذا الخصوص: أصول الاستنباط: ٥ ـ ٦.

فالتقليد لا يجوز إلاّ للعاجز عن الاجتهاد(١)، ولا يُرجع إلى الأعلم في مسألة تقليد الأعلم(٢)، ويجوز تقليد الميت، بل قد يجب أحياناً(٣)، والماء الكر هو الماء الكثير بلا تعيين(٤)، والعبرة في تطهير ماء البئر زوال الخباثة(٥)، والمهمّ في غسل الوضوء صدق غسل الوجه سواء من الأعلى أو الأسفل أو غير ذلك(٦)، والمهمّ في المسح على الرأس صدق المسح حتى لو كان على غير مقدّمه بل على يمينه أو من خلفه(٧)، والبلوغ مختلف بين الموضوعات، ففي الصلاة عشر سنوات للذكر والأنثى، وفي الصوم ثلاثة عشرة سنة لهما، وفي الزواج النضوج الجنسي، و..(٨)، والمتنجّس لا ينجّس مطلقاً(٩)، وشعر الكلب والخنزير طاهران(١٠)، والمسكر مطلقاً والكافر مطلقاً طاهران(١١)، والمني الخارج لا عن شهوة لا يوجب الغسل(١٢)، وحرمة مسّ القرآن للمحدث تشمل القرآن المترجم(١٣)، ولا فرق في أحكام الحيض بين القرشية وغيرها والنبطية وغيرها فهذه تفريعات جاهلية(١٤)، ولا يجب مواراة الميت تحت التراب، بل المهم حفظه عن التصرّف فيه أو النظر إليه بما يهدّده(١٥)، ويجوز السجود على الفُرش وأنواع السجّاد لأنها غير ملبوسة(١٦)، والقصر في الصلاة مربوط بالخوف والضرورة لا بالمسافة(١٧)، وصلاة الجمعة واجبة بلا أخذ

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ الصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ١٤.

٢ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٣ ـ ٤.

٣ـ الصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ١٨ ـ ٣٤؛ ورسالة توضيح المسائل نوين: ١٧ ـ ١٨؛ وأصول الاستنباط: ٨٠.

٤ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٣٢؛ وتبصرة الفقهاء ١: ٢٨ ـ ٢٩.

٥ـ الصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ٤٢.

٦ـ المصدر نفسه: ٥٨؛ ورسالة توضيح المسائل نوين: ٥٥.

٧ـ الصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ٦١.

٨ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٥ ـ ٦.

٩ـ المصدر نفسه: ٣٣ ـ ٣٤، ٤٩.

١٠ـ المصدر نفسه: ٤٠.

١١ـ الصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ٩٨، ٩٩؛ ورسالة توضيح المسائل نوين: ٤٠؛ وفقه كويا: ٤٤، ٧٥.

١٢ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٧٦؛ وتبصرة الفقهاء ١: ٧١.

١٣ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٧٢.

١٤ـ الصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ٧٥.

١٥ـ الصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ٨٤.

١٦ـ الصادقي، فقه كويا: ٤٨؛ وتبصرة الفقهاء ١: ١٢٦؛ ورسالة توضيح المسائل نوين: ١٢٥ ـ ١٢٦.

١٧ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ١٢٨؛ وفقه كويا: ٤٦؛ ونگرشي جديد بر نماز وروزه مسافران: ٥ ـ ٣١.

الحضور شرطاً(١)، وصلاة الجماعة واجبة حيث يمكن(٢)، ولا يشترط في إمام الجماعة طهارة المولد(٣)، ولا يجوز الركوع لله في غير حال الصلاة فضلاً عن غيره، على خلاف السجود(٤)، والمفطرات ثلاثة: الأكل، والشرب، والجماع لا غير(٥)، ويثبت الهلال بالرؤية عبر المكبّر(٦)، وحرمة تقبيل يد غير المعصوم(٧)، ووجوب صلاة العيدين عصر الغيبة(٨)، والطواف خارج مقام إبراهيم وفي جميع الطوابق جائز(٩)، والزكاة تتعلّق بكل دخلٍ شخصي(١٠)، والسادة لا امتياز لهم ولا عليهم لا في خمس ولا في زكاة(١١)، والجهاد في الإسلام فقط دفاعي(١٢)، والربا حرام حتى بين الوالد وولده، والزوج وزوجته، والمسلم والكافر(١٣)، وإذن الأب للبنت البالغة الرشيدة ليس بشرط في الزواج(١٤)، والزواج ملزم للطرفين ليس لأحدهما الطلاق إلاّ مع الضرورة(١٥)، ولا وجود للعدّة في الإسلام إلاّ مع احتمال الحمل أو موت الزوج احتراماً له(١٦)، وكل صيد البحر حلال(١٧)، وعدم استثناء المؤونة لا في خمس ولا في زكاة(١٨)، وجواز الطلاق بغير العربية(١٩)، والذبح مطلقاً حتى

١ـ الصادقي، فقه كويا: ٤٧؛ ورسالة توضيح المسائل نوين: ١٥٥.

٢ـ الصادقي، تبصرة الفقهاء ١: ١٦٨.

٣ـ المصدر نفسه: ١٧٤ ـ ١٧٥.

٤ـ الصادقي، فقه كويا: ٤٨.

٥ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ١٧١؛ وفقه كويا: ٥٠.

٦ـ الصادقي، فقه كويا: ٥٠؛ ورسالة توضيح المسائل نوين: ١٦٣.

٧ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٤٣١.

٨ـ المصدر نفسه: ١٥٩.

٩ـ الصادقي، فقه كويا: ٥٣.

١٠ـ المصدر نفسه: ٥٣.

١١ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ١٨٣ ـ ١٨٧؛ وفقه كويا: ٥٣ ـ ٥٤.

١٢ـ الصادقي، فقه كويا: ٥٦ ـ ٥٧.

١٣ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٢٥٠؛ وفقه كويا: ٥٨.

١٤ـ الصادقي، فقه كويا: ٦٧؛ ورسالة توضيح المسائل نوين: ٢٦٩.

١٥ـ الصادقي، فقه كويا: ٧٠، وراجع: رسالة توضيح المسائل نوين: ٣٠١ ـ ٣٠٦، حيث يبيّن هناك بعض هذا الرأي.

١٦ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٣١٦ ـ ٣١٧؛ وفقه كويا: ٧٢؛ وأصول الاستنباط: ١٧١ ـ ١٧٣.

١٧ـ الصادقي، فقه كويا: ٧٤؛ وأصول الاستنباط: ١٩٣.

١٨ـ الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٢٠٠.

١٩ـ المصدر نفسه: ٣١٥ ـ ٣١٦.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولو من الخلف جائز(١)، وكلّ أجزاء الذبيحة حلال إلاّ الدم وما يستقذر عند الناس(٢)، والمرأة ترث من المنقول وغيره مطلقاً(٣)، وترث الزوجة في المنقطع كالدائم، إلاّ إذا اجتمعت معها زوجة دائمة فلا ترث(٤)، والرجم معناه رمي الحصى لا القتل(٥)، ولا دية على العاقلة مطلقاً بل يراها «غير عاقلة»(٦)، وحرمة التطبير وضرب السلاسل لملاك الضرر(٧)، ويجوز حلق اللحية مطلقاً(٨)، وحرمة التورية(٩)، وحرمة غيبة غير المسلم وغير الشيعي(١٠)، وانحصار حرمة الموسيقى والغناء والرقص بما إذا أدّت إلى حرام لا غير(١١).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

(١) المصدر نفسه: ٣٤٥ ـ ٣٤٦؛ وفقه كويا: ٧٤.

(٢) الصادقي، فقه كويا: ٧٤ ـ ٧٥؛ ورسالة توضيح المسائل نوين: ٣٥٠ ـ ٣٥١.

(٣) الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٣٢٢ ـ ٣٢٦؛ وفقه كويا: ٧٦.

(٤) الصادقي، فقه كويا: ٧٧.

(٥) المصدر نفسه: ٧٨.

(٦) الصادقي، تبصرة الفقهاء ٢: ٢٩٦ ـ ٢٩٨.

(٧) الصادقي، أصول الاستنباط: ٩٧.

(٨) الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٤٢٦؛ وفقه كويا: ٨٢.

(٩) الصادقي، رسالة توضيح المسائل نوين: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(١٠) المصدر نفسه: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(١١) المصدر نفسه: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

نقد السنّة
وحركة التطهير العَقَدي الشيعي

«أسرار الألف علم» ونقد الخميني والخالصي

لعلّ من أوائل المدوّنات الهامّة التي نقدت السنّة المنقولة، وإن بشكل موجزٍ ومختصر، رسالة «أسرار هزار ساله» التي كتبها علي أكبر حكمي زاده التبريزي، الذي كان جزءاً آنذاك ـ أي في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين ـ من حركة النقد الديني الواسعة التي كان يتزعّمها أحمد كسروي الآذربيجاني، وقد كان كسروي وحكمي زاده طلاباً للعلوم الدينية، إلاّ أنّهما تخلّيا عن الزي الديني وخلعا عمامتهما، ليؤسّس كسروي حركة عدّت آنذاك من حركات النقد الواسعة لمجمل الفكر الديني في تصوّراته العقدية (الشيعية)، وكذلك في قراءته للفكر السياسي الإسلامي وموضوع التعاطي مع السلطة، التي كان يمثلها آنذاك رضا شاه بهلوي (١٣٦٣هـ).

لم يكن كسروي ـ أحد رادة حركة النقد الكبار ـ سهل التناول، فقد كان ذا شخصية نافذة في الحياة الثقافية، حيث أصدر تسعةً وتسعين عدداً من مجلته الشهيرة «بيمان»، وخمسةً وعشرين عدداً من مجلّة «پرچم»، كما صنف ما يقرب من سبعين كتاباً، وقد نشرت غالباً في عقدي الثلاثينات والأربعينات، وقد أُعيد نشر كتبه على نطاق واسع في عصر محمد رضا پهلوي لمواجهة المدّ الديني الذي كان يقوده رجال الدين بعد عام ١٩٦٣م.

وقد تركّزت نتاجات كسروي على محاور ثلاثة:

١ ـ المحور التاريخي، فقد درس موضوعات تاريخية عديدة.

٢ ـ المحور اللغوي، حيث كانت له مساهمات في دراسة اللغتين الفارسية والآذرية (الآذربيجانية).

٣ ـ المحور النقدي، حيث سجّل نقداً موسعاً ـ آنذاك ـ في المجالات الدينية، والاجتماعية، والأدبية.

وقد كان كسروي داعية قومية فارسية متعصبة، بل من مروّجي التيار القومي الإيراني، كما كان ناقداً لاذعاً لمظاهر اجتماعية وعقدية في المناخ الشيعي.

لم يكتف كسروي بذلك، بل دعا إلى ما يمكن تسميته مذهباً جديداً، ويسمّيه خصومه ديناً جديداً، حيث يتهمونه بادّعاء النبوّة وطمس الديانة الإسلامية. وقد أطلق على مذهبه اسم «باكديني» أي الدين الطاهر، نعم، لقد ترك كسروي أثراً واسعاً على الحياة الثقافية الإيرانية في بعض الفترات، وما زال يذكر ـ إلى حدّ معين ـ حتى اليوم.

كانت شدّة حركة نقد كسروي لرجال الدين والمؤسّسة الدينية عنيفة للغاية. حتّى أصدرت فتوى بقتله، وقيل: إن نوّاب صفوي، زعيم حركة «فدائيان إسلام» قد اغتاله بنفسه أو بمحضره في طهران في آذار عام ١٩٤٦م[١].

في سياق الاتجاه الكسروي هذا، جاءت حركة نقد السنّة التي بدأها علي أكبر حكمي زاده في كتابه «أسرار هزار ساله»، الذي ناقش فيه ـ على صغره حيث لا يزيد عن ٣٦ صفحة ـ موضوعات التوحيد والإمامة، ناقداً بعض التصوّرات الشيعية السائدة، مثل زيارة القبور وبعض العقائد في أئمة أهل البيت ﷺ، كما ناقش موضوعات الحكومة والدولة و.. وفي الفصل السادس درس ظاهرة الحديث بالنقد والتضعيف.

وقد تناول حكمي زاده أدلّة حجية الروايات، وكفى نفسه مؤونة مناقشتها ـ عدا اثنين منها ـ معتمداً على مناقشة علماء أصول الفقه لها[٢]، وما بقي منها كان:

أولاً: دليل الانسداد، إلاّ أنّه ـ من وجهة نظر حكمي زاده ـ كُفر واضح، إذ كيف يمكن لله سبحانه أن يسدّ طريق العلم بدينه أمام خلقه أو يحيلهم إلى أحاديث لعبت بها آلاف الأيدي؟![٣].

والسبب الذي ألجأ العلماء ـ من وجهة نظر حكمي زاده ـ إلى القول بفكرة الانسداد، أنّ الثقافة الدينية تركت العقل وقوانين الطبيعة، ولجأت إلى الروايات والأحاديث، فأصاب العقل شلل وإحباط[٤].

إلاّ أنّ ملاحظة حكمي زاده هذه، انتقدها ناقدو رسالته، فقد لاحظ آية الله محمد الخالصي أن العلماء لا يجيزون العمل إلاّ بالعلم، ولا يرضون باتباع الظنّ، وأنّ ما بأيدينا

---

[١] ١ـ حول كسروي مصادر عدّة، أبرزها ـ فيما اعتمدناه ـ كتاب: تحقيقي در تاريخ وعقايد شيخي كرى، بابي كرى، بهائي كرى، .. وكسروى كرائى، للدكتور يوسف فضائي: ٢٥٩ ـ ٢٨٢؛ ورسول جعفريان، جريان ها وسازمان هاي مذهبي ـ سياسي إيران سالهاي ١٣٥٧ ـ ١٣٢٠: ٣٥٠ ـ ٣٥٤.

[٢] ٢ـ علي أكبر حكمي زاده، أسرار هزار ساله: ٣١.

[٣] ٣ـ المصدر نفسه: ٣٢.

[٤] ٤ـ المصدر نفسه.

ليس ظنياً، على أنّ مسألة الانسداد ليست ـ عند الخالصي ـ سوى فرضٌ فرضه بعض الفقهاء المتأخرين، ليس لشيء إلاّ لتشريح الذهن وتدريبه على حلّ الفروض الصعبة والمعقّدة(١).

ثانياً: السيرة العقلائية، حيث غدت اليوم أهمّ دليل يعتمده علماء أصول الفقه الشيعي لإثبات حجية أخبار الآحاد، كما لاحظنا سابقاً.

وهذا الدليل على حجية الآحاد لا يرفضه حكمي زاده، إنما يضيف إليه قيداً يضطرّه إلى فتح ملف نقد الموجود من الأحاديث بين أيدينا، إنّه يرى أنّ العقلاء لا يعملون بالخبر الذي قامت شواهد على عدم صحّته، والأحاديث الموجودة بين أيدينا اليوم حالها كذلك(٢).

وبهذا كانت طريقة معالجة حكمي زاده لمسألة السيرة العقلائية مختلفة بعض الشيء عن طريقة الموسوي الإصفهاني التي مرّت سابقاً، فالموسوي الإصفهاني حلّل تكوين السيرة ليؤكّد على تعلّقها بالخبر العلمي لا غير، كما عرض السيرة على القرآن الكريم ليؤكّد معارضة القرآن لها وردعه عنها، أما حكمي زاده فقد عكف أكثر على درس الأحاديث المتوفرة بين أيدينا ليسحب عنها صفة الاعتماد، بعيداً عن مسألة العلم أو النصّ القرآني.

والشواهد التي يقيمها حكمي زاده على عدم صحّة موروثنا الحديثي ستة هي:

١ ـ عدم انسجام الكثير من هذه الأحاديث مع العقل.

٢ ـ عدم انسجام الكثير منها مع العلم والحس(٣).

ولعلّ هذين الأمرين هما ما دفع حكمي زاده للتشكيك في مصداقية الأحاديث، انطلاقاً من النزعة الحداثية التي تمثّل المرجعية الفكرية لهذا التيار في الثقافة الإسلامية المعاصرة، ثلاثي: العقل ـ العلم ـ الحسّ.

من هنا، لاحظنا حكمي زاده يسرد قصّته مع الروايات الموروثة، فيرى أنّه كان يتّهم عقله بالنقصان لدى مواجهته حديثاً يعارض العقل، ثم لاحظ أنّ هذا الحديث غدا ينافي العلم، سيما وأنّ أكثر الأحاديث ضعيفة السند، وأنّ ما صحّ من كتاب الكافي للكليني ليس سوى ١٢% منه عنده، كما أن سائر الصحاح تعاني المشكلة نفسها، من هنا لجأ حكمي زاده إلى التأويل، تلك الآلية التقليدية التي حاولت الجواب ـ ميدانياً ـ عن أزمة تناقض

١ـ محمد الخالصي، كشف الأستار: ٣٢ ـ ٣٣.

٢ـ حكمي زاده، أسرار هزار ساله: ٣٢.

٣ـ المصدر نفسه.

العقل والنص، ومن هنا، تجاوز حكمي زاده ـ فيما يقول ـ عملية التطويع هذه للنص، معتبراً إيّاها عملاً عبثياً، انطلاقاً من مقولة يرجع إليها حكمي زاده وهي: إنّ العاقل يفترض أن يقول ما يحمل مضموناً عرفياً عاماً، وإلاّ اختلّ نظام المحاورة والحياة(١).

إنّ ما دفع حكمي زاده للتخلّي عن نظرية التأويل، التي نظّر لها المعتزلة من قبل، اللامصداقية التي تورّطت حركة تأويل النص الديني في الإسلام بها، إنّه يأخذ عينةً واحدةً ليدلّنا على تصوّره هذا(٢)، فقد تكوّنت في منظومة المعارف الدينية تفسيرات هائلة مسقطة لتأويل النص الإسلامي المقدّس في موضوع الفلك والهيئة وفقاً لنظريات بطليموس وعلم الهيئة القديم، إلاّ أنّه سرعان ما أعيد إنتاج تفسير جديد للنص وفق علم الهيئة الجديد، والملفت أن الآليات كانت واحدةً في العمليتين معاً، مما أفقد هذه الآليات ـ أي البنية التأويلية نفسها ـ المصداقية، وجعلها فعلاً تبريرياً لا أكثر.

ولكي يؤكّد حكمي زاده تصوّره هذا لتعارض الروايات مع العلم والحسّ، يسرد جملة أمثلة ينقلها عن المجلد الرابع عشر من بحار الأنوار، مثل أنّ الشهادات الثلاث مكتوبة على القمر، وأنّ هذا هو معنى التجاعيد التي تبدو لنا على هذا الجرم السماوي، وأنّ يوم الجمعة أقصر من غيره، وأن سبب البرودة والحرارة في الطقس كوكبا زحلُ والمريخ، وأنّ كوكب المشتري نزل إلى الأرض بصورة رجل وعلّم علم النجوم لواحدٍ من بلاد الهند، وأنّ الرعد هو صوت الملك، وأنّ المطر ينزل من تحت العرش إلى السماء الدنيا، ثم إلى الغيم، ثم إلى سطح الأرض، وأنّ المدّ والجزر يحدثان بسبب وضع أحد الملائكة قدمه في البحر ثم رفعه إيّاها و..(٣).

أمّا نقّاد حكمي زاده فكان لهم موقفهم من ملاحظته:

أ ـ فقد لاحظ الخالصي (١٣٤٣هـ)(٤) أنّ هناك خلطاً حصل ما بين مخالف العقل ومخالف العادة، وأنّه لا ينبغي اعتبار الحديث المخالف للعادة مخالفاً للعقل(٥).

أمّا المخالفة للعلم، فقد قدّم الخالصي فيها تفصيلاً حاصله: أنّ المخالفة إن كانت مخالفةً للعلم اليقيني القطعي كالرياضيات أوجب ذلك طرح الحديث كلياً، وإما إن كانت

١ـ المصدر نفسه: ٣٢.

٢ـ المصدر نفسه.

٣ـ المصدر نفسه: ٣٤ ـ ٣٦.

٤ـ كان الخالصي عالماً متشدّداً جداً، حتى أنّه حكم بكفر المرجع الشيعي محسن الحكيم لإصداره فتوى بطهارة أهل الكتاب، وكان يرى أنّ إصدار مثل هذه الفتوى في ظلّ الصراع مع اليهود يدلّ على كفر ونفاق مفتيها، راجع: رسول جعفريان، جريان ها وسازمان ها: ٣٥٣، الهامش رقم: ١.

٥ـ الخالصي، كشف الأستار: ٢٤.

مخالفةً للحدس التخميني كموضوعات الفلسفة والطب والفلك في بعض أقسامها، بحسب رأي الخالصي، فالحل هو النظر في سند الرواية المنقولة، فإن كانت تامّة الدلالة والسند قدّمت على العلم، بل لابدّ ـ عنده ـ من كشف خطأ وزيف هذا العلم المزعوم، أمّا لو كان هناك خلل سندي في الحديث أو دلالة غير صريحة فيلزم التوقّف لعدم إمكان الترجيح بلا مرجّح(١). أما الأمثلة التي أتى بها حكمي زاده فهي إما غير صحيحة السند أو غير صريحة الدلالة.

كانت هذه عصارة تصوّر كان وما يزال له رواج في المؤسسة الدينية.

ب ـ أمّا الإمام الخميني (١٩٨٩م) أحد النقّاد البارزين لحكمي زاده، فقد كان له جواب مختلف وأكثر أهمية حول هذه الإشكالية، إذ ذهب في كتابه «كشف الأسرار» إلى:

أولاً: لزوم طرح الروايات المخالفة للعقل، لكن هذا لا يعني طرح الروايات جميعها، تماماً كما هو الحال في الدراسات التاريخية، فإنّ ضعف بعض المنقولات التاريخية لا يفضي إلى رمي المصنّفات التاريخية قاطبةً في القمامة(٢)، وهكذا الحال في الروايات المخالفة للعلم وأحياناً للحس، علماً أنّه لا وجود لمثل هذه الروايات ـ عند الخميني ـ في مجال مثل الفقه والأخلاق(٣).

ثانياً: إنّ حكمي زاده ركّز نماذجه المشار إليها من كتاب بحار الأنوار للمجلسي (١١١١هـ)، وهو كتاب جمع فيه المجلسي الروايات دون التزام منه بصحّتها(٤).

ثالثاً: وهو الأهم ـ وسيأتي الحديث عنه في الفصل القادم إن شاء الله تعالى ـ وملخّصه أنّ الأحاديث على نوعين: أحاديث عملية تتصل بمثل الفقه والأخلاق و.. وهذا يكون حجّةً إذا حاز شروط السند والمتن، وأحاديث علمية مثل ما اتصل بالتاريخ والطب والفلك و.. وهذا النوع غير مشمول لأدلّة حجية خبر الواحد، ما لم تفد اليقين فيؤخذ بها لما فيها من اليقين أو الاطمئنان، وقد نسب الخميني ذلك إلى الفقهاء(٥)، مما جعله يبدّد جدوائية إشكالية حكمي زاده.

رابعاً: إنّ هناك فرقاً ـ من وجهة نظر الإمام الخميني ـ بين القضايا العملية والقضايا العلمية، ففي النوع الأوّل لابدّ أن تكون الروايات واضحة غير غامضة ولا معقّدة، ومن ثم لا تحتاج إلى تأويل، أمّا في النوع الثاني فالأمر مختلف، إذ لا مانع ـ بل من

١ـ المصدر نفسه.

٢ـ الخميني، كشف الأسرار (فارسي): ٢١٧ ـ ٢١٨، و (عربي): ٢٨٥.

٣ـ المصدر نفسه (فارسي): ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٣، و (عربي): ٢٨٦ ـ ٢٨٧، ٢٨٩.

٤ـ المصدر نفسه (فارسي): ٣١٩، و (عربي): ٢٨٦.

٥ـ المصدر نفسه (فارسي): ٣١٨، ٣٢٠، و (عربي): ٢٨٥، ٢٨٧.

المنطقي ــ أن تقدّم الروايات صوراً معقّدة وغير شفّافة، تحتاج إلى تأويل وتحليل ومقارنات[١]، من هنا فإن الحاجة لنظام التأويل تبقى محفوظةً في النوع الثاني، وهو النوع الذي تحدّث عنه حكمي زاده، فيما تقدّم.

ولم نجد أجوبةً لحكمي زاده على الإشكاليات الأربع التي أثارها السيد الخميني في وجهه، عدا الأولى، إذ حاول الجواب عن جزئية دائرة النقد بما فعله فيما بعد ـ مع تطوير ـ أبو الفضل البرقعي في نقده لكتاب الكافي، حيث اعتبر أنّ وجود معارضة كثيرة في الروايات للعقل والحس والعلم تفقدنا الوثوق بما تبقّى منها، حتى لو كانت دائرة المعارضة لا تستوعب الروايات كلّها[٢].

٢ ـ إن أكثر الروايات ـ عند حكمي زاده ـ غير منسجمة فيما بينها، بل متعارضة، فكيف نعتمد عليها؟![٣].

ويبدو الجواب المدرسي عن هذه الإشكالية، التي نراها صحيحةً إلى حدّ ما، واضحاً، ذلك هو الرجوع إلى الحلول التي قدّمها علم أصول الفقه لحالات التعارض[٤]، ويبقى البحث حينئذٍ عن تلك القواعد ومدى جدوائيتّها.

٤ ـ إنّ الكثير من الروايات لا ينسجم ـ حسب رأي حكمي زاده ـ مع الحياة، وهذا ما يدفعنا إلى التخلّي عنها[٥].

وأمام هذا النقد، يحيل الإمام الخميني قارءه إلى ما بحثه في مقالة «القانون» من كتاب كشف الأسرار[٦]، حيث أثبت هناك حيوية التشريعات الإسلامية ومواكبتها للحياة. أما الخالصي، وهو الناقد الرئيسي الآخر من داخل المؤسسة الدينية، فيعيد جوابه الذي قدّمه في مخالفة العقل، حيث يرى أنّ مخالف أصول الحياة كالأكل والشرب والنوم غير موجود في الروايات، وعلى تقديره يطرح لمخالفته العقل، وأما غير ذلك كالطب والصحّة، فإن كان قطعياً طرحنا الحديث المخالف له، وإلاّ فإن صحّت الرواية سنداً ودلالةً أخذنا بها وطرحنا الطب، وإن كانت الرواية غير واضحةٍ توقفنا، ومثّل للأخير بمسألة الحجامة وموقف الطبّ منها[٧].

---

[١] ـ المصدر نفسه (فارسي): ٣٢١ ـ ٣٢٣، و(عربي): ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

[٢] ـ حكمي زاده، أسرار هزار ساله: ٣٦.

[٣] ـ المصدر نفسه: ٣٢.

[٤] ـ الخميني، كشف الأسرار (فارسي): ٣٢٥، و (عربي): ٢٩٠ ـ ٢٩١.

[٥] ـ حكمي زاده، أسرار هزار ساله: ٣٢.

[٦] ـ الخميني، كشف الأسرار (فارسي): ٣٢٤، و (عربي): ٢٩٠.

[٧] ـ الخالصي، كشف الأستار: ٣٥.

٥ ـ إننا نعلم ـ كما يقول حكمي زاده ـ بوضع ودسّ الكثير من الأحاديث، وقد ألّفت كتب مختصّة في هذا المجال، فكيف الوثوق مع ذلك؟!(١).

والجواب المدرسي عن ذلك معروف، وهو ما قاله الإمام الخميني من أنّ الحديث الموضوع له قواعد وفنون يميز بها عن غيره، كتبت ودوّنت ودرست(٢).

٦ ـ إن الروايات ظنية، ولا يجوز اتباع الظنّ، بحكم العقل والقرآن(٣).

وهو ما يجيب عنه الإمام الخميني بقيام سيرة العقلاء على الأخذ بالظنون أحياناً، وإلاّ لاختل النظام.

ويرفض حكمي زاده أن يكون إنباء بعض الروايات بالغيب شاهد صحّةٍ ومعزّزاً لشرعية الأحاديث، وهو ما يتمظهر كثيراً في الثقافة الحديثية الشيعية بروايات المهدي عليه السلام وما يحدث قريب ظهوره آخر الزمان، والسبب الذي يمنع حكمي زاده من اعتبار ذلك شاهداً، أنّ هذه النصوص أعطت أحداثاً تقبل التطبيق في أيّ موضع، وذكر حكمي زاده لتأكيد رأيه مثالاً طبقوه في زمانه على رضا شاه(٤).

هذه هي صورة أحد المشاهد الأولى لمركة نقد السنّة والدفاع عنها في الوسط الشيعي، وهي محاولة يراها الإمام الخميني نقداً لبعض الروايات تمهيداً لاستبعادٍ كاملٍ للسنّة، ومن ثم نقداً للسنّة تمهيداً للنيل من القرآن(٥).

إنّ الإشكاليات التي طرحها حكمي زاده في سياق الحركة الكسروية، كانت ـ بحقّ ـ إشكاليات بدائية، تحتاج للكثير من التمحيص والنقد والتفكيك، كما تحتاج لرصد تاريخي وعلمي لحركة الحديث في التاريخ الشيعي، الأمر الذي لم يقم به حكمي زاده أبداً، بل تعرّض لموضوع في غاية الإشكالية بما لا يتجاوز الأربع أو الخمس صفحات فحسب، لكنه أثار هناك ما لاحظنا وسوف نلاحظ بعد ذلك أنّه المقولات التي بقيت حاضرة وما تزال في وعي ناقدي السنّة.

والشيء الآخر الذي نلحظه عند حكمي زاده والأغلبية الساحقة إن لم يكن مجمل ناقدي السنّة في الوسط الشيعي أنّهم لم يقتربوا من السنّة الواقعية، وهو الأمر عينه الذي طالما وجدناه في التراث الشيعي، كما لاحظنا في الفصول السابقة، على خلاف الحال من حركة النقد التي عرفتها الأوساط السنية في العالم العربي وغيره، إذ طالت على السواء

١ـ حكمي زاده، أسرار هزار ساله: ٣٢.

٢ـ الخميني، كشف الأسرار (فارسي): ٣٢٥، و (عربي): ٢٩١.

٣ـ حكمي زاده، أسرار هزار ساله: ٣٢.

٤ـ المصدر نفسه: ٣٦.

٥ـ الخميني، كشف الأسرار (فارسي): ٨٧، ٣٢٩ ـ ٣٣٠، و (عربي): ١٠٠، ٢٩٤.

السنن الواقعية والمحكية، فليراجع خصوصاً مشروع قاسم أحمد وإبراهيم فوزي ومحمد أركون، وسوف نأتي في الفصل اللاحق إن شاء الله تعالى على ذكر أطروحة تاريخية السنّة عند الشيعة، مما له صلة إلى حد معيّن بموضوع بحثنا.

أبو الفضل البرقعي وكسر الصنم

وفي نفس سياق النقد المقدي الشيعي، جاء السيد أبو الفضل بن الرضا البرقعي (١٩٩٠م)، الذي حسبه جماعةٌ من أهل السنّة وجماعة من الشيعة على أنّه ترك التشيع إلى التسنّن[١] هو وفريق من أمثاله عُدّ منهم: أحمد كسروي (١٩٤٦م)، وشريعت سنغلجي (١٩٤٣م)، وأحمد الكاتب (معاصر)، وموسى الموسوي (معاصر)، وحيدر علي قلمداران، ومصطفى حسيني طباطبائي (معاصر)، ومحمد جواد الموسوي الإصفهاني (معاصر)، وأسد الله الخرقاني القزويني، واسماعيل آل إسحاق الخوئيني و .. وهم بين منتمٍ إلى الحوزات العلمية والمؤسسات الدينية الرسمية مثل سنغلجي، والإصفهاني، والخرقاني، والخوئيني.. وبين غيره ممن انتمى ولو فترة ككسروي وأحمد الكاتب، وممن لم ينتم أساساً مثل قلمداران و..[٢].

إلاّ أنّ البرقعي ينفي بشدّة أن يكون سنياً، مع تصريحه بأنّه اتهم بذلك، بل يؤكّد أن حملته على مصادر الحديث تشمل حتى صحيحي البخاري ومسلم، وأنّه إنما نقد الكافي وأمثاله لأنه ـ أي الكافي ـ تحوّل إلى مرجع في بلاده، وأنّه لا معنى لنقد مثل البخاري في بلدٍ شيعي كإيران[٣].

تتلخّص محاولة البرقعي النقدية في نقد روايات الجزء الأوّل من كتاب أصول الكافي للكليني (٣٢٩هـ)، ويرى البرقعي أنّ نقده هذا لم يكن سوى محاولة لأخذ عيّنات، الهدف منها إسقاط اعتبار مجموع مصادر الحديث الشيعية، انطلاقاً ـ حسبما يرى البرقعي ـ من أنّ نقده كان للمضمون الوارد في الروايات بالدرجة الأولى، ومعنى ذلك إثبات منافاة

---

[١] لسنا نحكم على البرقعي أنّه شيعي بإدراجنا إيّاه في هذه الدراسة المخصّصة لتاريخ نظرية السنّة في الفكر الإمامي، ولا نريد القول: إنه سنّي، لكن وجوده في المناخ الشيعي، وكونه شيعياً في الأصل، كما هو مؤكّد، وزعمه أنّه ليس بسنّي، وأنّ محاولته كانت لإصلاح التشيّع، وكون الشيعة معنيين به أكثر من السنّة.. ذلك كلّه يبرّر من وجهة نظري تجاوز إشكالية تسنّنه، لإدراجه في هذه الدراسة.

[٢] حول هذا التيار راجع: رسول جعفريان، جريان ها وسازمان ها: ٣٥٠ ـ ٣٧١.

[٣] البرقعي، عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ٧٤٢ ـ ٧٤٣، ٨٧٩ ـ ٨٨٠، هذا، وقد اعتقل البرقعي بعد انتصار الثورة في إيران، وقيل: إنه انكسرت رجله في السجن، وأنّه تمرّض لمضايقات في مدينة قم حتى وفاته، ويدّعي البرقعي أنّ كتبه منعت في إيران، انظر: المصدر نفسه: د، وهو أمر أظنّه صحيحاً؛ فقد عانيت للحصول على مصنّفاته مصوّرةً لا مطبوعة.

مضامين أحاديث أصول الكافي للقرآن والعقل، فإذا ثبت جعلها وزيفها، وعلمنا أنّ رواة هذه الروايات هم أنفسهم رواة بقية كتاب الكافي، وبقية مصادر الحديث الشيعية أدّى ذلك إلى انعدام الثقة بجميع الروايات(١)، إنه يقول في أواخر كتابه: إذا كان هذا هو حال كتاب الكافي، وهو أهمّ كتابٍ عندنا، فما بالك بغيره؟!(٢).

معايير الاجتهاد الديني ومصادره عند البرقعي

إلاّ أنّ إسقاط مصادر الحديث الشيعية، وربما السنية معها، لا يعني ـ من وجهة نظر البرقعي ـ سقوط اعتبار السنّة النبوية ومرجعيتها الدينية، بل يصرّح بأنّه مع خصوص اليقيني من السنّة(٣)، ولا يعني ذلك انسداد باب العلم بل هو مفتوح(٤)، وما دام الأمر كذلك فالمفترض التفتيش عن معادلة لحلّ مشكلة انهيار النصوص الروائية، إذ الفقه الإسلامي سوف ينهار بالتأكيد إذا ما طرحنا مجمل نصوص الروايات، ومن هنا، يحاول البرقعي الجواب عن هذا التساؤل بوضع معايير ثلاثة رئيسية تمثل مرجعية الفقيه المسلم لاستنباط الشريعة والعقيدة وهي:

المعيار الأوّل: القرآن الكريم(٥) مع السنة القطعية، وتأكيد البرقعي عليه شديد، ولولا حسبان البرقعي على تيار النقد المذهبي، لكنّا وضعناه بالتأكيد في عداد القرآنيين الشيعة، بل هو من أبرزهم، إذ المرجعية الرئيسية عنده للقرآن ومفاهيمه(٦).

ويدافع البرقعي عن حجية ظواهر القرآن، بل يجعل للقرآن ميزة وهي أنّ وجود الناسخ والمنسوخ فيه، لو سلّمناه، يجبره اجتماع نصوصه جميعها في موضع واحد على خلاف الحال في السنّة، كما أنّ نسخ القرآن لابدّ أن يكون أمراً معلناً على الملأ، ومن ثم ففرضيات مثل النسخ لا تزعزع قيمة القرآن ومرجعيته(٧).

ويذهب البرقعي إلى أنّ جهل الناس بالقرآن الكريم كان سبباً في كل هذا الزيف والتضليل الذي حصل في الثقافة الشيعية بالخصوص، إضافةً إلى الجهد المرفوض الذي مارسه ويمارسه علماء الدين لإبداء النص القرآني غامضاً ذا بطون(٨).

١ـ المصدر نفسه: ٥٢، ٨٦٠، ٨٦٨، ٨٦٩.

٢ـ المصدر نفسه: ٨٦٨.

٣ـ المصدر نفسه: ٣، ٥.

٤ـ المصدر نفسه: ٤٤ ـ ٤٥.

٥ـ المصدر نفسه: ٣٦.

٦ـ المصدر نفسه: ٣، ٥.

٧ـ المصدر نفسه: ١٩١.

٨ـ المصدر نفسه: ٧٩٦ ـ ٧٩٧.

وانطلاقاً من قوّة المرجعية القرآنية، يحاول البرقعي تفسير انتصار المسلمين ووحدتهم في القرن الهجري الأوّل باعتمادهم مرجعية النص القرآني، أمّا في القرن الثاني، وحينما اعتمدوا الروايات وظهرت جماعات الأحاديث، تفرّقوا وتمزّقوا كل ممزّق(١).

وعلى هذا الأساس، يشدّد البرقعي النكير على علماء الدين الشيعة، إذ بدل رجوعهم إلى النصّ القرآني في حلّ اختلافهم مع المسلمين رجعوا إلى أحاديثهم الخاصّة، واعتبروها المعيار لهم، فأدّى ذلك إلى نتائج سلبية فاحشة(٢).

ولا يطال البرقعي في نقده علماء الشيعة فحسب، بل ينال من الرواة، ومن الكليني أيضاً، إنه يعتبرهم جاهلين بالقرآن، ولعدم اطلاعهم عليه وقعوا فيما وقعوا فيه(٣).

ويُنسب إلى البرقعي كتاب «أحكام القرآن» وهو كتاب في الفقه والفتوى يؤسّس فيه فقهاً على النص القرآني فحسب تقريباً(٤).

المعيار الثاني: الفهم المقارن للإسلام، ويعني البرقعي بالمقارنة، ضرورة أن نجعل المعيار هو الرجوع إلى روايات ونصوص وآراء مجموع المسلمين، لا مذهبٍ دون آخر، وبتجميع الشواهد والقرائن من مصادر الموروث الإسلامي العام نحصل على مفهوم إسلامي أو حكم شرعي إلهي، فهذا هو السبيل الوحيد المتوفّر، أمّا الرجوع إلى مصادر الحديث الشيعية أو السنية فقط فلن يحلّ المشكلة أبداً(٥).

ويمهّد البرقعي لرؤيته هذه، بنقد الأدلّة التي ساقها علماء الإمامية لإثبات الرجوع إلى العترة الطاهرة للنبي الأكرم ﷺ، إذ يسجّل سبع مناقشات على الروايات التي تلزم بالرجوع للعترة، لا نستعرضها لخروجها عن بحثنا، ويخلص للقول بأن المرجع ـ بعد القرآن ـ كل مسلم صادق بلّغنا خبراً ثابتاً عن النبي ﷺ، لا خصوص أهل البيت عليهم السلام(٦).

المعيار الثالث: العقل(٧)، وعلى العقل يرى البرقعي أنّه اعتمد لنقد الحديث، تماماً كما اعتمد على القرآن.

أهداف البرقعي من مشروع نقد مصادر الحديث الشيعي

يقدّم البرقعي عدّة أهداف يرميها بمشروعه هذا وخلاصتها:

---

(١) المصدر نفسه: ١.

(٢) المصدر نفسه: ٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧، ٢٨.

(٤) راجع: رسول جعفريان، جريان ها وسازمان ها: ٣٦٣.

(٥) البرقعي، عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ٤٢، ٢٥١.

(٦) المصدر نفسه: ٣٩ ـ ٤٣.

(٧) المصدر نفسه: ٣٦ ـ ٣٧.

الهدف الأول: تطهير الإسلام من الخرافات والإضافات التي علقت به عبر الزمن؛ ليغدو مقبولاً في العصر الحاضر.

الهدف الثاني: تصحيح سمعة المذهب الشيعي ورفع الطعون عنه.

الهدف الثالث: تحقيق الاتحاد الإسلامي العام، إذ الفرقة سببها هذه الأحاديث المجعولة.

الهدف الرابع: الدفاع عن القرآن الكريم، إذ لعبت هذه الأحاديث به فلا بدّ من تعريتها ونقدها.

الهدف الخامس: الدفاع عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وتصحيح صورتهم في أذهان المسلمين(١).

الهدف السادس: الكشف عن بعض من أظهر الاعتقاد بأهل البيت عليهم السلام، ثم دسّ الروايات الكاذبة عنهم، وبهدف تحطيم الدولة العباسية، أسّس هذا الفريق من الرواة مذهباً خاصّاً به مليئاً بالأوهام والخرافات، ثم جاء مَنْ بَعْدَهم فأحسن الظنّ بهم، وأخذ عنهم ما نقلوه ورووه(٢).

والذي يمكنه أن يجمع هدف البرقعي من مشروعه ما عبرّ عنه هو بكسر الصنم(٣)، ولعلّه لهذا أطلق على كتابه في الترجمة العربية له، والتي قام بها أبو منتصر البلوشي عنوان «كسر الصنم»(٤).

منهج البرقعي في نقد مصادر الحديث

ولكي نتلمّس المنهج الذي استخدمه البرقعي في نقد أصول الكافي نركّز على نقاط أساسية:

١ ـ اعتمد البرقعي في رصد الصحيح وغيره من الروايات ـ على الصعيد السندي أو السندي والمتني ـ على تجربة الشيخ محمد باقر البهبودي، وقد تقدّم الحديث عنها، كما

١ـ المصدر نفسه: ٢، ٣٤ ـ ٣٥.

٢ـ المصدر نفسه: ز (المقدّمة).

٣ـ المصدر نفسه: ج (المقدّمة).

٤ـ نشر الكتاب في العالم العربي، ومترجمه سلفي سنّي إيراني متشدّد معروف، ولم نعتمد على الترجمة العربية، لأنّنا في موضوع حسّاس كهذا لا يصحّ منطقياً الوثوق بترجمة من هذا النوع تقع في سياق الصراع المذهبي، ولم نشأ تقويم الترجمة، لأنّ ذلك في مجموع الكتاب يستلزم جهداً طويلاً لسنا بحاجة إليه، علاوة على أنّنا اعتمدنا الطبعة الثانية للنص الفارسي، وأخمّن أنّ فيها إضافات، كما ربما يظهر بملاحظة حجم الكتابين.

اعتمد على المواقف السندية التي أبداها العلامة المجلسي (١١١١هـ) في كتابه: «مرآة العقول»[1].

٢ ـ في جملة كثيرة من المواضع رجع البرقعي في نقد المتن إلى المصادر التالية:

أ ـ الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني.

ب ـ كتب حيدر علي قلمداران، كارمغان آسمان، وزيارت وزيارتنامه وغيرهما، بل استفاد كثيراً جداً من كتابه «شاهراه اتحاد» لنقد نصوص الإمامة.

٣ ـ اعتماد منهج العرض على الكتاب الكريم، بل يرى البرقعي أنّنا لو استخدمنا هذا المنهج لما واجهنا اليوم مثل هذه المشكلات والخرافات[2]، مصرّحاً بأنّه وجد الكافي في كثير من مواضعه مغايراً للقرآن، مليئاً بالخرافات، غير موافق للعقل الإنساني[3].

وينقل البرقعي عن حيدر علي قلمداران ـ مؤيداً ـ : أنّ علمي الدراية والرجال على ما فيهما من فائدة، لا ينفعان في أن يغدوا معياراً، بل المعيار هو العرض على الكتاب، شريطة الاعتقاد بأن القرآن لا يحتاج إلى تفسير[4].

ومن فكرة العرض هذه على الكتاب ثم العقل، كما يفيده العنوان الفارسي لكتاب البرقعي، تعزّزت بشكل قاطع عنده مقولة نقد المتن، حتى ليمكننا القول: إنّ كتابه من أبرز كتب نقد المتن الشيعية، بقطع النظر عن مدى نجاحه في خطوته هذه، فلسنا بصدد تقويمها تفصيلياً، وما يقوّي عند البرقعي معيارية نقد المتن أنّ الرواة الكذابين كانوا يدسّون الروايات دون حاجة إلى إدراج اسمهم في سلسلة الأسانيد، من هنا، يبقى السبيل الوحيد لوزن النصوص ومحاكمتها هو الجلوس مع متنها لنقده وتمحيصه[5].

والذي يعزّز ـ عند البرقعي ـ اعتماد نقد المتن أنّ أكثر الرواة كانوا خائنين أو منحرفي العقيدة أو مجهولين، فلا يمكن الرجوع إليهم، علاوةً على أنّهم ما كانوا علماء ولا مجتهدين بل تجار وكسبة لا يفقهون القرآن، وكيف نكتفي ببعض التوثيقات لهم دون ممارسة نقد لمضامين الروايات التي نقلوها إلينا[6]، وحتّى الصدوق (٣٨١هـ) لم يكن بالنسبة للبرقعي سوى تاجر أرز، جمع في خزانته ما سمعه ووجده، فوقع في اشتباهات

---

[1] يصرّح بأنه سوف يذكر في بداية كل باب من أبواب الكافي رأي كلّ من المجلسي والبهبودي، وذلك في الصفحة ٥٧ من عرض أخبار اصول بر قرآن وعقول.

[2] البرقعي، عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ٢٣٢.

[3] المصدر نفسه: ب، د، ٣، ٣٢.

[4] المصدر نفسه: ١٣ ـ ١٤، ١٦.

[5] المصدر نفسه: ١٨.

[6] المصدر نفسه: ٣٨.

كثيرة(١).

من هنا، اتخذ البرقعي معياراً في تقويم النصوص الحديثية وهو نقد المتن أوّلاً ثم اللجوء بعد صحّة المتن ـ عقلاً وقرآنياً ـ إلى السند، وما لم يصحّ المتن فلا حاجة للبحث في السند فصحّته وبطلانه سيّان(٢)، آخذاً على العلماء الاقتصار على نقد السند(٣).

وقد طوّر البرقعي من تصوّره لأولوية نقد المتن أن جعله معياراً للحكم على الرواة، فذهب إلى أن معرفة الراوي إنما تكون بدراسة رواياته، لا فقط بمراجعة كلمات علماء الجرح والتعديل(٤)، فمن علامات ضعف الراوي روايته الخرافات والمنكرات(٥)، ولهذا ضعّف البرقعي علي بن إبراهيم القمي، الذي ينسب إليه تفسير القمي المعروف، والذي عدّ من أكابر علماء الشيعة عصر الحضور، وسبب تضعيفه له روايته ـ برأيه ـ الخرافات والغلو وما ينافي القرآن(٦).

إنّ الأئمة عليهم السلام ابتلوا وظلموا ـ من وجهة نظر البرقعي ـ بأعدائهم والمحيطين بهم على السواء، فقد كان هناك متربصون من جهة وجهال من جهة أخرى(٧)، فلا سبيل إلاّ نقد المتن وتعرية المضمون.

أمّا معايير نقد المتن، فلم يضف البرقعي عليها شيئاً مما كان علماء الحديث والدراية قد ذكروه، من مخالفة القرآن بصريحه أو مفهومه، أو مخالفة السنّة القطعية أو حقائق التاريخ، أو مخالفة العقل، أو مخالفة قواعد الأخلاق وأصولها، أو مخالفة الأصول العلمية المسلّمة، أو عدم نقل إلاّ عدد قليل جداً للخبر مع توافر الدواعي إلى نقله، أو ذكر ثواب هائل وعقاب عظيم على فعلٍ يسير حقير و..(٨).

نعم، الشيء الذي حصل فيه تغيّر مع البرقعي ليس المعايير النظرية لاكتشاف عيوب متن الحديث، بل التطبيقات العملية لتلك المعايير، حيث شهدت معه اتساعاً، رفضه الناقدون، نستعرضه في مواقف البرقعي من أصول الكافي.

١ـ المصدر نفسه: ٢٤ ـ ٢٦.

٢ـ المصدر نفسه: ٥٠.

٣ـ المصدر نفسه: ٥٣.

٤ـ المصدر نفسه: ٨٥، ٣٤٧.

٥ـ المصدر نفسه: ٥٣.

٦ـ المصدر نفسه: ٨٤، ١٣٢، ١٨٢.

٧ـ المصدر نفسه: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

٨ـ المصدر نفسه: ٥٠ ـ ٥٢، وراجع في هذا الموضوع في أنواع الوضّاعين ودوافعهم مصادرَ علوم الدراية مثل: الشهيد الثاني، الرعاية: ١٠٢، ١٠٣ ـ ١٠٦؛ والصدر، نهاية الدراية: ٣٠٩ ـ ٣١٩؛ والمامقاني، مقباس الهداية ١: ٤٠٠ ـ ٤٠٥، ٤٠٦ ـ ٤١٦ و..

البرقعي وأصول الكافي

لا تبدو تقويمات البرقعي لعلماء الحديث تبجيليةً، بل نقدية شديدة، فقد وصف العلامة المجلسي بـ «مروّج الخرافات وحارس البدع»(١)، كما وصف الشيخ الصدوق بتاجر الأرز، الجاهل بفنون تقويم المصنفات الحديثية، كما أسلفنا آنفاً.

ولم يسلم محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ) صاحب الكافي من نقدٍ لاذع طاله به البرقعي، فالكليني ـ عنده ـ فاقد للمعرفة القرآنية، غير مطلّع على أحوال الرجال الذين روى عنهم(٢)، أمّا كتابه فهو غير حجّة(٣)، بل كتاب «الحجّة» من أصول الكافي، يليه روضة الكافي، وهو الجزء الأخير منه الذي يلي الفروع، من أكثر أقسام الكافي فضيحةً وعاراً، إنّ الكليني اهتمّ كلّ الاهتمام بكتاب الحجّة حتى عقد له مائة وتسعة وعشرين باباً، أي ما يزيد عن مجموع كتابي التوحيد والمعاد و..(٤)، ولو أردنا ـ حسب رأي البرقعي ـ أن نسرد الأحاديث غير الصحيحة في فروع الكافي لاحتجنا إلى سبعين مَنْ من ورق(٥)، فعلى سبيل المثال روضة الكافي فيها ٥٩٧ حديثاً، لم يصحّح منها البهبودي سوى ٧٤ حديثاً، بل لم يصحّح المجلسي سوى ٦١ حديثاً فقط، والأمر ذو دلالات(٦).

ولا توقف البرقعيَّ نصوصُ المدح والثناء والتمجيد والإطراء التي أضفاها ويضفيها العلماء عبر الزمن على الكليني، لأنّها في نظره لا تعبّر سوى عن انحياز طائفي ليس إلاّ(٧)، كما لم تشفع للكافي مقولة عرضه على المهدي عليه السلام، ذلك أنّ البرقعيّ يرفض بشدّة هذه المقولة، إذ لو حصل ذلك لذكره الكليني نفسه، فإنّ كتابه لينال بذلك قيمة أكبر مما أخذَ بآلاف المرّات(٨)، وعليه يجب الإقرار ـ عند البرقعي ـ أن الكافي كتابٌ معيوبٌ في أسانيده ومتونه معاً(٩)، وقد تتبّع البرقعي روايات أبواب أصول الكافي روايةً رواية، ونقد أسانيد أغلبها، مثبتاً ـ حسب رأيه ـ ضعفها السندي، لهذا عدّ كثرة الرواة فاسدي العقيدة في هذا الكتاب من علائم ضعفه ووهنه(١٠)، كما عدّ من نقاط ضعفه ذكره روايات في

١ـ البرقعي، عرض أخبار أصول: ١٩٢.

٢ـ المصدر نفسه: ٢٧.

٣ـ المصدر نفسه: ٢٧ ـ ٢٨.

٤ـ المصدر نفسه: ٣٣٧، ٨٦٠.

٥ـ المصدر نفسه: ٨٦٠.

٦ـ المصدر نفسه: ٨٦٦.

٧ـ المصدر نفسه: ٨٨١ ـ ٨٨٢.

٨ـ المصدر نفسه: ٣٠.

٩ـ المصدر نفسه: ٣٣.

١٠ـ المصدر نفسه: ٣٤.

كرامات الأئمة ﵇ بعد الكاظم ﵇ يرويها رجالٌ من الواقفية الذين لم يكونوا ليعتقدوا بهؤلاء الأئمة ﵇ أساساً(١).

وفي سياق الرؤية الوحدوية التي كان البرقعي يتحرّك في إطارها، لاحظ على الكليني أنّه لم يرو عن النبي ﷺ في الجزء الأوّل من أصول الكافي سوى ٦٥ حديثاً من أصل ١٤٤٠ حديثاً تمثّل مجمل روايات هذا الجزء، معتبراً ذلك مثيراً للتعجّب والاستغراب ومحطّ تساؤل واستفهام(٢).

ولا نقدر أن نستعرض هنا مجمل ملاحظات البرقعي على روايات الكافي تفصيلاً، لكنها بالغة الكثرة يمكن ملاحظتها في كل رواية يستعرضها ثم ينقدها، فقد ضعّف جملة من الروايات لأنّها تفيد غفران تمام الذنوب بقراءة دعاء بسيط مختصر(٣)، ورفض أخبار التسامح في أدلّة السنن (المستحبات والمكروهات) لأنّها تشجّع على التسامح في نقد الأخبار(٤)، كما رفض روايات أن الأكراد قوم من الجنّ(٥)، وما دلّ من الروايات على أنّ أصل بعض الحيوانات بشرٌ مذنبون(٦)... هذا من فروع الكافي الذي ذكر تعليقاً بسيطاً عليه أواخر الكتاب(٧)، فكيف بسرد تعليقاته على روايات أصول الكافي؟!

ولا يخشى البرقعي من هذا الكمّ الهائل من الأخبار التي وصفها بالموضوعة، بل يدعم موقفه ـ لتأكيد وجود ظاهرة الوضع ـ بكلمات الكثيرين مثل البهبودي، وقلمداران، والشهيد الثاني، ومحمد تقي التستري، وهاشم معروف الحسني و..(٨).

ولكي يجهز البرقعي على الكافي برمّته يجيب عن التساؤل التالي: سلّمنا وجود أخبار موضوعة في هذا الكتاب، لكن وجود بعض الوضع لا يسمح برفض مجمل النصوص الواردة فيه، إنّه يقول: إنّ هذا الكلام يتمّ لو كانت نسبة الموضوع إلى المجموع ٥٢%. أمّا لو علمنا بوضع ٩٠٠٠ حديث من أصل ما يقرب من ١٦٠٠٠ حديثاً فإنّ الأمر يختلف، إذ تصبح نسبة الموضوع ٦٠% أو قريب ٦٥% من المجموع، ومعه كيف يوثق بالباقي ويعتمد عليه؟!(٩).

١ـ المصدر نفسه.

٢ـ المصدر نفسه: ٣٢.

٣ـ المصدر نفسه: ٨٦١.

٤ـ المصدر نفسه: ٨٦٢.

٥ـ المصدر نفسه: ٨٦٣.

٦ـ المصدر نفسه: ٨٦٤ ـ ٨٦٥.

٧ـ المصدر نفسه: ٨٦١ ـ ٨٦٨.

٨ـ المصدر نفسه: ٦ ـ ٢٤.

٩ـ المصدر نفسه: ٨٨٠ ـ ٨٨١.

هكذا، أكمل البرقعي مشروعه النقدي آخذاً على الشيعة تعصبهم أحياناً، إذ مع وجود مصادر شيعية قد توافق الطرف الآخر غير الشيعي، أصرّوا على مواقفهم الطائفية، من قبيل مسألة الشهادة الثالثة لعليّ عليه السلام في الأذان والإقامة، وتحديد الوقت الشرعي للغروب، وهل هو غروب القرص أو زوال الحمرة المشرقية؟ ومسألة الجمع بين الصلاتين و...(١).

حيدر علي قلمداران وتفعيل نقد المتن

حيدر علي قلمداران إيراني من مدينة قم، لم يكن في سلك علماء الدين، إنما كان موظفاً من موظفي الدولة عصر الشاه، انتقد قلمداران منظومة التفكير الشيعية، واعتبر الثقافة الشيعية السائدة اليوم ثقافةً مغالية، من هنا جاء كتابه: «راه نجات از شر غلاة»، أي سبيل النجاة من شرّ الغلاة، خطوةً في هذا المجال، وقد انتقد مجمل العقديات والظواهر الطقسية الشيعية، وكان يصف ـ هو والبرقعي وأمثالهما ـ مراقد أهل البيت عليهم السلام وأبنائهم ببيوت الأصنام، ويرى أنّ ظاهرة الزيارة الموجودة اليوم مرفوضة تماماً، فضلاً عن بناء المراقد والاهتمام بها، وقد جعل قلمداران الفصل الخامس من كتابه المذكور خاصاً بالزيارات.

من جهةٍ أخرى، كان قلمداران من الباحثين الشيعة القلائل الذين عالجوا موضوع أسباب انحطاط المسلمين، ونشر في هذا الصدد بعض المقالات في الصحف الإيرانية ثم تعرّض لنقد، وقد جمع مقالاته وأضاف عليها في كتاب «أرمغان آسمان»، حيث تعرّض لذكر أبرز عوامل انحطاط المسلمين، مفتخراً أنّ الموضوعات التي تناولها تصنّف على تلك الأكثر أهمية، بل هي أمّ الموضوعات(٢).

وأبرز عوامل انحطاط المسلمين في رأيه:

١ ـ الجهل وترك العلم(٣)، وهو العامل الذي تعرّض قلمداران عند الحديث عنه عن المؤسسة الدينية ونظام التعليم الديني وانتقدها بشدّة(٤).

٢ ـ مسألة الخلافة وترك الشورى(٥).

٣ ـ ترك المسلمين الجهاد والتخلّي عن هذه الفريضة، والجهاد من الموضوعات التي

---

(١) ـ المصدر نفسه: ٤٥ ـ ٤٨.

(٢) ـ ارمغان آسمان: ٣٢٨.

(٣) ـ المصدر نفسه: ٢٥ ـ ٣٨.

(٤) ـ المصدر نفسه: ٣٨ ـ ٤٨.

(٥) ـ المصدر نفسه: ٤٩.

تناولها قلمداران بالتفصيل الشديد، حيث رفض تجميده في عصر غيبة الإمام المهدي (عج)(١)، علماً أنّ كتابه هذا كان صدر قبل اندلاع الثورة التي قادها الإمام الخميني في أوائل الستينات، بعدّة سنوات بسيطة.

٤ ـ تعطيل القوانين والحدود الإلهية(٢)، من هنا انتقد قلمداران بشدّة بعض مظاهر الأوقاف المتخلّفة بنظره في المجتمع الإسلامي(٣)، كما انتقد أوقاف المشاهد المشرّفة، وتعمير القبور، وصرف المال عليها(٤)، واستمرّ في النقد إلى أن بالغ في درجة العنف فيه، عندما تناول مفهوم الشيعة للإمامة والشفاعة وكرامات أهل البيت ﷺ، والتوسّل بهم، ناقداً التمسّك بآية الوسيلة المعروفة(٥).

وفي السياق نفسه ـ على ما يبدو ـ دافع دفاعاً شديداً عن إعادة إحياء صلاة الجمعة والعيدين بوصفهما مظهراً للقوّة والجهاد(٦)، وكذا الحال في نقده جداً ترك ظاهرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٧).

كانت هذه صورة إجمالية عن المنظومة الفكرية التي كان يحملها قلمداران، أمّا موضوع السنّة والأحاديث فقد تعرّض له قلمداران من زاويتين:

الأولـــى: الزاوية الميدانية لنقد المتن، حيث مارس في كتابه نقداً متنياً مكثفاً للروايات، سيما نصوص الإمامة، بقطع النظر عن نجاحه في النقد هذا، لكنه كان من أوائل من خطى خطوةً بهذه السمة.

الثانية: نقده لظاهرة الحديث، وهو ما يعنينا فعلاً، وقد تعرّض لهذا الموضوع على سبيل الاستطراد في كتابه: أرمغان آسمان، عند البحث عن الجهاد؛ لردّ الروايات المانعة عنه في عصر الغيبة(٨)، ورغم أنّ حديثه كان عن اعتبار ترك الجهاد من أعظم علل انحطاط المسلمين، إلا أنّه يصرّح في بحثه الاستطرادي(٩) هذا بأن أزمة الحديث تعدّ هي الأخرى من أكبر علل انحطاطهم(١٠).

١ـ المصدر نفسه: ١٥٧ ـ ٢٥٣.

٢ـ المصدر نفسه: ٢٥٤ ـ ٢٩٦.

٣ـ المصدر نفسه: ٢٦٥.

٤ـ المصدر نفسه: ٢٧٣ ـ ٢٩٦.

٥ـ المصدر نفسه: ٢٩٧ ـ ٣٢٥.

٦ـ المصدر نفسه: ٢٣٦ ـ ٢٤٢.

٧ـ المصدر نفسه: ٢٤٢ ـ ٢٤٧.

٨ـ المصدر نفسه: ١٨٤ ـ ١٨٥.

٩ـ المصدر نفسه: ١٦٩ ـ ١٩٥.

١٠ـ المصدر نفسه: ١٧٠.

ويدور جهد قلمداران في هذه الزاوية على أمور ثلاثة:

أولها: التنظير لوجود ظاهرة وضعٍ واسعة في مصادر الحديث، فقد اعتبر أنّ مسألة الخلافة كانت من أهم العوامل التي أسّست لظاهرة الوضع والجعل في الحديث الشريف(١)، ولذلك كان أبو بكر أوّل الوضّاعين عنده، حيث وضع الأحاديث ضدّ الأنصار وآل عليّ عليه السلام(٢)، وقد نمت ظاهرة الوضع في عهد معاوية بن أبي سفيان(٣)، ورغم أنّ الوضع كان زمن حياة النبي صلى الله عليه وآله قد شرع وبدأ، كما تفيده بعض النصوص(٤)، إلاّ أنّ الشيعة لم يعرفوا الوضع في الحديث ـ عند قلمداران ـ إلاّ في الفترة التي توسّطت انهيار الدولة الأموية وظهور الدولة العباسية، حيث كثر الوضّاعون وتناموا بسرعة كبيرة(٥)، فقد فعل أصدقاء أهل البيت عليهم السلام في تلك الفترة وما بعدها أكثر ممّا فعله أعداؤهم وأضرّوا بهم أكثر منهم(٦).

وإذا قايسنا هذه الصورة النظرية التي يقدّمها لنا قلمداران عن ظاهرة الوضع بنقده المتني في كتبه، عرفنا أنّه لم يقصد بالوضّاعين هنا أمثال المغيرة بن سعيد وأبي الخطاب و.. كما هو الحال مع الكثير من العلماء الآخرين، بل قصد بظاهرة الوضع شيئاً أكبر من ذلك بكثير، سيما ـ كما سنرى ـ وأنّه لا يرضى بمعايير علماء الرجال بوصفها معايير وحيدة لتحديد الوضّاع من الثقة الأمين.

ونظراً لحجم التأثير الكبير لآراء قلمداران لو تمّ تطبيقها، فقد أجاب عن استفهام، أعتقد أنّه مدرسي متداول، وهو: لماذا تبحثون عن نوادر الروايات وتلاحقون متفرّق العيوب في نصوص الحديث ثم تعظّمونها لتنالوا من مكانة الحديث عامّة؟!

وحصيلة جوابه: **أولاً:** إنّها ليست بالنوادر بل هي كثيرة وعددها لا يستهان به.

ثانياً: لنفرض أنّها نوادر، لكن الكتب مليئة بها، وكل واحدة منها تزلزل أركان الدين، فإذا كانت دمعة واحدة على الحسين أو دعاء مختصر ولو من دون توبة يمحو الذنوب جميعها، ويعطى الإنسان بذلك الحور والقصور فهل يبقى لإنذارات القرآن معنى؟!(٧).

١ـ المصدر نفسه: ٥٧، ١٥٦.

٢ـ المصدر نفسه: ١٧١.

٣ـ المصدر نفسه: ١٧٢ ـ ١٧٣.

٤ـ المصدر نفسه: ١٧٠ ـ ١٧١.

٥ـ المصدر نفسه: ١٧٦.

٦ـ المصدر نفسه: ١٨٧.

٧ـ قلمداران، زيارة وزيارت نامه، الفصل الخامس من كتاب: راه نجات از شرّ غلاة: ٤٣ ـ ٤٤.

ثانيها: إن المعيار ـ عند قلمداران ـ لاكتشاف الحديث ـ صحةً وجملاً ووهناً ـ هو العرض على الكتاب الكريم، لا فرق في ذلك عنده بين أن يكون الراوي عادلاً أو فاجراً، فما وافق القرآن أُخذ به وما خالفه طرح ولو كان راويه عدلاً(١).

ويصرّح قلمداران بأنّ عملاً كهذا لم يحصل من قبل، إذ لم يعثر على كتاب يجمع الأحاديث ثم يعرضها حديثاً حديثاً على الكتاب الكريم(٢)، إنما حصل أن جعل العلماء معيارهم في تقويم الأحاديث علمي الرجال والدراية، وهما ـ على النفع العظيم الموجود فيهما ـ لا يحلان المشكلة، إذ لا مانع من أن يروي الثقة الصالح ما خالف الكتاب، كما أنّ بإمكان الكاذب أن يخترع سنداً ضعيفاً لروايته(٣).

وحتّى المعيار الذي اعتمده العلماء لم يتم جمع الأحاديث لتقويمها على أساسه، باستثناء ما فعله العلامة المجلسي في شرحه على الكافي، حيث خرج بعُشْر روايات الكافي صحيحاً فيما كان تسعة أعشاره ضعيفاً عنده، وحتى الصحيح الذي خرج به المجلسي فيه ما يخالف الكتاب الكريم، كما أنّ بعض ما ضعّفه وجدناه موافقاً له(٤).

وبناء عليه، يخرج قلمداران بالنتيجة التالية وهي: أنّ أفضل معيار لمعرفة حال الأحاديث هو عرضها على الكتاب، شريطة أن لا نعتبر الكتاب في حاجةٍ للحديث(٥)، وهذا الميزان الذي يرجع إليه قلمداران ميزانٌ يوافقه العقل والشرع والسنّة المتواترة(٦)، ولذا ذكر جملة من روايات العرض على الكتاب لتأكيد موقفه(٧)، دون أن يميز بين روايات الشيعة والسنّة، بل طالب بالأخذ بالأحاديث الصادقة حتى لو جاءت من غير طريق مذهبنا الإمامي(٨).

ثالثها: ولأن المعيار الوحيد أو شبه الوحيد عند قلمداران هو العرض على الكتاب، ولأنّ مقولة حاجة الكتاب في فهمه للسنّة والحديث تعيق نظرية قلمداران، أفرد لهذا الموضوع بحثاً خاصّاً، رافضاً فيه رفضاً قاطعاً انحصار تفسير القرآن بالمعصومين (ع)(٩).

وقد استند قلمداران ـ لدعم رأيه هذا ـ إلى أدلّة سبعة هي:

١ـ قلمداران، أرمغان آسمان: ١٧٨ ـ ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢.

٢ـ المصدر نفسه: ١٧٩.

٣ـ المصدر نفسه: ١٧٩ ـ ١٨٠.

٤ـ المصدر نفسه: ١٨٠.

٥ـ المصدر نفسه.

٦ـ المصدر نفسه: ١٨٢.

٧ـ المصدر نفسه: ١٨٢ ـ ١٨٤.

٨ـ المصدر نفسه: ١٨٠ ـ ١٨١.

٩ـ المصدر نفسه: ١٨٥، ١٩٥.

١ ـ كيف يمكن لكتاب جاء لهداية العالم أن لا يكون مفهوماً[١]؟! وهو الدليل الذي لاحظنا حضوره أحياناً في كلمات علماء أصول الفقه، سيما بعد الحقبة الأخبارية.

٢ ـ إنّ القرآن يشهد على نفسه بالوضع والبيان والنور والتبيان بعدة آيات كريمة[٢].

٣ ـ إنّ القرآن يقرّع من لا يتدبّره، وكيف يمكن تدبّره ما دام لا يفهم؟![٣].

٤ ـ إنّ القرآن يتحدّى الآخرين على الإتيان بمثله، فكيف يمكن ذلك مع كونه غير مفهوم[٤]؟! وهو الدليل الذي سبق أن أشرنا إلى طرح الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧هـ) له من قبل، في سياق الردّ على الأخباريين.

٥ ـ إنّ القرآن يعلن عدم وجود اختلافٍ فيه، فكيف يتسنّى له مثل هذا الافتخار وهو غير مفهوم؟![٥].

٦ ـ لو حصرنا التفسير بالمعصوم لسقط القرآن وتلاشى[٦].

٧ ـ إنّ التفاسير المنسوبة للأئمة ﷺ غير كاملة، بمعنى أنّها لم تستوعب تمام الآيات القرآنية، وعلى تقدير تناولها آيةً من الآيات، لا تقدّم لنا شرحاً وافياً عن الآية التي هي بصددها، وهذا معناه وجود خرقٍ في نظرية الرجوع للسنّة لكي تفسّر لنا القرآن[٧].

والأهم بالنسبة إلينا هنا، أنّ قلمداران عقد فصلاً عالج فيه التفاسير المنسوبة إلى بعض أئمة أهل البيت ﷺ، ففي البداية صرّح بعدم وجود كتاب تفسيري كتبه الأئمة ﷺ بأيديهم[٨]، كما صرّح أبو الفضل البرقعي بأنه لا يوجد كتاب حديثي للأئمة في عصرهم كما كان الحال مع الزيديّة الذين دوّنوا مسند زيد بن علي (١٢١هـ) الذي أملاه على أبي خالد الواسطي، وكذا كتاب الأم للشافعي (٢٠٤هـ)، والموطأ لمالك (١٧٩هـ)، والمسند لأحمد بن حنبل (٢٤١هـ) و...[٩].

من هنا، يحاول قلمداران نقد كتب التفسير الروائي السائدة اليوم في الأوساط

---

[١] ـ المصدر نفسه: ١٨٥.

[٢] ـ المصدر نفسه: ١٨٦.

[٣] ـ المصدر نفسه.

[٤] ـ المصدر نفسه.

[٥] ـ المصدر نفسه: ١٨٦ ـ ١٨٧.

[٦] ـ المصدر نفسه: ٩٠.

[٧] ـ المصدر نفسه: ١٨٧.

[٨] ـ المصدر نفسه: ١٨٨.

[٩] ـ البرقعي، عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ٤٣ ـ ٤٤.

الشيعية، فيبدأ بتفسير الإمام العسكري عليه السلام، حيث يرى سنده ضعيفاً، علاوةً على ما فيه من مخالف العقل والتاريخ(١)، ولكي لا يردّ روايات هذا التفسير جميعها يقرّ قلمداران بصحّة بعض رواياته، إلاّ أنّه يرى من غير السويّ أن نحرم أنفسنا من القرآن لتفسيرٍ من هذا النوع(٢).

ويكمل قلمداران نقده، بكتاب تفسير البرهان للبحراني، فيلاحظ عليه أنّ الكثير من رواياته غير مربوط بالتفسير أصلاً(٣)، فضلاً عن خرافية بعض أحاديثه(٤)، ولكي يسدّ الطريق على أيّ تأويل، يرى قلمداران أنّ فرضية كون بعض روايات تفسير البرهان عرفانيةً فرضيةٌ غير مقبولة، ذلك أنّها لو كانت كذلك لانعدمت الفائدة منها، ولما فهمها الناس أو انتفعوا بها(٥).

وهكذا يواصل قلمداران نقده فيبلغ تفسير العياشي، حيث يراه على شاكلة ما سبق من التفاسير(٦)، ولا يتعرّض لتفاسير أخرى كالقمي والصافي وغيرهما، غير أنّه يسجّل ملاحظات عامة على التفاسير الروائية ترجع إلى ثلاث:

الأولى: إنّ كثيراً من روايات هذه التفاسير لا علاقة له بالتفسير بل يرتبط بموضوع آخر.

الثانية: إنّ هذه التفاسير برمّتها لا تشكل تفسيراً لتمام آيات الكتاب الكريم.

الثالثة: إنّ بعض التفاسير يضيّق نطاق الآيات فيخنقها، مثل آية تأدية الأمانة، حيث فسّرت بإعطاء كلّ إمام الإمامة لولده من بعده(٧).

معالم حركة النقد العقدي

من هذه العينات الثلاث التي أخذناها تعبيراً عن التيار النقدي، أي حكمي زاده، وأبو الفضل البرقعي، وحيدر علي قلمداران، لاحظنا ما يلي باختصار:

أولاً: تركيز في نقد الروايات على ما عنى منها بأصول الدين أكثر من فروعه، رغم أنّ الأفكار التي أتى بها هذا الفريق يمكن أن تنسحب بعض الشيء على فروع الدين،

١ـ قلمداران، ارمغان آسمان: ١٨٨ ـ ١٩٠.
٢ـ المصدر نفسه: ١٩٠.
٣ـ المصدر نفسه: ١٩٠.
٤ـ المصدر نفسه: ١٩١ ـ ١٩٤.
٥ـ المصدر نفسه: ١٩٣.
٦ـ المصدر نفسه: ١٩٤.
٧ـ المصدر نفسه: ١٩٤ ـ ١٩٥.

سيما مقولات أبي الفضل البرقعي القمي.

ثانياً: إن حركة النقد هذه لم تنطلق فيما يبدو، وانسجاماً مع النقطة الأولى، من قراءة معرفية لمصادر الدين وظاهرة الدين، بل انطلقت من رؤى معرفية وعقدية مسبقة هي التي فرضت تنحية الحديث، كونه العقبة الأساس في إجراء إصلاحات عقدية وفق تصوّر هذا الفريق نفسه، ومعنى ذلك أن مضمون النص كان السبب في الإجهاز عليه، لا أن نقد النص في بنيته المعرفية كان سبباً في الإجهاز على مضمونه.

ثالثاً: إن حركة النقد هذه ركّزت على موضوع الوضع والوضّاعين، واعتبرت أنّ الحل الوحيد لتمييز صحيح الروايات عن سقيمها ليس علم الرجال ولا الدراية بل نقد المتن والعرض على الكتاب الكريم، تماماً مثل حركة البهبودي وأمثاله.

رابعاً: دافع هذا الفريق عن مرجعية القرآن الكريم دون حاجة للحديث في تفسيره، ونقد حركة التفسير الروائي في التراث الشيعي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

السنّة والتنظير لتكوين جديد للعلوم الخادمة

أشرنا سابقاً في هذا الفصل إلى النشاط الحديثي الشيعي المعاصر، ولاحظنا أنّ هذا النشاط كان جديداً في أغلبه لم تعرفه الثقافة الشيعية من قبل، بل لربما أمكننا القول ـ كما يذهب إليه الشيخ مهدي المهريزي[1] ـ : بأن دراسات السنّة والحديث لم تشهد ازدهاراً في إيران الشيعيّة قبل عام ١٩٩٦م، وما تزال ضمن الحد الأدنى، فمنذ تلك الفترة وحتى اليوم ظهرت الجامعات الحديثية، وأعلنت علوم الحديث فرعاً تخصصياً في الحوزة العلمية، وانتشرت مجلات علوم الحديث ومعارفه مثل مجلّة نهج البلاغة، وسفينة، وحديث انديشه، وميراث حديث شيعه، وعلم حديث و...

بكل ثقة يمكنني القول بأنّ أهل السنّة قد سبقوا ـ وبأشواط ـ إخوانهم الشيعة في هذا الميدان على أكثر من صعيد، وأنّ الشيعة تأخّروا كثيراً، وقد قيل سابقاً: إن الأزهر يتحمّل مسؤولية مشروع نقد الحديث؛ لأنه لم يبدِ ـ حتى بدايات القرن العشرين ـ اهتماماً مناسباً بعلوم الدراية والجرح والتعديل، لهذا نفذت إشكاليات الناقدين واتّسعت، وربما لذلك نهضت المؤسسات العلمية السنيّة في مصر والسعودية وغيرهما لإعادة دراسة موضوع الحديث بصورة جدّية، وتحقيق التراث الحديثي والكتابة عنه منذ حوالي مائة عام، لمواجهة مشروع هدم السنّة النبوية.

أما الحياة الشيعية فلم تعرف خطراً حقيقياً من هذا النوع، والاتجاهات الفكرية التي تحدّثنا عنها لم تشكّل خطراً جدياً على المؤسسة الدينية، لهذا لم نجد وازعاً للاهتمام بالحديث وعلومه عدا الموضوعات الكلاسيكية التي تتصل به مما دُرس في علم أصول الفقه مثل مباحث الحجج وتعارض الأدلّة.

وليس من ريب في أنّه من الضروري استثناء ظاهرتي السيد أبي القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) والسيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ)، على صعيد علوم الرجال والأسانيد، فقد كوّنا ـ كما أشرنا سابقاً ـ مدرستين مهتمّتين ـ إلى حدّ كبير ـ بالحديث، وطوّرتا الدرس

---

[1] ـ مهدي المهريزي، علوم حديث ومعارف حديثي، مجلة علوم حديث، العدد ٢٢: ٣، وله أيضاً: حديث پژوهي ١: ٧٤.

الشيعي في هذا الموضوع تطويراً ملحوظاً ما زالت تأثيراته باديةً حتى اليوم.

ورغم عظمة هاتين المدرستين، النجفية والقمّية، إلاّ أنّ مطاولتهما لموضوعات السنّة والحديث، لم تكن شاملة، وبتعبير أدق، لم تكن مواكبة أو ناظرة لحركة النقد المعاصر، وواقع التطوّرات العلمية الجديدة، وإن كانت مدرسة البروجردي ذات امتياز في هذا المجال على مدرسة الخوئي، كما يعرف ذلك من يراجع مصنّفات هاتين المدرستين.

ورغم ذلك كلّه، وبعد عقود من النقد الذي تعرّضت له مصادر الحديث الشيعي مع حكمي زاده منذ الثلاثينات من القرن العشرين، وحتّى صالحي نجف آبادي مطلع القرن الواحد والعشرين، كما وبعد حالة الانفتاح الشيعي في هذا المجال على ما حصل في الأوساط السنيّة، وبعد ظهور الجامعات الحديثية لأوّل مرّة في التاريخ الشيعي... صار من الضروري وضع قراءة جديدة للعلوم الخادمة للسنّة، ولكل ما له دخل في فهم السنّة وتقويمها، ولو كان المجال يفسح لعرضنا ـ ولو بإيجاز ـ المناهج الدراسية المقرّرة اليوم في هذا المجال، لكي يحمل القارئ تصوّراً عن طبيعة تنظيم البحوث في قراءة السنّة، لكننا سنكتفي برصد رؤية واحدة من رجال الحديث في الوسط الشيعي اليوم، من الزاوية التي ننظرها هنا، وهو أستاذنا العلامة المعاصر الشيخ مهدي مهريزي (مولود: ١٩٦٢م)، حيث كتب تصوّرات تتّسم إلى حدّ ما بالجامعية والاستيعاب حول مناهج جديدة في قراءة علوم الحديث والمواد البحثية المتصلة بدراسة السنّة، وما كتبه مهريزي يمثل رؤية في الوسط الشيعي الراهن حول قراءة جديدة وتنظيم جديد للعلوم الخادمة للسنّة.

ويمكن عرض نظرية مهريزي التنظيمية ضمن العناوين التالية:

١ ـ بلورة هيكليّة عامة للدراسات الحديثية

بعد استعراضه مراحل تطوّر علوم الحديث، أو ما نسميه هنا: العلوم الخادمة للسنّة، من مرحلة التكوّن بظهور علم الرجال، وعلم الجرح والتعديل، وعلم مختلف الحديث وعلم علل الحديث، وعلم غريب الحديث(١)، مروراً بمرحلة الاتساع والنضج التي شهدتها الساحة السنية في القرن الرابع الهجري وحتى التاسع(٢)، وصولاً من مرحلة الضبط والتنظيم للعلوم الحديثية ما بين القرن العاشر والرابع عشر(٣)، إلى مرحلة النقد والتمحيص في القرن الرابع عشر، على مستوى ضبط وهيكلة علم الحديث...(٤)، بعد هذا

١ـ مهدي مهريزي، حديث پژوهي ١: ٢١ ـ ٢٥.

٢ـ المصدر نفسه: ٢٥ ـ ٢٩.

٣ـ المصدر نفسه: ٢٩ ـ ٣٣.

٤ـ المصدر نفسه: ٣٤ ـ ٣٩.

كلّه، يطرح مهريزي تصوّره عن الدراسات الخادمة للسنّة فيراها كما يلي:

١ ـ تاريخ الحديث

٢ ـ فلسفة علوم الحديث

٣ ـ العلوم الحديثية النظرية، وفيها:

أ ـ تقويم الأسانيد. ب ـ فقه الحديث.

٤ ـ العلوم الحديثية التطبيقية وفيها:

أ ـ العلوم السندية، بمعنى تطبيق علوم الرجال والجرح والتعديل على أسانيد الروايات.

ب ـ العلوم المتنية، أي ما يشمل غريب الحديث، ومختلف الحديث، وعلل الحديث.

٥ ـ العلوم المساعدة، ويندرج فيها:

أ ـ الاصطلاحات.

ب ـ الإجازات.

ج ـ التحمّل والأداء(١).

وفي موضع آخر، يقدّم لنا مهريزي تصوّراً مماثلاً لضبط وتنظيم العلوم الخادمة للسنّة، وذلك على الشكل التالي:

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

١ ـ مدخل إلى علوم الحديث وفيه:

أ ـ حجيّة السنّة.

ب ـ مكانة الحديث في المعرفة الدينية، وعلاقته بالنص القرآني.

٢ ـ تاريخ الحديث، ويدرس فيه:

أ ـ الاهتمام بحفظ الحديث وكتابته.

ب ـ ظاهرة منع الحديث.

ج ـ مرحلة الأصول الأربعمائة الشيعية.

د ـ مرحلة جمع وتبويب الكتب الأربعة.

هـ ـ مرحلة تدوين الموسوعات الحديثية (الحقبة الصفوية).

و ـ طرق تحمّل الحديث وتطوّرها التاريخي.

ز ـ طرق أداء الحديث وتطوّرها التاريخي.

ح ـ العلاقات السنّية الشيعية في مجال جمع الحديث وتدوينه.

ط ـ تاريخ اصطلاحات علم الحديث.

---

(١) المصدر نفسه: ٤٠ ـ ٤٢.

٣ ـ بيلوغرافيا الحديث، أو رصد الموروث الحديثي.

٤ ـ الدراسات السندية والقواعد الرجالية، وهنا:

١ ـ تعريف علم الرجال، والتراجم، والسير.

٢ ـ ضرورة نقد الأسانيد وتقويمها.

٣ ـ النظريات الأخبارية في مجال سند الحديث.

٤ ـ تقويم الأحاديث عبر وثاقة الرواة، وفيه تدرس مسألة حجية قول الرجالي، وألفاظ الجرح والتعديل، وتعارضها، وتمييز المشتركات و..

٥ ـ تقويم الأحاديث عبر الوثوق بالصدور، وهنا تدرس القرائن الموجبة للاطمئنان، ويمارس بحثها تاريخياً ونقدياً وتقويمياً.

٦ ـ تقويم الأحاديث عبر النظرية الجامعة المزدوجة، أي الوثاقة والوثوق.

٧ ـ دراسة ظاهرة المكاتبات ونقدها وتقويمها.

٨ ـ تقويم الأحاديث غير الفقهية.

٩ ـ دراسة قاعدة التسامح في أدلّة السنن.

١٠ ـ دراسة ظاهرة الوضع والجعل، أسبابها، ودوافعها، وآثارها، ومعاييرها..

١١ ـ تقويم المصادر الرجالية، كالأصول الرجالية، والكتب المتأخرة و..

٥ ـ فقه الحديث

أ ـ اتجاهات الثقافة الإسلامية في فقه الحديث، كالفقهاء، والفلاسفة، والأخباريين، والعرفاء.

ب ـ القواعد العامّة في فقه الحديث، مثل تحليل مفردات الحديث بالرصد التاريخي لتكوّنها، وقراءة مجموعة روايات داخل موضوع واحد، ودراسة منهج فهم الحديث إلى جانب الأصول الدينية، ودراسة ظاهرة النقل بالمعنى، ودراسة ظاهرتي الجمود على النص والتعدّي عنه، ودراسة ظاهرة التعارض وأسبابها وسبيل علاجها و... ودراسة ظاهرة التقية ودورها في فهم الأحاديث، وتحديد معايير التقية، ودراسة ظروف وأسباب صدور الحديث، ودراسة حال النصوص المخبرة عن الواقع لا عن الاعتبارات والتشريعات، ودراسة مدى دلالات الأفعال النبوية، ودراسة ظاهرة نسخ الحديث والقرآن وحدودها، ودراسة ظاهرة التصحيف والتحريف في الأحاديث...

ج ـ القواعد الخاصّة في فقه الحديث، كرصد ما يخصّ بعض المجموعات الحديثية، كالمعارف العقدية، والعبادات، والأخلاق، والآداب، والتاريخ، والرجال، والتفسير، والطب، والأدعية والزيارات، والأذكار، والأحراز و..[1].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

[1] ـ المصدر نفسه: ٥٣ ـ ٦٠.

هاتان الخارطتان الموسّعتان للعلوم الخادمة للسنّة، واقتراح ضمّها ودمجها، من الخرائط الهامّة المقترحة اليوم، لكن الواقع مازال حتى الساعة لم يواكبها، لينظّم قطعاتها في سياق علم واحد، يأخذ مسيرته وتكامله، بل بقيت علوم الحديث والدراية مع أحدث كتبها الشيعية، مثل كتابي علم الحديث ودراية الحديث للشيخ كاظم مدير شانه جي، وأصول الحديث وأحكامه للشيخ جعفر السبحاني، وأصول الحديث للدكتور عبدالهادي الفضلي على النسق القديم، تماماً كمقباس الهداية للمامقاني، ونهاية الدراية للسيد حسن الصدر الكاظمي و.. رغم احتوائها على عناصر من الجدة لا تغفل أو تنكر.

ولسنا نقصد ببعض جوانب حداثة ما يقوله مهريزي أو غيره أنّ هذه الموضوعات لم تبحث قطّ في الفقه أو أصول الفقه، أو الرجال، أو الدراية أو.. بل كثيرٌ منها مبحوث، إما بشكل مفصّل أو شبه مفصّل أو عابر، لكن الأهم في المشروع إعادة التبويب والتنظيم والترتيب، كما وإدخال عنصر الرصد التاريخي وقضايا أخرى هامة، سيلاحظها القارئ في النقطة الثانية القادمة.

٢ ـ كشف الثغرات وعناصر النقص في الدرس الحديثي الشيعي

في خطوةٍ أخرى من خطوات مهريزي، كشف النقائص التي ما تزال دراسات العلوم الخادمة للسنّة تعاني منها، والتصوّر الذي يطرحه مهريزي لهذه النقائص هو:

١ ـ **إعادة إنتاج المتون المفقودة**: ويقصد بذلك أنّ كتب الرجال والفهارس والتراجم، قد ذكرت عدداً كبيراً من المصنفات الحديثية الشيعية، لا وجود له اليوم، حتى في المكتبات الضخمة وفي وسط المخطوطات العتيقة، وهو ما يحوج البحث العلمي إلى إعادة إنتاج هذه الكتب، أي تدوين تمام ما نقله المتأخرون عن الكتاب المفقود، كما فعله الاشتهاردي المعاصر في فتاوى ابن الجنيد، إنّ الوثائق التاريخية تثبت أنّ الشيعة كانت عندهم كتب حديثية ورجالية حتى أوائل القرن الخامس الهجري يبلغ تعدادها ٥٧٠ أثراً، فيما لم يعثر حتى اليوم سوى على ما يقرب من ثلاثين كتاباً منها، ممّا يستدعي إعادة انتاجها بطريقة علمية، الأمر الذي شهدت الساحة الشيعية ـ على خلاف الساحة السنية العربية ـ نشاطاً خجولاً فيه، على حدّ رأي مهريزي(١).

٢ ـ **تحقيق المصنفات المخطوطة والحجرية**(٢): والإنصاف أنّ ثورةً في هذا المجال ظهرت في الوسط الشيعي منذ أواسط القرن العشرين وحتى الوقت الحاضر، لكن

١ـ المصدر نفسه: ٧٦ ـ ٧٨، و ٣٩٩ ـ ٤٠٥.

٢ـ المصدر نفسه: ٧٨ ـ ٧٩.

مع ذلك الحاجة ما تزال مستمرّة لهذا الجهد المبارك.

٣ ـ التحقيق الاجتهادي للمصنفات الشيعية الحديثية: ويعني مهريزي بذلك، محاولة اكتشاف عمّن أخذ هذا المؤلّف الفكرة الفلانية، وهل كانت قبله أم لا؟ مثلاً هل تأثر الشهيد الثاني في كتاب الدراية بعلوم الحديث عند أهل السنّة؟ كيف؟ وما هي الوثائق والمعطيات التي تؤكد رجوعه لمصادرهم؟ و..(١).

٤ ـ فقه الحديث: يرى مهريزي أنّ الجهود التي بذلت في هذا الإطار كانت قليلةً جداً، ففي اللغة الفارسية لا يوجد سوى كتاب واحد حمل هذا العنوان، لا يعود تاريخه سوى إلى عام ٢٠٠١م(٢).

لابدّ من دراسة قواعد فهم الحديث، ومنهج تفسيره، وهو ما يطرحه مهريزي وفق التصوّر الذي شرحناه قبل قليل عنه(٣).

٥ ـ تهذيب الأحاديث: ويقصد مهريزي بذلك تصفية الأحاديث من الموضوع والمدسوس، رغم رفضه أن يحذف من الكافي النصوص التي نراها نحن جمليةً، من هنا، لابدّ من وضع قواعد لتمييز المجعول عن غيره، تقوم على أسس علمية ونقد تاريخي ومضموني(٤).

٦ ـ المدارس الحديثية: ويقصد به دراسة المدارس الحديثية، أو الاتجاهات الحديثية عند الشيعة عبر الزمن، مثلاً ما هي الفوارق بين منهج الشيخ الطوسي الحديثي ومنهج الحرّ العاملي؟ ما هي ميزات مدارس الحديث القديمة، كمدرسة الري، وقم، والكوفة، ومدرسة العصر الصفوي و..؟(٥).

ويشرح مهريزي ـ في موضع آخر ـ تصوّره لدراسة الاتجاهات الحديثية عبر محاور خمسة هي:

أ ـ دراسة السنّة عبر الحقب الزمنية، كالسنة عصر الحضور، والسنّة في العهد الصفوي..

ب ـ دراسة السنّة عبر البقاع الجغرافية، كمدرسة الكوفة، والبصرة، والريّ، والشام و..

ج ـ دراسة السنة عبر الاتجاهات الفكرية، كالمدرسة الأخبارية، والمدرسة العقلية،

١ـ المصدر نفسه: ٧٩.

٢ـ المصدر نفسه: ٨٠.

٣ـ المصدر نفسه: ٨٠ ـ ٨١.

٤ـ المصدر نفسه: ٨١ ـ ٨٢.

٥ـ المصدر نفسه: ٨٢.

والمدرسة التفكيكية و..

د ـ دراسة السنّة عبر مناهج المحدّثين، كمنهج الكليني، أو الطوسي، أو المجلسي أو الفيض الكاشاني أو..

هـ ـ دراسة السنّة عبر تراجم المحدّثين، كدراسة حياة المحدّثين وعصورهم..

و ـ دراسة السنّة عبر المصنّفات الحديثية، كرصد التصنيف الحديثي و..

ز ـ دراسة السنّة عبر النزعات القومية، كدور الإيرانيين في الحديث أو غيرهم..

ح ـ دراسة السنّة عبر المعيار الجنسي، كدور المرأة في تطوّر الحديث ونشره..(١).

٧ ـ **فلسفة علوم الحديث:** ويعدّ هذا الموضوع من أهمّ اقتراحات مهدي مهريزي في مجال الحديث(٢)، وقد أخذه من الجدل الذي وقع في إيران تسعينات القرن العشرين حول فلسفة الفقه، حيث تحدّث حولها بعض أبرز الشخصيات الفكرية هناك، بين مؤيّد ومعارض، من أمثال مصطفى ملكيان، ومجتهد شبستري، وصادق لاريجاني، ومهدي مهريزي نفسه و..

ويقصد بالفلسفة المضافة كفلسفة الفقه، أو فلسفة العلوم.. دراسة علم الفقه من زاوية محايدة، لا من الداخل، وكذا الحال في علم الحديث، إذ يراد دراسة السنّة وعلومها من زاوية خارجية، تفترض الباحث غير متبنٍ لأيٍّ من النظريات الحديثية الداخلية، إنما يرصدها، ويحلل علاقاتها، وبنيتها، ومكوّناتها من طرف حيادي.

إن فتح هذا الباب، الذي اقترحه مهريزي، في غاية الأهمية، إذ ينمّي درس السنّة في الفكر الإسلامي، وينوّع الرؤى حوله، ويحدّ من ثغراته وعوائقه بشكلٍ كبير جداً، كما يعزّز النزعة العلمية في دراسة الظواهر، مقابل النزعة الدوغمائية والأيديولوجية، بيد أنّه مع الأسف، لاحظنا تراجعاً بيّناً في مشروع فلسفة الفقه نفسه بعد حلول عام ٢٠٠٠م، فضلاً عن أن مشروع فلسفة علوم الحديث، لم يحظ حتى الآن بالمكانة المناسبة له.

٨ ـ **منهج نقد الأسانيد:** وهنا يذهب مهريزي إلى أنّه لم تطرح حتّى الساعة رؤية إبداعية جديدة، تضيف شيئاً هاماً على منهجي الوثاقة والوثوق في الدرس الحديثي، ولذا يقترح أن يأخذ هذا الموضوع حجمه المناسب في الأوساط العلمية، بالاستفادة من آخر تطوّرات دراسة التاريخ، والنُسَخ، والمخطوطات و..(٣).

ويقترح مهريزي أن يمسّ الوسط العلمي الحديثي بتلاقح فكري، عبر إقامة

---

[١] ـ مهدي مهريزي، مراكز حديثي شيعة، مجلة علوم حديث، العدد ٢٣: ٢ ـ ٦.

[٢] ـ مهريزي، حديث پژوهي ١: ٨٣.

[٣] ـ المصدر نفسه: ٨٤ ـ ٨٥؛ وراجع ملاحظاته على مناهج الأصوليين والأخباريين في هذا المجال في المصدر نفسه: ٩٧ ـ ١١٥، طارحاً رأياً خاصاً: ١١٦ ـ ١٣٠.

مؤتمرات، وملتقيات، ومنتديات، وأسفار علمية، تنهض بهذا المحور الفكري الهام للوصول إلى دراسات أكثر نضجاً في هذا المجال(١).

كما ينتقد مهريزي واقع التخلّف في المجال التعليمي الديني المخصّص لعلوم الحديث، ويرى أن الحوزات والمعاهد الدينية لم تقم بما هو المفترض على هذا الصعيد، الأمر الذي سبق السنّةُ فيه الشيعةَ اليوم حسب رأيه(٢).

٣ ـ الاهتمام بنقاط إشكاليّة في فهم النصّ الحديثي

يولي مهريزي أهميةً لبعض النقاط الإشكاليّة في فهم نصّ السنّة، ومن بين تلك النقاط نذكر ثلاثةً كنماذج هي:

أ ـ السنّة وظروف صدور النص: يركّز مهريزي كثيراً على أهميّة الظروف التاريخية لصدور النص من المعصوم عليه‌السلام، ويعتقد أن معرفة تاريخ صدور النص وظروفه يساعد على:

- تحديد روايات التقية، بدل التعسّف في حمل الرواية على التقية لمجرّد احتمال موافقتها لآراء بعض علماء أهل السنّة.

- تحديد الأحكام المؤقتة ذات الطابع التاريخي من الدائمة، ووجود أحكام مؤقته ليس بالغريب أو البدعة.

- تحديد مدى وضع ودسّ بعض الأحاديث، وذلك عبر اكتشاف عدم وجود الراوي زمن صدور النص.

- فهم المراد الحقيقي من بعض الحديث، مثل حديث الجار ثم الدار، فإذا جاء في جوّ بيان قيمة الجار دلّ على تقديمه في رفع حوائجه على أهل الدار، وإذا جاء في بيان شراء الدار، دلّ على لزوم معرفة الجار ثم الإقدام على شراء الدار.

أمّا العناصر التاريخية التي يرى مهريزي ضرورة معرفتها فهي عديدة، مثل التيارات السياسية عصر صدور النص، ووضع السلطة الحاكمة، والحركات الاجتماعية والفكرية، وظروف الاقتصاد و.. إضافة إلى تحديد عمل الراوي، وحالته الماديّة، وطبيعة أخلاقه وما شابه ذلك(٣).

ب ـ النقل بالمعنى ودوره في فهم النص: بعد استدلاله بالروايات والسيرة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ المصدر نفسه: ٨٥ ـ ٨٦.

٢ـ المصدر نفسه: ٨٧ ـ ٩٢.

٣ـ المصدر نفسه: ١٧٥ ـ ١٨٠.

العقلائية وسيرة الصحابة والأصحاب على جواز النقل بالمعنى(١)، مستشهداً على ذلك بما أثبته بعض المعاصرين من وجود ٢٣٤ اختلافاً لفظياً طفيفاً في روايات حديث الغدير، رغم تواتره القطعي، وهو ما لا يمكن تبريره إلاّ وفق قانون الرخصة في النقل بالمعنى(٢)... يستنتج مهريزي من ترخيص النقل بالمعنى أنّ جملةً من الروايات سوف تغدو أحياناً روايةً واحدة، نظراً إلى أنّ الاختلافات اللفظية الطفيفة بينها لا تؤدي إلى اعتبارها متغايرة، كما أنّ جواز النقل بالمعنى سوف يلغي ـ في الجملة ـ منهج التدقيق في تفسير النصوص الذي استخدمه علماء أصول الفقه(٣)، وعلى أية حال، فهو موضوعٌ لابدّ من طرقه لتحديد منهج فهم النصوص الحديثية.

ج ـ **نقد المتن**: بعد إثباته أن ظاهرة نقد المتن كانت معروفةً بين المسلمين ـ شيعةً وسنة ـ منذ القرون الأولى شدّةً وضعفاً(٤)، إلاّ أنّه يرى وجود نواقص ما تزال موجودة أبرزها:

- إنّ نقد المتن كان أقلّ دوماً من نقد السند، فيما المطلوب غير ذلك.
- لم توضع ضوابط مستوعبة ودقيقة وجادّة وكافية لنقد المتن.
- إنّ تطبيق قواعد نقد المتن ابتلي في التاريخ الإسلامي بالضمور والقلّة.
- لم تجر الاستفادة من العلوم الإنسانية الأخرى في نقد المتن إلاّ نادراً(٥).

إلاّ أنّ مهريزي لا يسدّ لنا تلك الثغرات العالقة، وإنما يكتفي بالبرهنة على حجية نقد المتن عبر سيرة المسلمين، وروايات العرض على الكتاب و.. مع ذكر أحد المعايير الأساسية لنقد المتن وهو العرض على الكتاب الكريم(٦)، الأمر الذي كان ذُكِرَ قبله بقرون من الزمن.

إنّ هذه المحاور كلّها التي طرقها مهريزي ونظّر لها، تعيش اليوم في عقول الباحثين بدرجة أو بأخرى، بشكل متفرّق وموزّع، وهي تنبئ عن حركة تجهّز نفسها للانطلاق بشكل جديد في درس موضوع السنّة والحديث، إلى جانب درس الرجال والدراية وأصول الفقه الإسلامي، وهو ما نأمله ونرجوه بمشيئة الله سبحانه.

١ـ المصدر نفسه: ١٨٣ ـ ١٩١.

٢ـ المصدر نفسه: ١٩٣ ـ ١٩٤.

٣ـ المصدر نفسه: ١٩٤ ـ ١٩٨.

٤ـ مهريزي، نقد متن (١)، مجلة علوم حديث، العدد ٢٦: ٤ ـ ٣٠.

٥ـ المصدر نفسه: ٣٠.

٦ـ مهريزي، نقد متن (٢)، مجلة علوم حديث، العدد ٣٠: ٢ ـ ٣١.

كلمة أخيرة:

ونشير في ختام هذا الفصل إلى وجود حركات نقد متفرّقة وصغيرة للسنّة، في الفترة الراهنة، فقد ترجم السيد أحمد القبانجي مؤخراً عام ٢٠٠٤م، بعض مقتطفات من محاولات البرقعي وطباطبائي ومعروف الحسني وغيرهم، ونشرها في كتاب أسماه «تهذيب أحاديث الشيعة»، علماً أنّه في كتابٍ آخر له صرّح بعدم اعتقاده بحجية خبر الواحد(١).

كما كتب المغفور له الشيخ عباس يزداني (٢٠٠٣م) كتاباً لم ينشر، إلاّ أنني اطلعت عليه منه، وصورة مسودّته موجودة عندي، واسم الكتاب «العقل الفقهي»، وهو باللغة الفارسية، وفي مواضع منه ذكر وتبنّى الكثير من الملاحظات التي سبق وأن ذكرها غيره مما أسلفناه سابقاً(٢)، متخذاً موقفاً حادّاً وعنيفاً من الاجتهاد الفقهي الحالي.

إلى غيرها من المحاولات الموزّعة هنا وهناك.

وفي المقابل، هناك تيار آخر متشدّد في رفض الحديث، حتى أنّه يبذل قصارى جهده لإثبات الروايات ـ بما فيها الضعيف ـ تحفّظاً من طرح أيّ رواية، وأشير هنا فقط، إلى سلسلة المقالات التي كتبها مؤخراً مهدي حسينيان القمي تحت عنوان «الدفاع عن الحديث»(٣)، وانتقد فيها نقد بعض العلماء لبعض الأحاديث، مثل الخوئي، والشوشتري، وجواد التبريزي، وصانعي، وجوادي آملي، والتيجاني السماوي، ومحمد مهدي شمس الدين و..

ولن نقف كثيراً عند هذه المحاولات الصغيرة العابرة من الطرفين مع تقديرنا لها، ذلك أنّها صغيرة في تأثيرها، وفي دورها التاريخي، لكننا أشرنا بذلك إلى وجود جوّ ما في الأوساط الدينية الشابّة، فلتراجع، وليرصد مشهدها، ولولا خوف الإطالة لكتبنا في ذلك(٤).

١ـ أحمد القبانجي، المرأة المفاهيم والحقوق: ٩٦، ٩٩ ـ ١٠٠، ٢٥٩، ٣٠٧؛ وانظر بعض ملاحظاته حول مسألة الحديث في المصدر نفسه: ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٢٤.

٢ـ راجع: عباس يزداني، مسودّة كتاب عقل فقهي: ٢٦ ـ ٣٧، ٦٧ ـ ١٢٧.

٣ـ راجع المقالات في مجلة علوم حديث الفارسية، الأعداد: ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٩، ١٠، ١٧، ٢٢، ٢٨، وانظر بعض النقود عليه في المجلّة نفسها، مثل ما كتبه قاسم جوادي في العدد ٣، ١٩٩٧م، تحت عنوان «نكاهي به مقاله دفاع از حديث»؛ وما كتبه محمد روحاني علي آبادي، علوم حديث ٦: ١١٨ ـ ١٢٦؛ ومحمد علي غلامي، المصدر نفسه: ١٢٧ ـ ١٢٨.

٤ـ علمت مباشرةً من الأستاذ يحيى محمد الباحث العراقي المقيم حالياً في بريطانيا أنّه بصدد كتابة شيء حول نقد الحديث حالياً، كما علمت عبر بعضهم أنّ السيد العراقي حسين الشامي يكتب شيئاً في تهذيب بحار الأنوار، ولا يوجد عندي اطلاع تفصيلي عنه.

المشروع النقدي للسنّة، استخلاصات وبناء صورة

بعدما استعرضنا سير الأحداث وأجزاء المشهد النقدي للسنّة، نحاول هنا الخروج بخلاصة النتائج موجزاً:

١ ـ كثيراً ما لم ينطلق مشروع نقد السنّة في العالم الشيعي من منطلقات إعادة ترتيب مصادر المعرفة، بل إما أريد منه تحسين الصورة الشيعية، أو إجراء إصلاحات عقدية ومفهومية في منظومة الكلام الشيعي.

إلاّ أنّ حركة من أسميناهم بالقرآنيين الشيعة يمكن القول: إنّها أهم حركة معرفية، ذلك أنّها أرادت إعادة ترتيب مصادر المعرفة بجعل القرآن مصدراً أولاً ثم السنّة وفق تصوّرها الخاص، والملفت للنظر أنّ هذه الحركة سعت إلى تكوين فقه شيعي قائم على هذه الرؤية المعرفية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٢ ـ إنّ حركة نقد السنّة في العالم الشيعي، شهدتها الساحة الإيرانية، والفارسية بشكل عام، بما يشمل بعض بلاد الأفغان، ولم نشهد حضوراً عربياً قوياً، باستثناء أهم تجربة عربية شيعية هي تجربة هاشم معروف الحسني، والملفت أنّ حوزة النجف الأشرف لم تشهد حراكاً في هذا الموضوع، رغم أنّها كانت أقرب إلى ما يحدث في الساحة السنية من الداخل الإيراني، سواء في ذلك القرب الجغرافي أو القرب اللغوي، ولدى مراجعتي عدداً كبيراً من مجلات تلك الحقبة، كجملة من أعداد مجلّة العرفان الشاميّة، ومجلة الأضواء العراقية، لم أجد آثاراً هامة لمعركة فكرية دارت حول موضوع السنّة النبوية وأهل البيت عليهم السلام.

لربما كان لإحساس الأقلية دور في عدم ممارسة نقد داخلي، لكن تجارب مثل محسن الأمين، والمظفر، والخالصي، وكاشف الغطاء، والصدر، ومغنية و.. تؤكّد أنّ إحساس الأقلية لم يوقف حركة النقد الداخلي الشيعي العربي، من هنا نخمّن أن ما حصل في إيران يعود في قسم هامّ منه إلى الأسباب السياسية، فحكمي زاده وأمثاله إنّما طرقوا هذه الموضوعات ضمن السياق النقدي لحركة رجال الدين عهد الشاه محمد رضا بهلوي ووالده، حيث كانت سياستهما قائمةً على محاربة الدين حتى بمظاهره، الأمر الذي لم تشهده الساحة العربية الشيعية.

يضاف إلى ذلك عامل آخر متوقّع أيضاً، ألا وهو عامل نفوذ العقل الفلسفي والعرفاني في الثقافة الفارسية، وهو نفوذ أثار غضب تيارات تقليدية، بلغت أرقى أشكالها مع المدرسة التفكيكية الخراسانية التي تزعّمها الميرزا مهدي الإصفهاني (١٣٦٥هـ) والسيد موسى الزرآبادي (١٣٥٣هـ) والشيخ مجتبى القزويني (١٣٨٦هـ)، ويعدّ محمد رضا الحكيمي أحد أبرز أعلامها المعاصرين، ربما يكون نفوذ العقل الفلسفي موجباً لشيء من تحديد دور السنّة، وربما لذلك كان موقف الطباطبائي من خبر الواحد في بعض امتداداته كما سيأتي في الفصل الآخر، فالجوّ الفلسفي يهيئ لجوّ نقدي عام في المجتمع إزاء مرجعيات النصوص.

الأمر الآخر الذي ربما كان له دور رئيس في هذا المجال، ظهور تيار غير حوزوي في إيران يعالج القضايا الدينية، إما كان حوزوياً وخرج من هذا السلك الديني أو لم يكن منذ البداية، مثل هذا التيار يساعد عادةً على قراءات نقدية للموروث، انطلاقاً من أنّه لا يمثل جزءاً من مؤسّسة دينية قد يتعرّض وضعها للخطر نتيجة نقد الموروث نقداً جاداً، وكذلك انطلاقاً من وجود حرية علمية وفكرية أكبر عادةً ـ وليس دائماً ـ لهذا التيار في مطاولة قضايا دينية بأسلوب مختلف، ذلك أنّه لن يكون محاصراً داخل المؤسسة التي يتحرّك فيها، من هنا لاحظنا أسماء عديدة كانت كذلك مثل حكمي زاده، وحيدر علي قلمداران، ومحمد باقر البهبودي، وعبدالوهاب فريد، ومصطفى حسيني طباطبائي، وهنا وهناك علي شريعتي وغيره.

إن تبلور كيان فكري ديني على هامش الحوزات العلمية أو منفصلاً عنها، أمرٌ عرفته الساحة الإيرانية، أكثر مما عرفته الساحة العربية الشيعية، وإن كانت الأخيرة قد شهدته أيضاً بدرجة أقلّ، مثل أحمد رضا، وأحمد عارف الزين و... فتأثيرات المدّ الماركسي الأحمر أو القومية العربية في حوزة النجف وبلاد الشام لم تؤدّ إلى تكوين تيار عتيد منفصل عن الحوزة العلمية، مما فرض عليه إجراء تعديلات داخلية بطيئة نسبياً، فلم يعرف الشيعة العرب قبل التسعينات تياراً من هذا النوع كما حصل مع السنّة العرب منذ محمد توفيق صدقي، وعلي عبدالرازق، وطه حسين، وحتى محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور و.. وحتّى أمثال الدكتور العراقي علي الوردي لم يكن يمكن لنا أن نحسبه على هذا الجوّ، فقد كان ظاهرة محدودة جداً، على أنّ معالجاته في مهزلة العقل البشري، ووعّاظ السلاطين كانت منطقية واجتماعية.

ويعزّز الظاهرة عدم نفوذ الفكر الشيعي ورجال الشيعة العرب في المجال الجامعي، بينما كانت طهران تعرف جامعة المعقول والمنقول (كلية الإلهيات فيما بعد) منذ عقود طويلة، ولهذا وجدنا أن العرب السنّة ـ حيث شهدوا ظهور الجامعات منذ فترة بعيدة ـ

ظهرت عندهم هذه التيارات بقوّة.

٣ ـ لاحظنا ـ في سياق المقارنة بين المشهد السنّي ونظيره الشيعي ـ أنّ هناك بعض الفروقات في طبيعة معالجة الموضوعات، بل وطبيعة دائرة النقد ومركزه، فلم نجد أيّ حضور يذكر لنقد السنّة الواقعية في الحياة الشيعية، باستثناء مقولة تاريخانية بعض نصوص السنّة، ممّا سنأتي على ذكره في الفصل اللاحق إن شاء الله تعالى، والذي برز فيه أكثر ما برز الشيخ محمد مجتهد الشبستري والعلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، على العكس مما عليه الحال في الدائرة السنية، حيث شاهدنا تناول السنّة الواقعية بالنقد واضحاً جلياً.

ومن الفوارق الأخرى، التركيز في الوسط السنّي عموماً على إشكالية عدم تدوين الحديث في القرن الهجري الأوّل، وهي مشكلة لم يتناولها النقّاد الشيعة بالدرس، نعم بحثها بعض علماء الشيعة لكن في سياق الردّ المذهبي على أهل السنّة، كما فعل العلامة الشهرستاني أو السيد الجلالي أو غيرهما، والسبب في ذلك أنّ الشيعة لا يعانون من مشكلة عدم تدوين الحديث في القرن الأوّل، نظراً لامتداد عصر النص عندهم إلى نهايات القرن الثالث الهجري، أي أنّ عصر ازدهار الحديث الشيعي الذي هو عصر الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق عليهما السلام كان العصر الذي زال فيه ـ أو بدأ بالزوال ـ مشكل التدوين في الحياة الإسلامية، ومن ثم فقد أخذ الشيعة أحاديثهم في عصر رفع الحظر، إذاً فهم لا يعانون من أزمة، على خلاف أهل السنّة الذين يعتقدون بانقضاء عصر النص بوفاة النبي ﷺ عام ١١هـ.

ومن الفوارق الأخرى، تناول بعض النقّاد السنّة لنظرية عدالة الصحابة، وهو موضوع له حساسيته الخاصّة في المجتمع السنّي، على العكس تماماً من حاله في المجتمع الشيعي، ولهذا لم يُعَر هذا الموضوع ـ في غير سياق الجدل المذهبي ـ أيّة أهمية شيعياً بالنسبة لحركة النقد.

أما بقية الموضوعات، فقد تناولها الطرفان معاً بنسب مختلفة، لكن مع تركيز كلّ طرف على مصادره الحديثية هو، دون القيام بنقد شامل ومستوعب لظاهرة الحديث في الموروث الإسلامي العام، إلاّ في خطوات محدودة مثل تجربة هاشم معروف الحسني ودعوة محمد أركون و..

٤ ـ ومن جملة الفوارق بين حركة النقد السنية ونظيرتها الشيعية، وهو خصوصية أيضاً، أنّ حركة النقد الشيعي كانت ضعيفةً في حجم حضورها الثقافي العام، فلم تتحوّل ظاهرةً في الحياة العامة بل لم تتحوّل إلى ظاهرة فاعلة حتى في الحوزات العلمية والمعاهد الدينية نفسها، لا في النجف ولا في قم ولا غيرهما، على الخلاف تماماً من الحال في

الوسط السنّي، فإنّ ظهور القرآنيّين في شبه القارّة الهندية، وقوّتهم وامتدادهم هناك، كما ألمحنا إليه سابقاً، شاهدٌ على نفوذ حركة نقد السنّة في الثقافة الإسلامية العامّة.

على الخطّ الآخر، لاحظنا أن الردّ على نقّاد السنّة في الوسط الشيعي كان محدوداً، ربما لعدم الإحساس الجادّ بخطرهم، أو لممارسة ضغط سياسي أو أمني على بعضهم وانزوائه نتيجة ذلك، على العكس تماماً من الحال في الوسط السنّي، فالردود تكاد لا تحصى، والمقالات والتعليقات وفتاوى التضليل والتكفير، وصفحات الانترنت و.. مليئة بهذا الجدل من ماليزيا، إلى شبه القارّة، ومن بلاد الشام، مروراً بمصر والسودان، وصولاً حتى المغرب العربي.

٥ ـ إذا أردنا تقديم موقف عام وأوّلي من حركة النقد، وجب علينا الإشارة إلى ما يلي:

أولاً: لا نشك في إيجابية خطوة النقد الذي بذلها هذا الفريق الشيعي، ونراها من حيث المبدأ تستحق الدعم والتأييد، إلاّ أنّ خلط بعضهم ـ كما أشرنا سابقاً ـ بين الموضوع والضعيف من الحديث، واستعجال بعضهم الآخر في نقد الحديث، كما يستعجل المؤيّدون في نصرته، أدّيا إلى الوقوع في أخطاء علمية أساسية لا مجال للحديث عنها فعلاً.

ثانياً: لم يكن من حقّ حركة النقد أن تدسّ يدها في التراث، فتسعى لتغيير كتاب الكافي مثلاً أو غيره، بقدر ما كان المطلوب منها التوغل إلى الثقافة العامة لإعادة تكوين رؤيتها لمصادر الحديث، فبدل محاولة خلق كتب حديثية تنسجم مع العصر عبر التصرّف بالموروث كان المطلوب إعادة برمجة الرؤية التي ينظر الباحث عبرها إلى مصادر السنّة، فالتراث ثابت لا يتغيرّ والمطلوب تغيير رؤيتنا له، لا الإبقاء على هذه الرؤية في العقل الجمعي ومحاولة تغييره هو.

ثالثاً: لم تكن بعض محاولات النقد منصفةً، فمجرّد العثور على بعض الروايات الضعيفة المضمون، لا يبرّر اتخاذ موقف بهذه الضخامة من السنّة بأجمعها، لهذا وبعيداً عن بعض الإشكاليات التفصيلية، ننظر إلى تجربة البرقعي بدرجة إيجابية أكبر من نظرنا إلى تجربة حسيني طباطبائي، تماماً كما نقيّم بإيجابٍ عالٍ تجربة آصف محسني أكثر من تقويمنا لمثل تجربة الإصفهاني والصادقي والطباطبائي و.. إن عنصر المراكمة الكمية يساهم في خلق أفق جديد للتعامل مع مصادر الحديث، ونخمّن أنّ سبب هذا الضعف حداثة المشروع لا غير.

رابعاً: افتقرت بعض تيارات النقد إلى رؤية معرفية أكثر جذريةً وجدية في التعامل مع موضوع السنّة، ولهذا انطلقت في مشروع الإصلاح من معايير معرفية أكثر بساطة مثل مسألة التبليغ الديني، أو الصورة الشيعية المشوّهة والمهشمة في الوسط السنّي، أو إجراء

بعض الإصلاحات العقدية والفقهية و.. وبقدر أهمية هذه الملفات بقدر الأهمية القصوى لدراسة موضوع السنة من زاوية معرفية بحتة، لمعرفة مديات القيمة الابيستمية لنص متناقل شفاهاً مثلاً في عصور غابرة.

والشيء الأكثر تقدّماً الذي لاحظناه كان عند تيار القرآنيين الشيعة، إذ فكّروا بدقة في موضوع رسم مصادر المعرفة الدينية، لعزل السنة ـ معرفياً ـ عن مرتبة الكتاب، وهذه خطوة جديرة، كان يفترض أن تتعمّق، تماماً كما كان المفترض تعميق حركة نقد علم الرجال نقداً معرفياً ـ لا مفرداتياً كما فعل آصف محسني مثلاً ـ ودراسة مدى جدوى الركض وراء المعايير الرجالية في تقويم الوثائق التاريخية.

خامساً: لم يتخذ الناقدون خطاباً قادراً على مواجهة التيار المدرسي في بعض الجوانب، وسبب ذلك عدم خبرة بعضهم بالعلوم الدينية الرسمية من جهة أو سعيهم لنقل المعركة الفكرية إلى ساحة التداول العام من جهة ثانية أو وجود موقف مسبق لدى بعضهم من جدوائية بعض آليات المناهج المدرسية من جهة ثالثة أو..

لهذا نرى أنّه كان من المفترض بحركة النقد أن تقوم بتحديد مخاطبيها، وتبعاً لذلك تحديد أدوات اللغة والخطاب، وإلاّ فإن بعض آليات المعالجة التي استخدمتها أحياناً ـ مهما كانت حقّة ـ لن تثير سوى سخرية التيار المدرسي، لبُعده تمام البعد عن المناخ المعرفي لطبيعة التناولات الحاصلة.

ونكتفي بهذا القدر من الملاحظات السريعة التي نهدف منها ترشيد الأعمال وجعلها أكثر انسجاماً ومنطقية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل السابع

مَدَيات حجيّة السنّة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مدخل

إلى مَدَيات حجية السنّة

انتهينا في الفصول الستة السابقة إلى تكوين تصوّر عن نظرية السنّة في الفكر الإمامي من حيث المبدأ، ولاحظنا كيف تطوّر وتحوّل فهم هذا الموضوع الإشكالي في العقل الشيعي عبر القرون.

ونريد في هذا الفصل الأخير أن نطلّ ـ لإكمال الصورة ـ على بعض التفاصيل في الرؤية، أو بعض الانقسامات، خصوصاً في الحقبة المتأخرة، وذلك لكي يدرك القارئ أنّ نظرية السنّة في الفكر الشيعي لم تعرف انقسامات أو وجهات نظر متعدّدة على مستوى قضية الصدور والإثبات التاريخي للنص وما شابه ذلك كما حصل بين الأخباريين وخصومهم فحسب، بل شهدت معتركاً من الأفكار من نوعٍ آخر، كانت لنا إشارات عابرة له في مطاوي الفصول السابقة، وهذا النوع الآخر تمثّل في رصد النص نفسه بقطع النظر عن ثبوته السندي أو حجيته من حيث الصدور من جهة، وفي بعض التفصيلات الداخلية في حجية الآحاد من جهة أخرى.

ومن باب المثال، نأخذ موضوع أخبار الآحاد في المجالات العقدية، وهل هي حجة هناك أم لا؟ فهذ الموضوع لا يُعنى بمعرفة الوثوق بالصدور بقدر ما يعنى بجانب المضمون والمحتوى في النص نفسه، وهو المضمون العقدي، الذي يتميز عن المضمون العملي امتيازاً يجعل البعض يتحفظ عن الأخذ بأخبار الآحاد فيه.

وسوف نحاول في هذا الفصل عدم إغراق القارئ بالتفصيلات الكثيرة، إذ هدفنا ـ بعد أن درسنا تطوّر نظرية السنّة من حيث مبدئها الصدوري ـ أن نطلّ عليها من حيث مضمونها إطلالةً عابرة، فهذه التفاصيل لا تعنينا بشكل رئيس؛ لكن وجودها ولو بدرجة من الحضور سيكون مفيداً لإكمال الصورة ورسم معالم المشهد.

وسوف نتحدث عن عدّة محاور أساسية في هذا المجال هي:

المحور الأوّل: أخبار الآحاد وحجيتها في النطاق العقدي والتاريخي والتكويني و... وبعبارة ذات شمولية حجية الآحاد والسنّة الظنية في الموضوعات، أي كل ما يغاير الأحكام الشرعية وجانب الفقه الإسلامي.

المحور الثاني: القراءة التاريخية لنصوص السنّة الشريفة، أو فلنقل: القراءة الزمكانية.

المحور الثالث: التفصيل الذي تبناه جملة من العلماء داخل نظرية الآحاد، وهو تفصيل يقوم على التساهل السندي والإثباتي والصدوري عندما يكون النص الحديثي وارداً في إطار المستحبات والمكروهات، وبتعبير أشمل: في غير نطاق الإلزام من الواجب والحرام، وهو المعروف ببحث قاعدة التسامح في أدلّة السنن، أو «أخبار من بلغه».

وهذه المحاور دالّة ومعبّرة جداً، وثمة تفريعات كثيرة في حجية السنة المحكية أتينا في مطاوي الكتاب على استعراضها، وصارت لها في ذهن القارئ صورة، مثل السنّة بين الثقة والوثوق، ونظريتي الجبر والوهن، والتفاصيل كثيرة ليست محل دراستنا هنا، كما أشرنا مطلع هذا الكتاب، وسنقصر نظرنا على إطلالة سريعة على المحاور الثلاثة السالفة، تاركين التفاصيل الموسّعة فيها إلى محلّه، وإلا فإن رصد تفاصيل نظرية السنة المحكية يحتاج إلى مؤلّف قائم بنفسه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المحور الأول

السنّة بين العمليات والعلميات
معضلة الظن في المجال العقدي و..

نقصد بهذا البحث بالدرجة الأولى الحديث عن أن حجية السنّة هل تقتصر على المجال العملي من نوع الفقه والأخلاق أم تمتدّ إلى المجال العلمي من نوع العقديات، والتاريخيات، والتكوينيات و... ؟

الذي بدا لنا ـ بعد مراجعة المصادر المتعدّدة ـ أنّ الشيعة لا يتنازعون في حجية السنّة الواقعية في المجالات كافة، كما لا يختلفون في أنّ السنّة المحكية اليقينية حجة أيضاً على نحوٍ إطلاقي، ما لم يمنع عنها خصوصية ما في هذا المورد أو ذاك، إنما الكلام في أن السنّة المنقولة الظنية هل تكون حجةً في المجالات كافة أم أنّها منحصرة في مجال دون آخر؟ والملاحظ على هذا الصعيد أنّ الموضوع العقدي قد حاز اهتماماً أكبر من غيره، تبعاً للبحث في أن العقائديات هل يكفي فيها الظن أم لا بدّ فيها من العلم؟ بينما لاحظنا أنّ الموضوع التاريخي أو التكويني كان أقلّ حضوراً، غير أنّه برز في الفترات اللاحقة مع مثل كاشف الغطاء، وأبي القاسم الخوئي.

وحيث كان هناك نوع علاقة بين مسألة الظن في العقائديات(١) والتقليد فيها، انطلاقاً من طبيعة الأدلّة، وكانت هناك علاقة بينها وبين مسألة حجية خبر الواحد في الموضوعات، كان من المفضّل أن يكون المدخل حديثاً بالغ الاختصار في الموقف الإمامي من قضية الخبر في الموضوعات، ثم مسألة التقليد في العقائد.

١ـ حول تعريف العقدي والفرق بينه وبين العملي راجع: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٧٣؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٣٧٧؛ ودرر الفوائد: ١٦٨ ـ ١٦٩؛ والعراقي، مقالات الأصول ٢: ١٣٥؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٨٨؛ وكمال الحيدري، التفقه في الدين: ١١٧.

مدخلان منهجيّان:

١ ـ حجية خبر الثقة في الموضوعات

يقصد العلماء بهذا الموضوع المسألة التالية: إذا بنينا على أن الآحاد حجة، وأنّه قد ورد ما يسمح لنا بالعمل على وفقها، فما هي دائرة هذه الحجية؟ هل تختص بكل خبرٍ آحادي يتعرّض لبيان حكمٍ شرعي عملي، مثل خبرٍ يدل على وجوب قراءة السورة عقب الفاتحة في الصلاة، أم أنها تستوعب مثل هذا النوع من الخبر وأنواع أخرى أيضاً؟

وهذا الموضوع هو في حدّ نفسه واحدٌ من التفصيلات البالغة الأهمية في مسألة الآحاد، ولها آثار وانعكاسات على موضوعات كثيرة ليس آخرها علم الرجال نفسه. فإذا كنا نحصر الآحاد الحجة بما دل على حكمٍ شرعي فإن أيّ خبر جاءنا عن الإمام ؑ أو النبي ﷺ أو أي شخص آخر، حتى خبر يومي نسمعه.. لا يكون حجةً يعتمد عليه إطلاقاً حتى لو كان الراوي ثقةً بل عدلاً متديناً، إلا إذا قام دليل خاص وأجاز لنا العمل بأخبار الثقة في غير الأحكام في موضعٍ هنا أو هناك، كما يُقال في بعض المسائل الفقهية الخاصّة والمحدودة، ومعنى ذلك أن الروايات التي تتحدّث عن العقائد والتاريخ والعالم وخواص الأشياء والطب والطلاسم وعشرات الأمور الأخرى لا تعود حجةً أبداً إلا إذا بلغت حد التواتر أو كانت هناك شواهد تجعلها تفيد اليقين، ولهذا يتعقد الأمر بالنسبة إلى علم الرجال، لأن علماء الرجال القدامى بل وحتى كثير من الروايات التي تتحدّث عن موقف أهل البيت ؑ من أشخاص بأعيانهم، مما جمع الكثير منه الشيخ الكشي في كتابه الرجالي الهام.. كلّ ذلك لا يحدّثنا عن حكم شرعي، بل عن واقعٍ خارجي عبر عنه علماء الإمامية بالموضوعات، فقالوا: خبر الواحد ليس حجةً في الموضوعات.

أما إذا كنا نعتقد بأن الآحاد حجة في الموضوعات كما هي حجة في الأحكام إلا إذا دلّ الدليل الخاص على عدم حجيتها في موضعٍ معين، مثل حالات القضاء والمنازعات والقصاص و... التي يشترط فيها البينة الشرعية، وهي الشاهدان العادلان، بل قد يشترط شهود أربعة كما في حدّ الزنا... إذا كنا نعتقد بذلك فإن الأمور ستكون أكثر يُسراً وسهولة، فكلّ الموضوعات التي ألمحنا إليها قبل قليل سيكون خبر الواحد والسنّة الظنية حجةً فيها إلا إذا كان هناك عائق معين.

من هنا، يفتح بحث مركّز وخاص في مسألة العقائد، ويُتساءل هل هناك خصوصية في الموضوع العقدي تمنع عن شمول دليل حجية خبر الواحد له؟ هذا ما سنتعرّض له قريباً إن شاء الله تعالى، ومعنى ذلك أن البحث في اعتبار السنّة الظنية في المجال العقدي وأمثاله لا مجال له أساساً إذا كنا نعتقد بعدم حجية الآحاد في الموضوعات، على خلاف الحال فيما لو اعتقدنا بالحجية فيها فسوف نستأنف دراسةً جديدة، لنعرف هل يوجد مانع

خاص أم لا؟

وبهذا يتضح للقارئ مدى ارتباط هذا الموضوع المدخلي بمسألة الظن العقائدي، ويُعرف أن الدراسة القادمة لا يُعنى بها من يرى عدم الحجية في الموضوعات، إنما تعني بشكل مركّز القائل بالحجية فيها.

والذي يُعرف في أوساط الدراسات الشيعية أنه لم تُدرس هذه المسألة بشكل عام ومركّز إلا في القرنين الأخيرين، لكن مع ذلك أشار العلماء السابقون إلى موقفهم منها بصورة عابرة ومتفرقة، لا تخلو من بعض الغموض أحياناً(١)، من جهة أنه قد لا يُعرف هل رفضوا خبر الثقة في هذا الموضوع كقاعدة عامة أم لخاصية فيه؟

إلا أن الشيخ النجفي (١٢٦٦هـ) صاحب كتاب «جواهر الكلام»، نسب القول بعدم حجية خبر العدل في الموضوعات إلى المحقق الحلي والعلامة الحلّي والمحقق الكركي، كما ذكر أنه نقل القول نفسه عن الشيخ الطوسي وفخر المحققين ولد العلامة وغيرهما(٢).

وفي الفترة المتأخرة، وبعد تسليط الضوء بشكل أكبر على هذا الموضوع، تضاعف تأييد الرأي القائل بحجية الآحاد في الموضوعات وازداد أنصاره، إلا أن فريقاً ما يزال ثابتاً على الموقف الذي ينسب للقدماء، والملفت أن علماء الإمامية لم يتعرّضوا لهذا الموضوع بشكل مستقل في مصنفات أصول الفقه، وتحديداً في مباحث أخبار الآحاد، رغم أن منطقية الأشياء تتطلب رصد هذا الموضوع الهام هناك، فقد وجدنا بعضهم يذكره في كتب القواعد الفقهية، وبعضهم الآخر يتعرّض له في دراساته الفقهية، سيما مباحث الطهارة، وهناك من يمرّ عليه عابراً في المصنفات الأصولية.

على أية حال، ولكي يطلّ القارئ على طبيعة هذا الموضوع، نعلمه منذ البداية:

أولاً: إن الموقف الإمامي المتأخر انشطر إلى رأيين: أحدهما ذهب إلى عدم حجية الآحاد في الموضوعات(٣)، وثانيهما إلى الحجية(٤).

١ـ ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٨١ ـ ٨٢.

٢ـ النجفي، جواهر الكلام ٦: ١٧١؛ وقد نسب الروحاني عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات إلى المشهور، فراجع له: منتقى الأصول ٤: ٢٩٦.

٣ـ مثل: العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٩٤، ١٢٢؛ والنائيني، فوائد الأصول ٤: ٦٦٥؛ والسيد محسن الحكيم، المستمسك ١: ٢٠٦، ٨: ٥٦٩ ـ ٥٧٠، ١٤: ٤٣٤؛ والسيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٤: ٥٤.

٤ـ مثل: ظاهر النجفي، جواهر الكلام ٦: ١٧١ ـ ١٧٢؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤١؛ ومباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢٤٠؛ والصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٢، ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٢٩، ومنهاج الفقاهة ٥: ١١٩، ١٣٦، وفقه الصادق ٧: ٢٥٩، ٨: ٦٢، ١٥٤، ٩: ٢٥١، ٣٤٧، ١٠: ٣٩، ١٦: ٢٢٧، ٣٣٧، ٢١: ٥٠، ٣٦٩، ٤٢٣، ٢٥: ٤٦٠؛ وناصر مكارم

ثانياً: إن السيد محسن الحكيم فسّر اختصاص حجية الآحاد بالأحكام بما يشمل موضوع الحكم والمحمول والنسبة[١]، وكأنه يريد القول: إن الحكم بحرمة شرب الخمر له موضوع هو شرب الخمر، ومحمول وهو الحرمة، ونسبة بين الطرفين، كأي نسبة أخرى في القضية الحملية وفق ما تعارف عليه علم المنطق، والذي يقول بالاختصاص يرى حجية الآحاد إذا دلت على المحمول أي الحكم من حرمة أو وجوب أو...، وكذلك إذا دلّت على الموضوع، أي تحدّث الخبر عن الخمر وشربها وبيان ماهيتها وأنواعها و...، وكذا النسبة كما صار واضحاً.

فالأمور الخارجية التي تقع تحت نطاق موضوع الحكم وما يتصل به يمكن أن تدخل في الحجية حتى عند القائل بالاختصاص، وهذا ما يوسّع الدائرة إلى حدّ معين.

معركة الجدل بين تياري التعميم والتخصيص

وقد حاول المتأخرون إقامة أدلّة على رأيهم، كما واجهوا مشاكل، وأدلتهم هي:

١ ـ آية النبأ التي تعدّ من أبرز أدلّة حجية الآحاد، حيث تشمل الموضوعات كما تشمل الأحكام، بل يرى ناصر مكارم الشيرازي أن سبب نزولها لم يكن خبراً يحتوي على نقل حكم شرعي، بل قضية خارجية تتصل ببني المصطلق، مما يؤكد دلالتها على حجية الآحاد في الموضوعات[٢].

٢ ـ مجموعة الروايات التي تقدّمت في الفصل الخامس، والتي استدلّوا بها على حجية خبر الواحد، وأثاروا هناك موضوع تواترها المعنوي أو الإجمالي على الأقلّ، إذ يرى الشهيد الصدر، أنها تدلّ على الموضوعية، كونها ترشد إلى ما هو المرتكز في وعي العقلاء والمتشرعة من العمل بأخبار الثقات حتى في غير الأحكام[٣].

٣ ـ مجموعة من الروايات المتفرّقة التي نصّت على حجية خبر الواحد في هذا الموضوع أو ذاك، ورغم أنها خاصة بمواضع مختلفة فقهية، وليس فيها نص تقعيدي عام، إلا أن بعضهم ذهب إلى اعتبارها ملغاة الخصوصية، فلا خصوصية لهذا الموضع أو ذاك، بل تكشف كلّها ـ بضمّ بعضها إلى بعضها الآخر ـ عن مبدأ عام[٤]، راداً بذلك على أمثال

الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٨١ ـ ٩٥؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١١٦؛ وتوقف الخميني في المسألة واحتاط بعدم الحجية، فراجع له: كتاب الطهارة ٤: ٢٧٣.

[١] الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٩: ٧٢.

[٢] انظر: ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٨٣ ـ ٨٤.

[٣] الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٩٠ ـ ٩١.

[٤] الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٨٥ ـ ٩٠؛ وراجع الروايات أيضاً عند الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٩١ ـ ١٠١.

السيد محسن الحكيم الذي استبعد إمكان أخذ قاعدة عامة منها(١).

٤ ـ الاعتماد على السيرة العقلائية، فإن العقلاء لا يفرّقون في أخبار الثقات بين مضمونها التشريعي أو مضمونها الخبري الحاكي عن موضوعات خارجية، وهذا شيء مؤكد بالوجدان(٢).

لكن مشكلة الأخذ بالسيرة العقلائية مسألة وجود ردع شرعي عنها(٣)، وسنتعرض له.

٥ ـ الاعتماد عل السيرة المتشرّعية، إذا يكشف أخذ المتقدّمين من الشيعة بخبر الواحد في علم الرجال وعدم تفريقهم في الروايات بين ما يحكي عن حكم وما يحكي عن غيره و... عن أنهم يعملون بالآحاد منذ قديم الأيام في الموضوعات والأحكام معاً(٤).

لكن السيد باقر الصدر يشكك في هذا الموضوع(٥).

٦ ـ برهان الأولوية الذي ألمح إليه صاحب الجواهر (١٢٦٦هـ)، وبيّنه ـ بوضوح أكبر ـ السيد الصدر (١٤٠٠هـ)، ويقضي بأنه إذا كانت الآحاد حجة في مجال الأحكام الشرعية، وهي عبارة عن قواعد وكليات عامة، فمن الأولى أن تكون حجة في الموضوعات الجزئية الفرعية(٦). نعم، يستدرك الصدر بأنه قد يقال: إن باب العلم وسبيله منفتح في الموضوعات لهذا لم تكن الآحاد حجةً فيها، على خلاف الحال في الأحكام(٧).

هذه هي أبرز أدلتهم، لكنهم واجهوا مشكلتين أساسيتين:

الأولى: رواية مشهورة، تعرّض للبحث حولها ـ من جانب آخر ـ علماء أصول الفقه في بحث البراءة، وهي رواية مسعدة بن صدقة، تقول الرواية عن الصادق عليه السلام: «سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم البينة»(٨).

١ـ الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٠٦؛ والخميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٧١.

٢ـ الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٨٦؛ والخوئي، مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢٤١؛ والشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩٠.

٣ـ الخميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٦٩.

٤ـ ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩٠ ـ ٩٢.

٥ـ الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٨٨ ـ ٨٩.

٦ـ النجفي، جواهر الكلام ٦: ١٧٢؛ والصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٨٥.

٧ـ الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٨٥.

٨ـ وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب مايكتسب به، باب ٤، ح٤.

فقد اعتبروا أنها تؤسس مبدأ البراءة، فلا تعطي قيمة للخبر في الموضوعات إلا إذا جاءت بينة(١)، والبينة اثنان عادلان لا مجرد واحد ثقة، لكنهم رفضوها لأسباب عديدة منها ضعف سندها(٢)، وأنها لوحدها لا تواجه سيرة عامة مستحكمة(٣)، وأن المراد بالبينة فيها مطلق بيان الحال ولو بخبر الثقة لا البينة المصطلحة في بحوث القضاء وغيرها(٤)، ومثل هذه الرواية خبر عبدالله بن سليمان(٥).

الثانية: إن هذه الحجية لخبر الواحد في الموضوعات تنسف مقولة البينة الشرعية الراسخة في الفقه الإسلامي كلّه؛ لأنه إذا كان مجرد خبر ثقة حجة، فلا معنى بعد ذلك لانتظار شخص آخر لتتمّ البينة في القضاء والجنايات والجزاء و... إذاً فما معنى البينة؟!

ويرى ناصر مكارم الشيرازي أن هذا المعضل لعلّه هو السبب الرئيس الذي دفع بالقدماء لعدم التعاطف مع حجية خبر الواحد في الموضوعات(٦).

لكن المتوقع من المتأخرين حلّ هذا المعضل ببساطة، وهو جعل المواضع التي دلّ الدليل على اشتراط البينة فيها من جملة الاستثناءات هنا، فقد صرّحوا بأن هذه القاعدة تقبل الاستثناء، إذاً فيؤخذ بالآحاد في الموضوعات إلا عندما يدلّ دليل على لزوم البينة في هذا الموضع أو ذاك، وأنه لا يكفي خبر ثقة واحد، ولا عدل كذلك.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٢ ــ التقليد في العقديات

انقسم الموقف الشيعي في موضوع التقليد في أصول الدين إلى اتجاهات أبرزها:

الاتجاه الأول: نظرية عدم شرعية التقليد في العقديات، ويذهب هذا الاتجاه إلى عدم شرعية التقليد في القضايا العقائدية مطلقاً، ويكاد يكون هو المعروف في الأوساط الشيعية، فقد نصّ على ذلك السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في «الذخيرة»(٧)، وذكره ابن ميثم

١ـ الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٦٩ ـ ٥٧٠، و١٤: ٤٣٤؛ والخميني، كتاب الطهارة ٤: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

٢ـ الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٨٦؛ وناصر مكارم، القواعد الفقهية ٢: ٩٤.

٣ـ الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٨٧.

٤ـ الخوئي، مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢٤١.

٥ـ راجع: وسائل الشيعة، الأطعمة المباحة، باب ٦١، ح٢؛ والصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٨٨؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٠٢.

٦ـ ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٩٤ ـ ٩٥؛ ولمزيد من الاطلاع على بحث الموضوعات، راجع: كاظم الحائري، مباحث الأصول ٢: ٥٦٠ ـ ٥٦٦ (الهامش).

٧ـ المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ١٦٤ ـ ١٦٥.

البحراني (٦٩٩هـ) في «قواعد المرام» (١)، وتعرّض له قبله أبو الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ) في «تقريب المعارف» (٢)، وقد ادعى السيد عبدالله شبر (١٢٤٢هـ) أن الأكثرية تذهب إلى ذلك وإلى ضرورة تحصيل اليقين(٣)، وتبنى هذا القول الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في الألفية(٤)، والشهيد الثاني (٩٦٥هـ) في «حقائق الإيمان» (٥)، وقد فرّق المحقق الحلي (٦٧٦هـ) بين العقائد والفروع بأن مسائل الأولى مضبوطة سهلة لذا منع فيها التقليد(٦)، وأرسل الأمر إرسال المسلّمات الفاضلُ التوني (١٠٧١هـ)(٧)، وتبنّاه الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) مدّعياً عدم انسداد العلوم في المجال العقدي، وإجماع الشيعة على عدم جواز التقليد في الأصول الخمسة، واصفاً ما صدر عن بعضهم في هذا المجال بالغفلة، مما يشير إلى وجود قول بالتقليد في الأصول لدى بعض الشيعة(٨)، ولعلّهم المقصودون في كلمات المحقق الحلي (٦٧٦هـ) في معارج الأصول، حيث ذكر المنع عن التقليد في العقائد خلافاً للحشوية(٩)، وكذا في كلمات الشهيد الثاني(١٠).

وقد ادّعى العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في كتابه «الباب الحادي عشر» إجماع العلماء كافّة على لزوم معرفة الله تعالى ـ وكذلك أصول العقائد ـ بالدليل لا التقليد(١١)، وقد كرّر الحلي الإجماع هذا في مبادئ الوصول(١٢)، وأرسل النهي عن التقليد في العقائد إرسال المسلمات في «نهاية المرام»(١٣)، مع إشارته ـ بعد منعه عن هذا التقليد في «تهذيب الوصول» ـ إلى تجويز بعض الفقهاء له، ولعلّه يريد فقهاء أهل السنّة(١٤). بل عدّ الشيخ حسن (١٠١١هـ) ذلك قولَ جمهور المسلمين(١٥)، وقد تواصل هذا الموقف

---

(١) ابن ميثم البحراني، قواعد المرام: ٢٩.

(٢) أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف: ٦٥.

(٣) السيد عبدالله شبر، حق اليقين ٢: ٥٧١.

(٤) الشهيد الأول، الألفية: ٣٨.

(٥) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ٥٦ ـ ٥٧.

(٦) المحقق الحلي، معارج الأصول ٢٧٥؛ وتابعه في ذلك الخوئي، مصباح الأصول ٣: ٤٥١.

(٧) التوني، الوافية: ٣٠٤.

(٨) البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٤٩٣ ـ ٤٩٤.

(٩) الحلي، معارج الأصول: ٢٧٧.

(١٠) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ٥٧، وانظر قرينة ذلك ص٥٩.

(١١) العلامة الحلي، الباب الحادي عشر (مع النافع يوم الحشر): ٣.

(١٢) العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ٢٤٦.

(١٣) العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام ١: ١٤.

(١٤) العلامة الحلي، تهذيب الوصول: ٢٩٠.

(١٥) الشيخ حسن، معالم الدين: ٢٤٣؛ وانظر البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٤٩٤.

الشيعي حتى القرن الرابع عشر الهجري، حيث نصّ الطباطبائي اليزدي (١٣٣٧هـ) في مباحث التقليد من كتابه الشهير: العروة الوثقى، نصّ على عدم سريان التقليد في أصول الدين، وقد سكت عن هذا الحكم المرسل إرسال الواضحات جلّ المعلّقين على هذا الكتاب ممّن يعدّون من أكابر علماء الشيعة في القرنين الرابع والخامس عشر الهجريين(١)، كما صرّح المظفر في «عقائد الإمامية» بذلك(٢).

وقد أقام هذا الفريق جملةً من الأدلّة على دعواه المنع المطلق عن التقليد في الأصول أبرزها:

١ ـ إن التقليد في العقائديات يلزم منه اعتقاد الضدّين، على افتراض تقليد شخصين يذهبان لمقولتين متعاكستين، أو يلزم منه الترجيح بلا مرجّح على تقدير الأخذ بأحدهما، ومعه يلزم تقليد خصوص المصيب منهما للواقع، ومعرفة ذلك تستدعي النظر والبحث، فيلزم الدور(٣).

٢ ـ إنّ النبي ﷺ كان بنفسه مأموراً بالعلم، قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا اللهُ﴾، كما كنا نحن مأمورين باتباعه، حيث قال سبحانه: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾(٤).

٣ ـ الإجماع على المنع عن التقليد في العقائديات ولزوم المعرفة فيها(٥).

٤ ـ الآيات والروايات الدالة على لزوم معرفة الله تعالى والعلم به، وهو ما لا يحصل مع التقليد(٦).

٥ ـ إن دفع الضرر والخوف، ولزوم شكر المنعم يقضيان بالمعرفة، وهي لا تحصل مع التقليد(٧).

١ـ اليزدي، العروة الوثقى ١: ٥٧؛ ولم يعلّق عليه كلّ من الجواهري (١٣٤٠هـ)، والفيروزآبادي (١٣٤٥هـ)، والنائيني (١٣٥٥هـ)، وعبدالكريم الحائري (١٣٥٥هـ)، وأبي الحسن الإصفهاني (١٣٦٥هـ)، ومحمد حسين كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)، وحسين البروجردي (١٣٨٠هـ)، وعبدالهادي الشيرازي (١٣٨٢هـ)، وآل ياسين (١٣٧٠هـ)، وأحمد الخوانساري (١٤٠٥هـ)، والخميني (١٤٠٩هـ)، والخوئي (١٤١٣هـ)، والكلبايكاني (١٤١٤هـ).

٢ـ المظفر، عقائد الإمامية: ٢٢٤ ـ ٢٢٦؛ وراجع الخوئي، التنقيح، الاجتهاد والتقليد: ٤١١.

٣ـ العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ٢٤٦ ـ ٢٤٧؛ والسيوري، النافع يوم الحشر: ٤؛ والبهائي، زبدة الأصول: ١٦٧؛ وعبدالله شبر، حق اليقين ٢: ٥٧١؛ وراجع: المرتضى، الذخيرة: ١٦٤ ـ ١٦٥.

٤ـ العلامة الحلي، مبادئ الوصول: ٢٤٧؛ وتهذيب الوصول: ٢٩١.

٥ـ المقداد السيوري، النافع يوم الحشر: ٣؛ ومحسن الحكيم، المستمسك ١: ١٠٣؛ وراجع: محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٢؛ ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ٤٨٥؛ والحيدري، التفقه في الدين: ١٣٥.

٦ـ المقداد السيوري، النافع يوم الحشر: ٣ ـ ٤.

٧ـ السيوري، النافع يوم الحشر: ٣؛ ومحسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ١٠٣.

٦ ـ ما دلّ من الآيات على ذمّ تقليد الآباء، فهو دالّ عى رفض مبدأ التقليد في العقائديات(١).

٧ ـ ما دلّ من الروايات على أن الإيمان هو ما استقرّ في القلب، ولا يحصل الاستقرار إلا عن دليل وإلا تزلزل(٢).

وقد تعرّض هذا الاتجاه العام في المنع عن التقليد لانتقادات، فالإجماع غير محرز دخول المعصوم فيه، مع احتمال مدركيته، بل لا دليل يؤكده صغروياً وتاريخياً(٣)، وأما ما دلّ على التفكر والنظر فهو يثبت طريقاً إلا أنه لا ينفي طريقاً آخر هو التقليد(٤)، وأما ما دلّ على ذم تقليد الآباء فهو مخصوص بالتقليد المذموم، وهو الرجوع إلى ما لا يحرز تحقق الشروط فيه كالتخصّص والعلم، وقرينة ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾(٥).

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يقدّم التقليد على النظر والاستدلال، ولم أرَ شخصاً شيعياً دافع عن هذا الاتجاه حتى نتأكد من وجود أنصار له، إلا أن الشهيد الثاني وشمس الدين، ذكرا هذا القول ناسبين الاستدلال له إلى الغير، ودليلهم ما جاء في النهي عن التفكير في الله أو في القضاء والقدر، وما دلّ على أن عليكم بدين العجائز، وأن الاستدلال بدعة(٦).

أما الشيخ البهائي فيضع هذه الأدلّة في سياق القول بجواز التقليد لا تقديمه على النظر والاستدلال(٧).

إلا أن شمس الدين يناقش هذا القول بأن المراد من مسألة العجائز طلب رسوخ

١ـ السيوري، النافع يوم الحشر: ٤ ـ ٥؛ وراجع: البهائي، زبدة الأصول: ١٦٧؛ والخوئي، التنقيح، الاجتهاد والتقليد: ٤١١؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٢.

٢ـ شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٢.

٣ـ كمال الحيدري، التفقه في الدين: ١٣٨ ـ ١٣٩؛ ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ٤٨٥؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٢.

٤ـ الحيدري، التفقه في الدين: ١٤١ ـ ١٤٢.

٥ـ الحيدري، التفقه في الدين: ١٤٢ ـ ١٤٤؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٢؛ وانظر الملاحظات على الأدلّة عند عبدالله شبر، حق اليقين ٢: ٥٧١؛ واحتمل الخراساني في آيات النهي عن التقليد اختصاصها بتقليد الجاهل مع احتماله اختصاصها بالعقائد، فراجع له: كفاية الأصول: ٥٤١.

٦ـ راجع هذه الروايات في الكافي ١: ٩٢ ـ ٩٤؛ و٨: ٢٢؛ والحراني، تحف العقول: ٩٦؛ ووسائل الشيعة ١٦: ١٩٢ ـ ٢٠٣، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب ٢٣؛ ونهج البلاغة ٤: ٦٩؛ وبحار الأنوار ٦٦: ١٣٥؛ والعجلوني، كشف الخفاء ٢: ٧٠ و...

٧ـ البهائي، زبدة الأصول: ١٦٥ ـ ١٦٨.

العقيدة لا طلب التقليد، فضلاً عن أن رواية العجائز من الروايات التي يراها شمس الدين موضع شك، وأنها منسوبة إلى بعض التابعين لا إلى أحد المعصومين، وأما النهي عن التفكير في القدر فلا ربط له هنا، إذ هذا الموضوع لا يتوقف الاعتقاد عليه، وأما أن الاستدلال بدعة فهو باطل لحث القرآن الكريم عليه(١).

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه يحاول أن يقدّم تفصيلاً، وأغلب الظن أن ما نسب إلى المشهور من الاتجاه الأول كان يراد به هذا الاتجاه، والتفصيلات هنا عديدة بين العلماء، ولما كان غرضنا الإطلالة التمهيدية هنا نقتصر على بعضها مما هو بارز أو مشهور.

التفصيل الأول: ما ذهب إليه الشيخ مرتضى الحائري (١٤٠٦هـ) من تقسيم ما يجب فيه الاعتقاد والعلم إلى أقسام ثلاثة هي:

أ ـ الله والنبي والإمام، وهذا مما يتوقف عليه قول المجتهد، وقد اعتقد الحائري بعدم معنى التقليد في هذا القسم؛ إذ يلزم منه الدور؛ لأن شرعية قول المجتهد مبنية على افتراض هذه الأركان، فمع عدمها لا معنى لقول المجتهد ولا ملزم فيه.

ب ـ غير الثلاثة المتقدّمة مما يجب الاعتقاد به تفصيلاً، كالعدل، وفي هذا القسم حيث كان المطلوب تحصيل الاعتقاد التفصيلي، وهو لا يحصل بالتقليد، لم يكن التقليد جائزاً، نعم، لو أدى التقليد إلى حصول هذا الاعتقاد لم يكن به بأس.

ج ـ ما كان من غير القسم الأوّل والثاني مما لا دليل فيه على لزوم تحصيل الاعتقاد التفصيلي فيه كسؤال القبر و... وهنا يكفي الاعتقاد الإجمالي، ومعه لا معنى للتقليد؛ لأنّ المؤمِّن من العقاب قد حصل بالاعتقاد الإجمالي، فلا يكون دليل التقليد شاملاً للمقام(٢).

والمقصود بالاعتقاد الإجمالي حصول اعتقاد في النفس بالواقع والحقيقة على ما هي عليه، فنحن نعلم إما وجود القبر أو عدمه فنعتقد بالواقع غير المنكشف لنا إلا إجمالاً.

وبهذا يتبين أن هذا القول يدخل تفصيلاً افتراضياً طفيفاً، وذلك داخل القسم الثاني، إذ لا يمانع من الأخذ بالتقليد إذا أدى إلى حصول العلم، نعم على هذا الافتراض يجب أن يكون تعريف التقليد في العقديات شاملاً للرجوع إلى قول الغير ولو أعطى يقيناً، لكن لا عن دليل، أما لو عرّفنا التقليد بالرجوع مع عدم حصول دليلٍ ولا يقين، فلا تكون

---

(١) راجع ذلك كلّه عند الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ٦١ ـ ٦٤؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٣.

(٢) مرتضى الحائري، شرح العروة الوثقى ١: ١٧٢ ـ ١٧٣.

نظرية الحائري تفصيلاً هنا أساساً، بل تشريحاً للبرهنة على النظرية المانعة عن التقليد في العقديات مطلقاً(١).

التفصيل الثاني: ما ذكره العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، حيث اعتبر مباحث الأصول على نوعين:

أحدهما: التوحيد والنبوّة، وذهب إلى أن المطلوب ـ عقلاً ـ فيهما تحصيل الاعتقاد الوجداني، إذ هو الذي يدفع الضرر المحتمل ويحصّل شكر المنعم، علاوةً على أن حجية قول المجتهد نفسه موقوفة على هذين الأصلين، كما بينا عند شرح نظرية الحائري.

ثانيهما: سائر أصول الدين، وهذه لا محذور في التقليد فيها، بل سيرة المسلمين على أخذ مثل هذه الاعتقادات عن علمائهم(٢).

وهذا التفصيل من شمس الدين فيه بعض الغرابة عن المعتاد، فلم يذكر الإمامة من جملة ما لا يجوز التقليد فيه، فهل يذهب إلى جواز التقليد فيها ولو من حيث مبادئها وأصولها أيضاً؟! اللهم إلا إذا قصد بالنبوة مطلق الواسطة المعصومة بين الله وعبيده، فيشمل كلامه ـ حينئذٍ ـ النبوة والإمامة معاً العامّتين والخاصتين.

التفصيل الثالث: ما ذكره العلامة السيد محمد حسين فضل الله، حيث ذهب إلى المنع عن التقليد في العقائد؛ لأن المطلوب فيها تحصيل القناعة الذاتية، لكنه استثنى بعض تفاصيل العقيدة ومتعلّقاتها في بعض الجوانب الهامشية، فذهب إلى جواز التقليد فيها(٣).

لكن فضل الله ـ ككثيرين غيره ـ لم يشرح لنا ما هي تفاصيل العقيدة؟ وكيف نميّز

١ـ ثمة بعض الاختلاف في تحديد مفهوم التقليد هنا، فالإمام أبو القاسم الخوئي ـ متابعاً الأنصاري والمحقق الإيرواني والآشتياني و.. ـ يذهب إلى الفصل بين البحث عن التقليد في العقديات وكون الاعتقاد عن دليل، فالمنع عن التقليد قد يساوق القبول به حين يحصل اليقين منه لا عن دليل، فراجع نظريته في التنقيح، بحث الاجتهاد والتقليد: ٤١١؛ وراجع: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٨٥؛ والأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٧٢، ٢٨٢ ــ ٢٨٣؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ٢٨٧ ــ ٢٨٨؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٥٤؛ أما رضا الصدر فنلاحظه يقابل بين التقليد والاجتهاد فيرى ذهاب المشهور إلى المنع عن التقليد، والإلزام بالاجتهاد، وإذا قصد بالأخير تحصيل الدليل كان معنى ذلك عدم جواز التقليد ولو أدّى إلى حصول اليقين كما صرّح به هو نفسه، فراجع كتاب: الاجتهاد والتقليد: ٤٨٤ ـ ٤٨٥؛ وراجع أيضاً: شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٤؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٩٤؛ وقد عرّف المقداد السيوري التقليد هنا بقبول قول الغير بلا دليل، فراجع له: شرح الباب الحادي عشر: ٤.

٢ـ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ وحول الاستدلال بسيرة المسلمين راجع: رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ٤٨٥.

٣ـ محمد حسين فضل الله، الندوة ١: ٢٣٨، و٢: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

بين أصول الاعتقاد وفروعه؟ وما هي الحدود الفاصلة التي تجعل مسألةً ما من الأصول وأخرى من التفاصيل؟

الدعوة لمشروع التقليد العقدي

ثمة دعوة قوية معاصرة يطلقها السيد العراقي كمال الحيدري، يطالب فيها بإعمال منطق التقليد في العقائديات عدا الأصول الأساسية لفطرتها، بل يتقدّم الحيدري في دعوته للقول بضرورة وجود نظير للرسالة العملية ـ وهي الكتاب الذي يصدره مرجع التقليد يحتوي على فتاواه يرجع إليه الناس ـ في علم الكلام، وكأنه يطرح مشروع مرجعية عقدية، لا فقط فقهية(١).

ويذهب الحيدري إلى تحليل أسباب المنع عن التقليد في غير أساسيات العقيدة عبر القول بأنهم توهموا من كلمة «أصول الدين» أساسيات الاعتقادات، لذا منعوا عن التقليد فيها، لكن ليس هذا هو المراد، فأصول الدين تعني هنا مطلق الأمر العقدي، سواء كان من أساسيات العقيدة أو لا(٢).

ويعزز الحيدري رؤيته بالإشارة إلى تعقيد الاجتهاد الكلامي، فهو ليس بأقلّ من الاجتهاد الفقهي، فكيف يمكن للناس تحصيل اليقين مع عجزهم عن الاجتهاد الفقهي والكلامي معاً؟!(٣). كما يضاعف الحيدري من حجم المشكلات العقدية، فالبعد الذاتي عن النص، وضياع القرائن، وعدم استقراء النصوص كلّها، وظاهرة النقل بالمعنى، وظروف الراوي ومستواه، وظاهرة الدسّ والوضع في الحديث، والتقية، وتكليم الناس على قدر عقولهم، ومدخلية الزمان والمكان في فهم النص و... كلّها عوامل تعقّد البحث العقدي، فكيف يمكن أن نطالب الناس بها؟!(٤)

إن كلمة تقليد كانت هي المشكل الذي جعل العلماء يتحفظون منها، فهذه الكلمة تحمل دلالات سلبية، لهذا يقترح الحيدري استبدالها بأيّ مصطلح آخر، كالرجوع إلى من عنده البينة(٥).

والملاحظ تركيز الحيدري على تأسيس مرجعية كلامية على غرار المرجعية الفقهية السائدة، إنه يرى أن أدلّة مشروعية التقليد ـ وعلى رأسها آية النفر ـ لا تختصّ بالعمل بل

---

(١) كمال الحيدري، التفقه في الدين: ١٢٧ ـ ١٢٩، ١٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٨.

(٣) المصدر نفسه: ١١٦.

(٤) المصدر نفسه: ٧٣ ـ ٩٦، ١٣٠.

(٥) المصدر نفسه: ٩٧ ـ ٩٩.

تشمل العقائد(١)، فما هو مبرّر التخلّي عنها؟! إن سدّ باب التقليد في العقائد ساهم ـ من وجهة نظر الحيدري ـ في تحجيم العقائديات، وضيّق من فرص حضور الدرس الكلامي في الحوزات العلمية الشيعية(٢).

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

---

(١) ـ المصدر نفسه: ١٣٠.

(٢) ـ المصدر نفسه: ١٤٩ ـ ١٥٠.

السنّة المحكية في المجال العقدي و..

يبدو أنه من المحسوم عند الآخذين بنظرية السنّة المحكية الظنية اعتبارها ـ في الجملة ومن حيث المبدأ ـ في المجال التشريعي والأحكام الفقهية، إلا أنّ كلاماً وقع بينهم في اعتبارها في المجال غير الفقهي، مثل الإخبار عن التكوينيات، أو التاريخيات، أو العقديات.

وقد تطرّقت كلمات علماء الشيعة القديمة إلى هذا الموضوع بصورة عابرة ومختصرة تسجل موقفاً أو تنتقد آخر، إلى الفترة الأخيرة، بعد دخول مسألة دليل الانسداد البحث العلمي، فقد لاحظنا أنهم صاروا يبحثون هذا الموضوع في خاتمة البحث عن دليل الانسداد، لكن لا بما يختص بالسنّة المحكية الظنية، بل بما يشمل ويستوعب مطلق الظن، حتى الناتج من غير الروايات والأخبار، وهذا التحوّل التاريخي في معالجة البحث كان مسبباً عن انفجار الحديث عن موضوع الظن في الاجتهاد الفقهي، كما لاحظنا في الفصل الخامس.

ولعلّ أقدم نصٍّ يحدثنا عن هذا الموضوع بصراحة كلام السيد المرتضى (٤٣٦هـ) حين يقول متحدّثاً بالنقد عمّن يسميهم «أصحاب الحديث»: «ألا ترى أن هؤلاء بأعيانهم قد يحتجّون في أصول الدين ـ من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة ـ بأخبار الآحاد، ومعلوم عند كل عاقل أنها ليست بحجة في ذلك..»(١).

وهذه الفئة يراها المرتضى في غاية الندرة في الوسط الشيعي، بل لا يحسبها ـ تقريباً ـ على العلماء المحصّلين منهم، ذلك أنه يذكرها في سياق الحديث عن ادعائه إجماع الإمامية على رفض الآحاد، مما يؤكد ندرة هذا الفريق عنده، ولعلّ هذا الفريق هو من كان ينتقد المفيد (٤١٣هـ) من قبل موقفهم في سياق نقده للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، كما تحدّثنا عن ذلك في الفصل الثاني.

ومن أقدم النصوص التي عالجت هذا الموضوع أو تطرّقت له أيضاً، نصّ الشيخ أبي

١ـ المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١١ ـ ٢١٢، جوابات المسائل الموصليات الثالثة؛ وانظر: ابن إدريس الحلّي، السرائر ١: ٥٠ ـ ٥١.

جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب «العدّة»، فلدى جوابه ـ وهو يدافع عن نظرية أخبار الآحاد ـ عن إشكالية لزوم إجرائها في الاعتقادات؛ إذ لا معنى للحديث عن حجية الخبر في دائرة دون أخرى، تطرّق الطوسي إلى عدم وجود مانع يمنع عن التعبد بخبر الواحد في أصول الدين[1].

وهذا النص المقتضب من الطوسي يمكن تفكيكه إلى نقطتين:

الأولى: إن مراده رفع الاستحالة العقلية عن هذا التعبد، فكأنه يريد أن يقول: إن ثبوت حجية خبر الواحد لا يضرّ بها افتراض الشمول للاعتقادات، إذ لا يوجد ما يمنع عن هذا الشمول أو يجعله مستحيلاً، ويشهد لذلك ما سيأتي من الطوسي نفسه عما قريب.

الثانية: إنه من غير الواضح ماذا يريد الطوسي من كلمة «أصول الدين» التي أتى على ذكرها في هذه الجملة! هل يريد أصول الدين بتمامها، وهو الأمر الذي اعتبره جماعة مما يلزم منه الدور المستحيل عقلاً، حيث مرّ كلام جمع من العلماء ـ أتوا بعد الطوسي ـ يرون في التقليد في أصول الدين الأوّلية دوراً واضحاً، فإذا كانت حجية قول المجتهد متوقفةً على إثبات أصول العقائد فلا مجال لأن تكون أصول العقائد متوقفةً على التقليد وحجية قول المجتهد، والا لزم الدور، إذا كان الأمر كذلك في التقليد فهو كذلك في حجية خبر الواحد، إذ لا ريب في توقف هذه الحجية على إثبات أصول الدين الأولية فيعود الدور مرّة أخرى، مما يعني عدم صحة قول الطوسي: إنه لا مانع يمنع عن حجية الخبر في أصول الدين، حيث المانع العقلي موجود، وهو الدور.

هل يريد الطوسي هذا المعنى أم يقصد من عدم المنع عن دخالة الخبر الظني في أصول الدين مبدأ تدخله في دائرة العقديات، دون حديثٍ عن شمول هذا التدخّل لنطاق الأصول الأوّلية؟

لعلّ احتمال الثاني غير بعيد أبداً، فالملاحظ أن تعبير أصول الدين في النصوص القديمة كأنه لا يراد منه نصوص الأصول الأولية فحسب، بل هي مع كل ما ينتمي إلى البحث الكلامي فيها وفي تفريعاتها.

على أيّة حال، ورغم هذا النص الذي لا يبدي ممانعةً عن نفوذ السنّة الظنية في أصول الدين، إلا أن الطوسي في الكتاب نفسه يقدّم لنا نصاً دالاً، إذ أشار إلى أنه لم يلحظ وجود علماء متميّزين يعملون بالآحاد في العقائد، وإن قال بذلك بعض من يسمّيهم: غفلة أصحاب الحديث[2]، مشيراً في مواضع أخرى إلى ما يُشبه المفروغيّة عن عدم جريان

---

[1] ـ الطوسي، العدّة ١: ١٠٥.

[2] ـ الطوسي، العدّة ١: ١٣١.

الآحاد في أصول الاعتقاد[١].

وبموجب هذا النص يستفاد أن الإمامية لم تكن تعمل بالآحاد في العقائد، وهذا الاحتمال قريب جداً، انطلاقاً من أمور:

أولاً: قد أثبتنا ـ وفق ما توفّر لنا في الفصل الأول والثاني من هذا الكتاب ـ أن المشهور بين الإمامية عدم العمل بأخبار الآحاد، لا في علم ولا في عمل، وحتى لا نكرّر يمكن للقارئ مراجعة ما نقلناه، فتعبير عدم حجية الخبر في علمٍ ـ وهو التعبير الذي أشرنا هناك إلى شيوعه قديماً ـ شاهد واضح على أنّ ما يلزم فيه العلم كأصول الاعتقاد الأوّلية لا مجال لخبر الواحد فيه، فإذا كانت الإمامية لا ترى دليلاً على حجية خبر الواحد في أصول العقائد ولا في الفقه والأخلاق، فكيف يمكن افتراض قولها بأخبار الآحاد في تفاصيل العقيدة؟ وماذا يمكن أن يكون المستند لهم في ذلك بعد ردّهم تمام أدلّة حجية الخبر التي كانت شائعةً آنذاك؟!

إن الفرضية الأكثر منطقية ـ وفق ما أسلفناه في الفصلين الأوّل والثاني ـ أن لا تكون الإمامية مؤمنةً بالآحاد في العقائد أبداً، فحتى الطوسي الذي نظّر لأخبار الآحاد يبيّن أن بعض غفلة أصحاب الحديث هم من عمل بها في العقيدة، مما يدلّ على رفضه موقفهم هذا، فإذا كان الطوسي، وهو المنظّر الرئيس لنظرية الخبر الظني، يرفض تفعيل هذا الخبر في العقائد، فما هو الافتراض المنطقي حينئذٍ في حقّ غيره ممن رفضوا الآحاد في أصول الاعتقاد (علماً) وفي الفقه والأخلاق (عملاً)؟!

ثانياً: وجود آيات النهي عن العمل بالظن، ذلك أنه لو افترضنا أن الإمامية تقول بحجية الخبر في الفقهيات فما هو المفترض أن يكون جوابها عن آيات النهي عن العمل بالظن؟

إن بعضاً من علماء الشيعة المتأخرين استنسب للجواب عن هذا المعضل أن يحصر دلالة الآيات بدائرة العقديات، فقد ذهب القمي والميرزا النائيني والآشتياني إلى اختصاصها بها[٢]، وهذا ما يتبناه البروجردي نتيجة سياق محاججتها للمشركين[٣]، ومثله المحقق العراقي[٤]، وهكذا الشيخ حسن صاحب المعالم[٥]. أما السيد الخوئي فذهب إلى

---

[١] راجع: المصدر نفسه: ١٢١ ـ ١٢٢، ١٣٠.

[٢] القمي، القوانين المحكمة ١: ٤٣٧؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ١٦٠؛ والآشتياني، بحر الفوائد ١: ٢٨٧.

[٣] البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٠١.

[٤] العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٠٣.

[٥] الشيخ حسن، معالم الدين: ١٩٥.

أنها عامة لأصول الدين وفروعه(١)، فهي بهذا شاملة لأصول الدين بالقدر المتيقن منها، أما السيد محسن الحكيم فيراها عامة، وإن أقرّ بأن موردها أصول الدين(٢)، بل يذكر الفيض الكاشاني أن الأصوليين خصّصوا هذه الآيات بأصول الدين، وهو لا يوافقهم على ذلك(٣).

ويتواصل الموقف المعلن شمول الآيات المشار إليها للأصول والفروع، فيذهب محمد باقر الصدر إلى ذلك(٤)، لكنه في موضع آخر يعطي تصوّراً أكثر تفصيلاً في الآيات، إذ يرى ـ كالإمام الخميني ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ خاصاً بأصول الدين، أما بقية الآيات فيراها عامة(5)، وشبهُ كلام الصدر في التفصيل داخل الآيات كلماتُ محمد سعيد الحكيم(٦)، ويذهب الروحاني لشمول الآيات أيضاً(7).

وقصدنا من هذا الاستعراض الإشارة إلى أن علماء أصول الفقه قد انقسموا إلى قسمين: أحدهما قائل باختصاص آيات النهي عن الظن بأصول الدين بقرينة السياق، وثانيهما قائل بالشمول للأصول والفروع، وهذا معناه أن الدلالة على الأصول متيقنة عندهم، ولهذا قال الخراساني في كفاية الأصول: «الظاهر أو المتيقن من آيات النهي عن الظن هو الأصول الاعتقادية»(٨).

من هنا، قد يتعزز بذلك احتمال أن المتقدّمين تبنوا هذا الموقف نتيجة السياق، فإن دلالة الآيات على المنع عن الظن في الأصول مؤكّدة لديهم، وإن كان هناك احتمال آخر في أن يتبنوا عموم الآيات ويخصّوها بأصول الاعتقاد الأساسية دون غيرها.

ثالثاً: مواقف الأجيال الشيعية اللاحقة، دون إشارة إلى وجود خلاف، فقد نصّ المحقق الحلّي مثلاً على أن الغرض في العقليات الاعتقاد فلا تُبنى إلا على العلم(٩)، وفي الباب الحادي عشر للعلامة الحلّي نصّ صريح بأن معرفة الله لازمة بالدليل(١٠)، والظن

١ـ الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٥٢؛ والهداية في الأصول ٣: ١٧٥.

٢ـ محسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ١١٢، ١٣٦.

٣ـ الكاشاني، الأصول الأصيلة: ١٣٧.

٤ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٣٣٨.

٥ـ الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٩ ـ ٤٤٠؛ وانظر رأي الخميني في أنوار الهداية ١: ٢٧٥؛ وتهذيب الأصول ٢: ٤٢٩.

٦ـ محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

٧ـ الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

٨ـ الخراساني، كفاية الأصول: ٣٣٩.

٩ـ الحلي، معارج الأصول: ٢٧٧.

١٠ـ العلامة الحلي، الباب الحادي عشر: ٣ ـ ٤.

ليس معرفةً كما هو واضح، مضافاً إلى بعض ما مرّ في مبحث التقليد في العقائديات، وما سيأتي قريباً عند الحديث عن نظرية المنع عن الظن عند المتأخرين.

ولسنا نريد بهذه النصوص أو بغيرها إثبات الموقف الشيعي القديم، بل هي مؤشر على ذلك، سيما وأنها لم تشر ـ إطلاقاً ـ إلى وجود جدل في الموضوع الكلامي أو حتى تفصيل، بل أطلقت اشتراط العلم وأرسلته إرسال المسلّمات، ولو كان هناك بين الشيعة من يعمل بالظن والسنّة الظنية لذكروا ذلك وتعرّضوا له.

من هنا، وجدنا أمثال الميرزا أبي الحسن الشعراني يصرّح في حاشيته على شرح أصول الكافي للمازندراني بأن «بناء الإمامية على عدم الاعتماد على خبر الواحد في أصول الدين، وإن كان صحيحاً، بل كانوا يطلبون اليقين»⁽¹⁾، بل يتعدّى الشعراني هذه الدعوى بالقول: «أصرّ بعض المتأخرين على كفاية الظن في أصول الدين، وكأنه مخالف لإجماع المسلمين من صدر الإسلام إلى عهدنا هذا... وربما يحكون القولَ به عن الحكيم الطوسي (٦٧٢هـ) في بعض مؤلّفاته والفيض رحمهما الله وغيرهما، ولا أدري ما أقول في هذه النسبة، بعد وضوح بطلان هذا القول... ولعلّهم أرادوا بالظن غير معناه المتداول...»⁽²⁾.

وعلى أية حال، فالذي يبدو من توفر الوثائق أنّ الفرضية الأقرب إلى الواقع هي فرضية عدم القول بحجية السنّة الظنية في العقائد عند المتقدمين على الحلّي، أي المدرسة الشيعية القديمة، رغم قلّة النصوص الخاصّة.

نعم، هناك حديث عن نصير الدين الطوسي، وأنه كان يقول بجواز الظن في العقديات، وقد نسب له هذا الكلام الأردبيلي على أحد تفسيرات كلامه⁽³⁾، كما نقل أصل النسبة الشعراني في حاشية شرح أصول الكافي، وقد بحثنا في هذه النسبة، ووجدنا له نصاً في «تلخيص المحصّل» يشير فيه إلى كون الظن ممكن الزوال، وفي زواله خطر، وأنه ورد النص الصريح بالأمر بالاحتراز عن الخطر، فتعيّن الأمر بتحصيل اليقين قطعاً، كما ذكر أن الأدلّة الشرعية تدلّ على ذلك، ناقداً كلام الفخر الرازي (٦٠٦هـ) في هذا المضمار⁽⁴⁾، وقد نسب السيد عبدالله شبر⁽⁵⁾ في «حق اليقين» القول بالظن للطوسي في كتابه

١ـ الشعراني، حاشية شرح أصول الكافي ٧: ٣٦١، الهامش: ١.

٢ـ المصدر نفسه ١٠ : ١٠٠، الهامش: ١.

٣ـ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٣: ١٨٩.

٤ـ نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل (على هامش محصّل الفخر الرازي): ٤٥، الهامش ٤.

٥ـ عبدالله شبر، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين ٢: ٥٧١.

«الفصول النصيرية»، لكن الأنصاري بحث فيه فلم يجد شيئاً(١)، وهو ما حصل معنا، إذ بعد مراجعته لم نلحظ نصاً يدلّ على تبنيه هذا القول فيه(٢).

وإلى جانب ما نسب إلى نصير الدين الطوسي، ثمّة ما يشير إلى تبنّي بعضهم في الحقبة القديمة أخبار الآحاد الظنية، فالنص الذي تحدّثنا عنه سابقاً في الفصل الرابع، وهو نص العلامة الحلّي، الذي قلنا: إنه أقدم نص شيعي يقسّم الإمامية إلى أخبارية وأصولية، هذا النص أشرنا سابقاً إلى أنه يتهم الأخبارية الشيعية بالعمل بالآحاد في الفروع والاعتقادات معاً، مما يشي بوجود تيار شيعي قديم عامل بالآحاد في العقديات، وإن أشرنا سابقاً أيضاً إلى أن الأخباريين اللاحقين رفضوا بشدّة تهمة العلامة هذه، كما أن النصّ المذكور آنفاً للشيخ الطوسي في العدّة يؤكّد وجود من سمّاهم: بعض غفلة أصحاب الحديث، ممّن كانوا يعملون بالآحاد في العقائد.

فهذان النصّان ـ الطوسي والحلّي ـ يكشفان عن وجود فريق، وهو محدود، في الوسط الشيعي كان يعمل بالآحاد في العقائد.

هذا، ولكننا في الفصلين الأوّل والثاني تحدّثنا عن هذا الموضوع، كما أشرنا إلى جدل الصدوق / المفيد في الكلاميات، واستقربنا أن الأخباريين القدماء لم يكونوا يقولون بالآحاد الظنية في العقائد، بل كانوا يرون الآحاد مفيدةً لليقين، والعناصر التي أبديناها هناك كما تترك تأثيراً على مجال الفقه كذلك على المجال العقائدي.

ملاحظتان:

الأولى: إن ما توصّلنا إليه لا ينفي وجود ظاهرة شاذة في الوسط الشيعي آنذاك تأخذ بالآحاد في العقائد، لكن ليس لدينا ما يؤكّدها، وإن كانت طبيعة الأشياء تساعد عليها.

الثانية: إن الشيخ الطوسي في العدّة ذكر أنه قامت الأدلّة العقلية والشرعية على بطلان التقليد في الأصول، لكنه تبنى أن المقلّد في العقائد إذا صادف أن قلّد المحقّ كان مخطئاً لكنه معفوّ عنه(٣).

وهذا النصّ فيه بعض الغموض والالتباس من وجهة نظرنا، وذلك:

أ ـ إذا أراد الطوسي من التقليد اتباع قول الغير مع حصول العلم من قوله غايته

١ـ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٧٢.

٢ـ انظر النص الكامل للفصول النصيرية في كتاب الأنوار الجلالية للمقداد السيوري.

٣ـ الطوسي، العدة ٢: ٧٣٠ ـ ٧٣١.

بلا دليل، كان كلامه الأخير صائباً، أو بتعبير أدق معقولاً، ذلك أن العلم يكون قد حصل غايته من غير سبيله الصحيح، فيخطئ فيما فعل حيث كان عليه الاستدلال، لكنه لا يعاقب لمصادفة اعتقاده الحقيقةَ والواقع.

ب ـ أما إذا أراد من التقليد اتباع قول الغير بلا حصول علم، فهذا غير مفهوم، إذ معناه كفاية الظن بالعقيدة الحاصل من تقليد المحقّ، مع أن المطلوب تحصيل الاعتقاد.

وهذا المقطع على التفسير الثاني يجعل الطوسي ـ بدرجة من الدرجات ـ قائلاً بكفاية الظن في العقائد لو صادف الواقع، بمعنى عدم العقاب عليه، وهذه ثغرة على أيّ حال في مبدأ لزوم اليقين في العقديات[1].

الاتجاهات الإمامية المتأخرة في حجية السنّة الظنية في العقديات

بعد الحلّيين: نجم الدين (٦٧٦هـ)، والحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ)، واصل الفكر الإمامي مساهماته في التنظير لقضية الظن في العقديات، وأخذ بالتدريج التصاعدي منحى أكثر دقةً وتحليليةً وتفريعاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وفي الفترة الفاصلة بين القرن الثامن الهجري وبدايات القرن الثالث عشر الهجري لاحظنا ما يلي ـ باختصار شديد ـ:

١ ــ نظرية المنع العام عن الظن والآحاد في العقائد

وهي النظرية التي لاحظناها تسود علم الكلام الشيعي بعد عصر الطوسي (٤٦٠هـ)، حيث ذهب أكثر من متكلم شيعي إلى اشتراط العلم في العقائد دون ذكر تفاصيل، وقد تعرّض المتكلمون لهذا الموضوع في بعض مصنفاتهم الكلامية لدى الحديث عن مسألة النظر والمعرفة المشهورة في علم الكلام، فقد ذكرنا سابقاً نصّ نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصّل، وهو النص الذي أعاد تكرار روحه ابن ميثم البحراني (٦٩٩هـ) في كتاب «قواعد المرام»[2]، كما نصّ الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) على أن خبر الواحد مختلف في العمل به في الشرعيات فكيف بالأمور الاعتقادية؟! مؤكداً على عدم الأخذ به في العقائد[3]، متابعاً الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في ذلك[4].

---

[1] ـ راجع في التعليق على نظرية الطوسي هذه: الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

[2] ـ ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: ٢٩ ـ ٣٠.

[3] ـ الشهيد الثاني، المقاصد العلية: ٤٥؛ وحقائق الإيمان: ٥٦ ـ ٥٧.

[4] ـ الشهيد الأول، الألفية: ٣٨، حيث شرط الدليل، الظاهر في الذي يفيد العلم.

وقد أرسل الفاضل التوني (١٠٧١هـ) المنع عن الظن في الأصول إرسال المسلّمات(١)، ولاح واضحاً في كلمات المازندراني (١٠٨١هـ)(٢). وأصرّ عليه البهبهاني(٣). وذكر السيد عبدالله شبر (١٢٤٢هـ) أن الأكثر ذهبوا إلى ضرورة اليقين ورفض الظن(٤)، وقد ذهب الخراساني ـ وتبعه المحقق العراقي والميرزا النائيني ـ إلى المنع عن الظن في العقائد حتى مع انسداد باب العلم، معتبراً أن المخرج هو الاعتقاد الإجمالي، علاوةً على أن ما يجب العلم به لا معنى للظن فيه(٥)، ومثل هذا المذهب أو قريب منه كلام السيد عبدالحسين شرف الدين(٦).

ويتواصل رفض الظن في أصول الدين بصيغةٍ إطلاقية، حيث يذكر ذلك الخميني(٧)، والسبزواري(٨)، والروحانيّان(٩)، والشاهرودي(١٠)، والكاشاني(١١)، وأبو الحسن الإصفهاني(١٢)، والحكيم، الذي نسب النظرية إلى «ما اشتهر»، معتبراً أدلة الحجية للظنون منصرفة عن مجال العقائد والإخبارات(١٣).

إلى غير ذلك من المواقف والآراء(١٤)، إضافةً إلى العلامة الطباطبائي الذي سنفرد له بحثاً خاصاً إن شاء الله تعالى.

وهذا الموقف العام فيه بعض ملامح الغموض أحياناً، فبعضهم يعبر بأصول

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ التوني، الوافية: ٣٠٤.

٢ـ المازندراني، شرح أصول الكافي ١٠: ١٨٦، ولاحظ تعليقة الشعراني في الهامش (١) من الصفحة نفسها.

٣ـ البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٤٥٦، ٤٩٤.

٤ـ عبدالله شبر، حق اليقين في معرفة أصول الدين ٢: ٥٧١.

٥ـ الخراساني، كفاية الأصول: ٣٧٧ ـ ٣٧٨، ٣٧٩، ودرر الفوائد: ١٧٠؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ٥٨، ١٢٢، ١٣٠، ١٨٧، ١٨٩؛ و٤، ق٢: ٢٤٣؛ ومقالات الأصول ٢: ٩٧، وإن لاح منه ميل لحجية الظن مع الانسداد في المصدر نفسه: ١٣٧؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٣٢٤.

٦ـ شرف الدين، كلمة حول الرؤية: ٨٤.

٧ـ الخميني، الاجتهاد والتقليد: ٨٩ ـ ٩٠؛ وكشف الأسرار (فارسي): ٣١٨، ٣٢٠، و(عربي): ٢٨٥، ٢٨٧، ناسباً في كتابه الأخير الأمر إلى مشهور الفقهاء.

٨ـ السبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٥١، ١٥٤، ١٥٥.

٩ـ محمد الروحاني، منتقى الأصول ٦: ٢٩١؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٢٤، ٢٧٨.

١٠ـ الشاهرودي، نتائج الأفكار ٣: ٣٦٨، ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

١١ـ حسين إمامي كاشاني، أصول الإمامية في الأصول الفقهية: ٤٦.

١٢ـ الإصفهاني، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٥٦٢.

١٣ـ محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٤: ١٦١، ١٦٢.

١٤ـ راجع: البجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٢١١؛ وشريعت سنگلجي، كليد فهم قرآن: ٣٩ ـ ٤١؛ وعبدالوهاب فريد، إسلام ورجعت: ٤٠ ـ ٤٧، ٢٠٦.

العقائد، وبعضهم أصول الدين، ورغم أنهم لا يذكرون تفصيلاً إلا أن هاتين الكلمتين ربما توهمان بعض التفصيل.

وكأن أبا الحسن الشعراني (١٣٩٣هـ) شعر بتساؤلٍ يستفهم عن سبب وجود أحاديث العقيدة في مصادر المسلمين فيجيب بأنهم مطبقون على نقلهم أحاديث لا يحتجّون بها مثل أصول الدين والقصص والتفسير⁽¹⁾، متحدّثاً عن إجماع إسلامي عام.

٢ ـ نظرية تجويز الظن والآحاد في العقائد

نسبت هذه النظرية إلى جماعة من العلماء منهم: نصير الدين الطوسي، والمحقق الأردبيلي، والسيد العاملي صاحب المدارك، والعلامة المجلسي، والفيض الكاشاني، والشيخ البهائي، وإلى الأخير نسب القول بكفاية الظن الناتج عن الاستدلال دون ذاك الناتج عن غيره كالتقليد⁽²⁾.

والتحقيق في صحّة هذه النسبة لم يوصلنا إلى شيء عدا نصّ واحد للفيض الكاشاني ذكره في كتاب «الأصول الأصيلة»؛ إذ قال هناك: «لا يجوز التعويل على الظن في الاعتقادات، إلا ما صحّ عن أهل البيت عليهم السلام»⁽³⁾.

وهذا النصّ ـ كالنسبة المشارة إلى الأعلام ـ يبعد أن يراد بهما الظن في أساسيات العقيدة كمبدأ وجود الله تعالى أو النبوّة، إذ لا معنى لحجية الظن قبل ثبوت وجود الله تعالى، كما لا معنى لحجية أخبار الآحاد قبل ثبوت نبوّة محمد ﷺ.

ومما يثير الغموض في نصّ الفيض أنه عقد الباب الثامن من كتاب «الأصول الأصيلة» الذي ورد فيه هذا النص لإثبات عدم جواز الاعتماد على الظن في العقائد والعمليات، وأدلّته وإن غلب عليها الجانب الفقهي ومسألة التقليد للمجتهد في الفروع، إلا أن عنوان الباب ظلّ عاماً⁽⁴⁾، ولعلّ الاستثناء في كلامه منقطع، أو لعلّه يريد من الظن غير سبيل الاعتماد على النصوص الدينية في أمر العقيدة.

هذا في نصّ الفيض الكاشاني، أما عن المحقق الأردبيلي فقد عثرت على نصٍّ له يشي بتبنيه الدليل الظني بل حتى التقليد في الأصول مع الوصول إلى المطلوب، يقول: «بل ظني أنه يكفي في الأصول الوصول إلى المطلوب كيف كان بدليل ضعيف باطل، وتقليد

١ـ الشعراني، المدخل إلى عذب المنهل: ٥٠.

٢ـ انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٧٢.

٣ـ الكاشاني، الأصول الأصيلة: ١١٨.

٤ـ المصدر نفسه: ١١٨ ـ ١٤٠.

كذلك»(١).

فإن ضمّه مسألة التقليد تعني بوضوح أنه لا يهمّ عنده سبيل الوصول إلى العقيدة، بل المهم نفس إصابتها، إلا إذا قصد هنا أن المهم اليقين به ولو عن طريق غير موضوعي ولا صائب، مما يعني أنه لا يرضى بالظن، كما نسب إليه، بل يتحدّث عن الوصول اليقيني ولو من طرق غير منتجة منطقياً لليقين.

وربما يعزّز احتمال عدم إرادة الأردبيلي الظن، أنه في موضع آخر قال: «يكفي في الأصول أيضاً مجرّد الوصول إلى الحق... وأنه يكفي ذلك لصحة العبادة المشروطة بالقربة، من غير اشتراط البرهان والحجة على ثبوت الواجب وجميع الصفات الثبوتية والسلبية و...»(٢)، فإن الظاهر من هذا الكلام ـ ومما ذكره بعد ذلك ـ أنه يتحدّث عن سبيل الوصول وأنه يكفي فيه التقليد لا عن طبيعة الوصول وأنه ظني أو يقيني، وفي هذا الموضع نفسه نسب القول عينه إلى نصير الدين الطوسي.

لهذا فإذا صحّت هذه النسبة، وتمّ هذا التفسير لنص الفيض الكاشاني أو الأردبيلي، فسوف يكون مرادهم الظن في تفريعات العقيدة، وهذا ما يشبه الموقف المشار إليه سابقاً عند العلامة المجلسي من حجية العقل إلى أن يثبت لنا الإمام ﷺ، ثم تسقط بعد ذلك حجيته، ومن الواضح أن المراد بحجية العقل قبل ثبوت الإمام ﷺ الحجية المنطقية لا الأصولية، مما يعني لزوم تحصيل اليقين العقلي في المرحلة التي تسبق الأصول الدينية الثلاثة أي: الله، النبوّة، الإمامة.

ورغم وجود بعض الأسماء الأخبارية في المذكورين أعلاه، إلا أنه لا يبدو أن هذا هو موقف الأخباريين قاطبة، فقد ذهب زعيمهم المولى محمد أمين الاسترآبادي ـ كما مرّ سابقاً ـ إلى قطعية صدور الروايات، بل وقطعية دلالتها، فاعتمادهم على الروايات التي نراها نحن آحاديةً، ليس اعتماداً على الآحاد الظنية، بل على خبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية الحاسمة، وإذا لم تكن هذه الأخبار لتعطيهم ـ كما قالوا ـ يقيناً برهانياً، فليس ذلك بعيب؛ إذ يرون أن العلم المطلوب دينياً هو العلم العادي، أي الاطمئنان، وهذا معناه كفاية الاطمئنان بالعقائديات، ولو لم يقم برهان أرسطي عليها.

لكننا وجدنا عبارات فيها بعض العموم تسمح بأخبار الآحاد في غير الفقه وفي العقائد مثل موقف آصف محسني(٣).

١ـ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٨٢.

٢ـ المصدر نفسه ٢: ١٨٩.

٣ـ راجع الملحق رقم (٢) من هذا الكتاب؛ وانظر مشرعة بحار الأنوار ١: ١٢ ـ ١٣، وفي ٢: ١٤١ يرفض إثبات الإمامة بخبر الواحد، لكنه في كتاب بحوث في علم الرجال رفض الآحاد في أصول العقائد، ولعلّ

محاولات بنيوية لتشييد تصوّرات جديدة لمعضلة الظن العقدي

بعد أن تعمقت نظرية الانسداد ونقاشاتها، انشغل العلماء الشيعة أكثر فأكثر بدراسة موضوع حجية الخبر الواحد في غير الفقه، فوجدنا تنامياً متصاعداً في البحث.

ونستعرض هنا أبرز النظريات الرئيسة التي تناولت هذا الموضوع المتعلّق بالعقيدة في القرن الأخير وهي:

١ ــ نظرية حجية الآحاد الاضطرارية

المدرسة التفكيكية الخراسانية مدرسةٌ في العقيدة الشيعية تذهب إلى الفصل بين مناهج المعرفة الثلاثة: العقل، النص، والقلب، فترى العرفان والفلسفة والنص الديني مسالك مختلفة عن بعضها لا ينبغي خلطها أبداً، ويعدّ السيد موسى الزرآبادي (١٣٥٣هـ) والميرزا مهدي الغروي الإصفهاني (١٣٦٥هـ) والشيخ مجتبى القزويني (١٩٦٧م) الجيل المؤسّس للمدرسة الحالية التي تعدّ مدينة مشهد عاصمتها اليوم.

ويناصر التفكيكيون ــ من تفكيك مصادر المعرفة ــ النقلَ، ويرفضون التأويلات الفلسفية والعرفانية، ويدعون لنقد الفلسفة الصدرائية أيضاً.

ويعدّ الأستاذ محمد رضا الحكيمي أبرز الوجود التفكيكية المعاصرة، يليه السيد جعفر سيدان الخراساني، أستاذ العقليات المعروف في مدينة مشهد الإيرانية(١).

وثمة حوار هام جداً دار بين علَمين من أعلام التفكيك والصدرائية، هما: السيد جعفر سيدان، والشيخ عبدالله جوادي آملي، وقد تعرّض الحوار لموضوعة المعاد الجسماني والروحاني، وتحليل نظرية الملا صدرا الشيرازي في هذا المضمار، وقد كشف لنا جعفر سيدان الموقف التفكيكي تقريباً من إعمال أخبار الآحاد في العقائد، رافضاً دعوى محاوره أنها غير حجة في ذلك.

وتتلخص صورة الموقف عند سيدان في أنه لا بدّ في أصول الدين من الرجوع إلى الأحاديث المتواترة أو القطعية، فإن وجدت فيها ونعمت، وإن فقدنا هذا النوع من النصوص رجعنا إلى تلك التي تفيد الوثوق والاطمئنان، وإن لم تعطنا الجزم النهائي، وإن

عنده تفصيلاً، فراجع ص٣١٥، ويعززه كتابه «صراط الحق»، حيث يقبل بالآحاد في الكلام بشرط أن لا تكون من أصول العقيدة وإلا لزم الدور، وأن لا يكون للعقل سبيل إليه، وأن لا تكون المسألة مما اعتبر فيها العلم الوجداني، انظر الكتاب ١: ٣١؛ وتوحي كلمات السيد فضل الله أنه لا يفرّق في حجية الخبر الموثوق بين التاريخي والشرعي، فراجع له: الندوة ٦: ٥٣٢.

[١] حول المدرسة التفكيكية، آرائها، رجالها، نقدها، أسسها.. راجع العددين الخاصّين حولها من مجلّة «نصوص معاصرة» ٢ ـ ٣، ربيع وصيف عام ٢٠٠٥م.

لم تتوفر مثل هذه النصوص كان من المنطقي الرجوع إلى الدليل الذي يفيد الظن ما دام روايةً عن أحد المعصومين ﷺ معتبرة[١].

وهذه النظرية ربما كانت نتاجاً طبيعياً للاهتمام الكبير الذي بذلته مدرسة التفكيك بأمر الروايات الكلامية، فقد انتقدت هذه المدرسة تجاهل الروايات الكلامية[٢]، ودعت إلى الاجتهاد الكلامي، سيما منه القائم على الكتاب والسنّة، ولما لم تكن هذه المدرسة أخبارية بحتة، وإن اتهمت بذلك، كان من الطبيعي أن تقبل ـ اضطراراً ـ بالآحاد حيث يفقد الدليل اليقيني أو الاطمئناني.

وممّن تحدّث عن هذا التفصيل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، حيث ذهب إلى عدم حجية الظن وأخبار الآحاد عند انفتاح باب العلم والعلمي، وأخذ بالحجية مع الانسداد معتبراً ذلك حكم العقل[٣].

٢ ـ نظرية السيد أبي القاسم الخوئي

رغم إطلاقه القول بعدم حجية الآحاد في أصول الدين[٤]، إلا أن السيد أبا القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) يقدّم تصوّراً تفصيلياً أكثر وضوحاً ودقة وشمولية، إذ لا تقتصر معالجته على دائرة القضية العقائدية، بل تتعدّاها إلى مطلق القضايا غير الفقهية العملية، ففي ملحقات بحثه حول دليل الانسداد، يتحدّث الخوئي عن مجالين لحجية الظن في غير الفقه هما:

المجال الأول: وهو المجال العقائدي، ويرى القضايا العقدية على نوعين:

النوع الأول: القضايا التي يجب معرفتها عقلاً، كمعرفة الباري، أو شرعاً كالمعاد الجسماني، وفي هذا النوع لا يكفي الظن أبداً، ذلك أن المطلوب في هذه القضايا تحصيل العلم، والظن ـ مهما كان ـ لا يغدو علماً، وعلى تقدير عجز الإنسان عن الوصول إلى العلم لا يكلّف به؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور.

النوع الثاني: القضايا التي يجب فيها التسليم وعقد القلب عليها[٥]، كتفاصيل

---

[١] جعفر سيدان، حوار حول المعاد الصدرائي، مجلّة نصوص معاصرة ٢: ١٢٣ ـ ١٢٤.

[٢] راجع كلام أحد المتعاطفين مع هذه المدرسة ـ وهو الشيخ رضا استادي ـ في مجلة نصوص معاصرة ٣، مقال المدرسة التفكيكية، وقفات وتأملات.

[٣] ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٠.

[٤] الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٨٩.

[٥] يفرّق الإمام محسن الحكيم ـ تبعاً للخراساني ـ بين العلم والاعتقاد وعقد القلب والتسليم، ويستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوّاً..﴾؛ حيث لا معنى للجحود مع

البرزخ والمعاد، وهذا النوع من العقديات يبني الخوئي النتيجة فيه على بناءين في أصول الفقه.

أ ـ فإذا كنا من القائلين بحجية الظن الخاص، كما هو الحال في أخبار الآحاد عند المتأخرين، كما شرحناه سابقاً، كان هذا الظن حجةً هنا أيضاً مطلقاً دون أي تفصيل.

ب ـ أما إذا كانت حجية الظن قائمةً على دليل الانسداد، وفق ما شرحناه في الفصل الخامس، لم يكن حجةً هنا عند الخوئي(١).

المجال الثاني: وهو المجال التاريخي والتكويني، ويقصد به مجيء رواية ظنية مثلاً على أمرٍ تاريخي، فهل يثبت ذلك الأمر بالرواية؟ وتكون هذه الرواية حجة؟ وإذا قامت الآحاد الخبرية على أمر تكويني كأن جاءنا حديث يخبر عن خواص الأطعمة والأشربة أو بعض العقاقير أو البلدان أو الأقوام أو... فهل يمكن الأخذ به، وإثبات هذه الخواص عبره؟

يعيد الخوئي هنا بناء نظريته، وفق البناءين السالفين فيذهب إلى أنه:

أ ـ إذا قلنا بأن الآحاد مثلاً حجة على الظن المطلق القائم على دليل الانسداد، فإن هذه الأخبار لا تكون حجّة أبداً ومطلقاً.

ب ـ أما إذا بنيناها على الظن الخاص، وأثبتنا الحجية بآية النبأ مثلاً، كان الخبر حجةً على مسلك الطريقية والعلمية الذي تحدّثنا عنه سابقاً، لكن لا في تصويب الواقع الخارجي بل في تجويز الإخبار عن هذا الواقع بما يمنع عن صيرورة هذا الإخبار كذباً، وبهذا المعيار كانت الروايات المعنية بتفسير القرآن حجةً عنده، إذ غدا الخبر علماً بالتعبّد.

إلا أن أخبار الآحاد لا تكون حجةً على مسلك المنجزية والمعذرية الذي ذهب إليه الخراساني صاحب الكفاية، كما أسلفناه، إذ لا يصير الخبر علماً بجعل الحجيّة له، فلا

حصول اليقين القلبي إلا التمييز بين الاعتقاد واليقين، أو بين العلم والتسليم، فراجع له: حقائق الأصول ٢: ٢١١؛ وراجع هذه التفرقة قبله في طيات كلام الآخوند الخراساني في كتاب: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١٦٨ ـ ١٦٩؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٤٩٦ ـ ٤٩٧؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٣٧١ ـ ٣٧٦.

(١) القسم المتعلّق بالبحث العقائدي أخذه الخوئي ـ على ما يبدو ـ من نظرية الشيخ الأنصاري إذا حللناها بدقة، حيث نجدها مطابقة لكلام الخوئي مع فرقين: أحدهما وجود بعض الاضطراب المتعارف في مصنفات الأنصاري على خلاف لغة الخوئي الواضحة والحاسمة. ثانيهما تفصيل الأنصاري في القسم الأول بين القادر والعاجز، ففي الأول حسم عدم جواز العمل بالظن، وفي الثاني ذكر عدم وجود دليل عليه، والنتيجة واحدة، فراجع نظرية الأنصاري في فرائد الأصول ١: ٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

يجوز الإخبار بمفاده، لأنه إخبار بغير علم، وهو حرام(١).

وهكذا نجد مع الخوئي معالجةً ذات نمط أصولي بحت، قائم على تحليل كلامي في التمييز بين ما يجب معرفته وما يجب عقد القلب عليه، ففرز هذين النوعين، وتحديد أن هذا الموضوع الكلامي من النوع الأوّل أو الثاني، مسألة موكولة إلى علم الكلام، وإن وجدنا الأصوليين تعرّضوا لها أيضاً. فحضور مقولة الظن المطلق والخاص، ومقولة العلمية والطريقية في مقابل مسلك التنجيز الذي نادى به الآخوند الخراساني.. ذلك كلّه يدلّ على اصطباغ هذا الموضوع بطابع أصولي، على خلاف ما كانت عليه الحال قبل ذلك، إذ كانت الآيات كلاميةً، كما لم يكن موضوع الانسداد حاضراً أساساً(٢).

٣ ــ نظرية العلامة محمد حسين كاشف الغطاء

يتناول العلامة المجدّد محمد حسين آل كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ) مسألة أخبار الآحاد في غير الفقه، استطراداً، في كتابه: الأرض والتربة الحسينية، حيث يستعرض بعض روايات خواصّ هذه التربة، مما يحوجه إلى الحديث عن جدوائية هذه الروايات، حيث كان بعضها غريباً عن الذهن المادي، فيه ما يحكي عن خوارق وكرامات.

فهناك حديث مشهور في بعض الكتب الروائية يحكي عن وقوف الكرة الأرضية على حوت وسمكة وأمثال ذلك(٣)، هذا الحديث يراه كاشف الغطاء مخالفاً للوجدان، ومصادماً لبديهة العقل، لا يدعمه برهان ولا تسنده حجة(٤).

من هنا، ينطلق كاشف الغطاء في رصد تصوّراته عن هذا النوع من الأخبار الظنية، فيقسم طوائف أخبار الآحاد إلى ثلاثة:

الطائفة الأولى: الأخبار المتعلّقة بالأخلاقيات والمواعظ والإرشاد وتهذيب النفس وما شابه ذلك، ويلحق بها عنده الطب، وخواص النبات والثمار والأدعية، والأحراز، والطلاسم، وفضل السور القرآنية والمستحبات و... ويرى كاشف الغطاء أن الآحاد في هذه

١ـ راجع: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ١٨٩، ٢٣٦ ـ ٢٣٩؛ والبيان: ٣٩٨ ـ ٣٩٩، وراجع موافقة السيد عبدالأعلى السبزواري لهذه النظرية في أركانها الرئيسة في كتاب: تهذيب الأصول ٢: ١٥١، ١٥٤، ١٥٥.

٢ـ وإذا كان الخوئي قد توقف بعض الشيء في الروايات التاريخية من منطلق أصولي، فإن السيد الخميني قد تحفظ عليها من منطلق ميداني إذا كانت نصوص تاريخ لا روايات عن أهل البيت ﵈؛ لأن نصوص الكتب التاريخية عنده لم ينقحوا أو يدرسوا رجال سندها على خلاف الحال من الروايات. راجع له: كشف الأسرار (فارسي): ٢٩٢، و(عربي): ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ وكتاب البيع ٣: ٧١ ـ ٧٢.

٣ـ راجع على سبيل المثال: المجلسي، بحار الأنوار ٥٤: ٢١٢.

٤ـ محمد حسين كاشف الغطاء، الأرض والتربة الحسينية: ٤٥ ـ ٤٦.

الطائفة حجة مطلقاً، أي سواء في ذلك المجتهد وغيره، فكما يمكن للمجتهد الرجوع إلى هذه الروايات وتبنيها، كذلك يمكن لغيره أن يرجع إليها ويتبناها، كما أنها حجة مطلقاً صحّ سندها أم لا، إلا إذا قام الدليل على كذبها.

ولعلّ ما دفع كاشف الغطاء لتبنّي موقف متسامح من هذه الطائفة، كونها تعنى بتهذيب الأخلاق، ولا يترتب عليها حكم شرعي، والمسائل الأخلاقية لا يتحفّظ فيها كثيراً في المناخ العلمي الديني الشيعي، وربما يكون لنظرية التسامح في أدلّة السنن دور في خلق هذا التساهل هنا، وسيأتي الحديث عنها قريباً إن شاء الله تعالى.

الطائفة الثانية: الأخبار المتعلّقة بقضايا الفقه والأحكام العملية، والحكم الذي يراه كاشف الغطاء هنا، لا يختلف عن السائد في المدرسة الأصولية المتوارثة، إنه يأخذ بالخبر الواحد ضمن شروطه الأصولية والرجالية دون غيره، وللمجتهد فقط دون غيره.

الطائفة الثالثة: وهي مركز بحثنا، كلّ ما يتعلّق بقضايا العقيدة أو الأمور التكوينية، وقضايا الأفلاك والعالم، كتلك الرواية التي تتحدّث عن وقوف الأرض على حوت و...

ويقدّم كاشف الغطاء تفصيلاً هنا نوضحه لأهميته، إنه يقول: إن هذه الأخبار تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما طابق البراهين العقلية، بحيث كان مضمون الخبر الواحد مطابقاً لما توصّلت إليه البراهين اليقينية، فهنا يؤخذ بهذا الخبر، سواء صحّ سنده أم لم يصحّ، لوصولنا إلى اليقين بصحته.

وربما يختلف آصف محسني عن كاشف الغطاء هنا، فإذا رأى الثاني جواز الأخذ بهذا الخبر فإن الأوّل يرفضه، لأن مطابقة المضمون لبرهان عقلي لا يدلّ على أن المعصوم ﷺ قد قاله فعلاً(١).

القسم الثاني: ما لا يطابق البراهين، وهذا بدوره ينشطر إلى نوعين:

النوع الأول: ما يخالف البراهين العقلية، أي أنه لا يطابقها من حيث إنه يخالفها، فلو دلّت رواية على ما يخالف حكماً عقلياً قطعياً مبرهناً عليه فهل نأخذ بها أم لا؟

ويجيب كاشف الغطاء بوجود حالتين للرواية، يختلف نمط التعامل معها على أساسهما هما:

الحالة الأولى: أن تكون الرواية صحيحة السند، والحكم هنا هو التوقف، لا الأخذ بها ولا رفضها.

١ـ راجع الملحق رقم (٢) من هذا الكتاب.

الحالة الثانية: أن لا تكون الرواية صحيحة السند، وحكمها في هذه الحالة أن تطرح وتوضع جانباً.

ويلاحظ في موقف كاشف الغطاء من هذا النوع من الروايات التحفظ لصالح الرواية، فرغم مواجهتها لقطع برهاني إلا أنه لا يطرحها، بل يتوقف في أمرها، مما يدلّ على تحفظه المشار إليه.

النوع الثاني: ما لا يطابق البراهين العقلية، لكنه لا يخالفها، فلا تثبته هذه البراهين ولا تنفيه، وهنا أيضاً يطرح كاشف الغطاء صورتين هما:

الصورة الأولى: أن يكون الحديث صحيح السند، والحكم هو لزوم الأخذ به، إذ لا موجب لطرحه، أو حتى التوقف فيه.

الصورة الثانية: أن لا يكون صحيح السند، فإن أمكن تأويله فعلنا ذلك، وإلا توقفنا فيه[1].

هذه هي حصيلة نظرية كاشف الغطاء ولا بد أن نعلّق عليها لنحلّلها أكثر:

أولاً: من الواضح أن نظرية كاشف الغطاء تنحاز لصالح الرواية، فهو لم يرفض الخبر في مجموع هذه الأقسام إلا في: أ ـ الخبر الضعيف في الفقه، ب ـ الخبر الضعيف المخالف للبرهان في العقيدة، أما الباقي فلم يرفضه وإن توقف فيه، وهذا يكشف عن تحفظ؛ إذ مع قيام البرهان العقلي على بطلان شيء لماذا نتوقف في ردّ رواية تدل عليه إذا كانت صحيحة السند إذا لم نكن نحمل موقفاً متحفظاً ومحتاطاً لصالح الخبر الواحد؟ إذاً، هذا هو طابع نظرية كاشف الغطاء العام.

ثانياً: بمقارنة نظريته بنظرية الخوئي يظهر أن كاشف الغطاء لم يولِ النظريات الأصولية المعايير الرئيسة في الخروج بنظريته، على خلاف الخوئي الذي عالج الموضوع ضمن النطاق الأصولي كما أشرنا سابقاً.

ثالثاً: قد لا يبدُ واضحاً تمييز كاشف الغطاء بين خواصّ النباتات ومسائل الطب وبين قضايا الفلك والعالم والتكوينيات، إلا أنه من المحتمل أن كاشف الغطاء فهم الروايات الطبية والنباتية فهماً عملياً، أي لم ينظر إليها من زاوية إنبائها عن الخواص والآثار، بقدر ما نظر إليها من زاوية إقدام المرء على استعمالها للاستشفاء أو التقوّي أو المداواة أو ... ، ولهذا أدرجها في القسم العملي، ولم يدرجها في التكوينيات، وكان فصله لها عن الفقه قائماً على عدم وجود بُعد فقهي إلزامي فيها عادةً.

---

[1] ـ راجع مجمل نظرية كاشف الغطاء في كتابه الأرض والتربة الحسينية: ٤٧ ـ ٥١.

٤ ــ نظرية العلامة الطباطبائي والاتجاه المتشدّد في الظن العقدي

يبدو لنا أن العلامة محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م) أكثر الشخصيات الشيعية المتأخرة ـ على الأقل ـ تشدّداً في أمر الآحاد والظنون في المجال العقدي، وثمة نصوص بالغة الأهمية له تكشف عن تحفظه الشديد هذا، ولهذا أفردناه بالذكر للتعرّف على نظريته، سيما مع ما يتمتع به من مكانة على مستوى الفكر الشيعي الحديث[1]. إنه يرفض ـ بشدّة ـ أي شيء اسمه خبر الواحد الظني في العقائد والتفسير و... وكل ما كان من غير الفقه وما يتصل به، سواء كان تام السند أم ضعيفاً، ولهذا وجدناه في تفسير الميزان، يؤخر البحث الروائي عن البحث التفسيري، لا أقل من ناحية العرض والإثبات والبيان، على خلاف نسق كبير متعارف في التفسير الشيعي، وهو نسق يستحضر على الدوام النصّ الروائي في عملية التفسير.

وليس الطباطبائي وحده هنا، بل ذهب جماعة من علماء الإمامية إلى رفض الظن في العقائد ولزوم تحصيل اليقين مع كفاية الاعتقاد الإجمالي في فروع العقيدة[2]، كما ذكرنا ذلك سابقاً.

ولكي نفهم نظرية الطباطبائي نستعرض مواقفه في كتاب «الميزان»، وفي الحاشية على بحار الأنوار، فهو يقول: «لا تعوّل على الآحاد في غير الأحكام الفرعية على طبق الميزان العام العقلائي الذي عليه بناء الإنسان في حياته»[3].

وفي سياق ردّه على الرواية التي تتحدّث عن قلع مدينة قوم لوط من سبع أرضين يقول: «لا يكفي في ثبوت الأمر الخارق للعادة خبر الواحد»[4]، وهكذا روح كلامه في روايات تجلّي الله سبحانه للجبل مع موسى[5].

وهكذا يرفض التعويل على الآحاد في فهم حقيقة إبليس والجنّ وتناسلهم، بل لا بد ـ عنده ـ في هذه الموضوعات من آية محكمة أو حديث متواتر أو محفوف بالقطع[6]. ومعنى كون الآحاد محفوفة بما يفيد العلم والقطع «الوثوق التام الشخصي، سواء في أصول

---

[1] ـ لا يولي آصف محسني القندهاري أهمية لنظرية الطباطبائي في مجال خبر الواحد، إذ لا يراه متخصصاً في ميدان أصول الفقه على الخلاف ـ عنده ـ من السيد محمد باقر الصدر، فراجع له: الملحق رقم (٢) من هذا الكتاب.

[2] ـ انظر: الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٢٨٥؛ والخراساني، درر الفوائد: ١٦٩ ـ ١٧٠.

[3] ـ الطباطبائي، الميزان ٦: ٥٧.

[4] ـ المصدر نفسه ١٠: ٣٤٩.

[5] ـ المصدر نفسه ٨: ٢٦١.

[6] ـ المصدر نفسه ٨: ٦٢، ٦٦.

الدين أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها، إلا في الفقه، فإن الوثوق النوعي كاف»، كما يقول الطباطبائي[١].

ويؤكد الطباطبائي في حاشيته على بحار الأنوار أن لا حجية للآحاد أبداً لا من طريق الشرع ولا من طريق العقلاء في غير الفقه[٢].

وفي نصّ حاسمٍ بالغ الأهمية يقول الطباطبائي: «إن روايات التفسير إذا كانت آحاداً فلا حجية لها، إلا ما وافق مضامين الآيات، والحجية محصورة في الشرعيات، فروايات القصص والتفسير الآحادية غير حجة شرعاً. أما الحجية العقلائية فلا مسرح لها بعد توافر الدسّ والجعل في أخبار التفسير والقصص، إلا ما تقوم القرائن القطعية... على صحة متنه»[٣]، ومنه الموافقة لظواهر الآيات.

ويمنح الطباطبائي الموقف وضوحاً وقاطعيةً عندما يقول: «اتضح في علم الأصول اتضاحاً يتلو البداهة أن لا معنى لحجية أخبار الآحاد في غير الأحكام كالمعارف الاعتقادية والموضوعات الخارجية»[٤].

ويختلف الطباطبائي مع الخوئي، فإذا ذهب الأخير إلى وجود معنى للحجية في الأخبار الآحادية العقائدية بلحاظ بعض الآثار على مسلك العلمية والطريقية كما أسلفنا، فإن الطباطبائي لا يرى أيّ معنى لجعل غير العلم علماً في غير الفروع العملية، ولا أثر كذلك لهذه المقولة، وإذا كان هذا الأثر موجوداً في الموضوعات الخارجية فهو جزئي ومحدود، والحال أن الشارع سبحانه يقوم بناؤه على الكليات[٥].

لكن كيف هو المنهج للتعامل مع أخبار الآحاد غير الشرعية وهي كثيرة جداً؟!

الجواب عند الطباطبائي جاهز كذلك، فالقاعدة عنده على الشكل التالي: أما الكتاب والسنّة القطعية فنأخذ بهما لزاماً، وأما الخبر المخالف لهما فنطرحه لزوماً، أما غير ذلك فلا دليل على قبوله أو ردّه، لكن ذلك لا يوجب طرحه حتى لو كان فاسد السند، ما لم يخالف العقل أو النقل الصريح[٦].

ومن هنا، تظهر مسألة معيار حجية الحديث، فالمهم في غير الفقه موافقة الكتاب لا

---

[١] ـ المصدر نفسه ٨: ١٤١.

[٢] ـ الطباطبائي، الحاشية على بحار الأنوار ٦: ٢٣٦، الهامش (٢).

[٣] ـ الميزان ٩: ٢١١ ـ ٢١٢.

[٤] ـ المصدر نفسه ١٤: ١٣٣.

[٥] ـ المصدر نفسه ١٠: ٢٥١، و١٤: ٢٥، ٢٧، ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

[٦] ـ المصدر نفسه ١: ٢٩٣.

صحة السند(١)، فلا حجية لخبر في غير الأحكام إلا مع هذه الموافقة(٢).

وفي نصّ دالّ هنا يقول الطباطبائي: «أما ترك البحث عن موافقة الكتاب، والتوغّل في البحث عن حال السند ـ إلا ما كان للتوسّل إلى تحصيل القرائن ـ ثم الحكم باعتبار الرواية بصحّة سندها، ثم تحميل ما يدلّ عليه متن الرواية على الكتاب، واتخاذه تبعاً لذلك، كما هو دأب كثير منهم، فمما لا سبيل إليه من جهة الدليل» (٣).

هذا، وقد لاحظنا أن بعض علماء الإمامية كأنه تجاهل هذا الموضوع برمّته، ورغم تعرّضه للبحث في ملحقات دليل الانسداد، وبعضها لم تعد له ثمرة، إلا أن هذا البحث بالخصوص لم يتعرّضوا له نهائياً، ولعلّ ذلك لاعتبارهم له بحثاً كلامياً، أو لافتراض وضوحه كما فعل النائيني حين اعتبر تطويل الأنصاري في هذا البحث بلا موجب(٤). لكن إعراضهم ملفت بالنسبة لنا، سيما بعد تعرّفنا على أسماء بعضهم، وممن أعرض كلّ من الخميني والصدر والبروجردي والروحاني و..(٥).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ المصدر نفسه ٩: ٢١٢.

٢ـ المصدر نفسه ٥: ٢٦٥.

٣ـ المصدر نفسه ٩: ٢١٢.

٤ـ النائيني، فوائد الأصول ٣: ٣٢٤.

٥ـ راجع: العراقي في الأصول (٢) تقرير النجم آبادي، والكلبايكاني في إفاضة العوائد، والخوئي في الدراسات، والخميني في أنوار الهداية وتهذيب الأصول، والصدر في تقريري: مباحث الأصول وبحوث في علم الأصول، وفي دروس في علم الأصول، والبروجردي في نهاية الأصول والحاشية على الكفاية، والروحاني في منتقى الأصول ـ وإن كانت له عبارات متفرّقة ـ وغيرهم.

المحور الثاني

تاريخية السنّة الشريفة

مدخل توضيحي ومنهجي

المحور الثاني من محاور التفصيل في فهم السنّة، مسألة تاريخيتها، ونعني بنزع القراءة التاريخية للسنة، أمران ننظرهما ملتحمين:

أ ـ التاريخية المعرفية، ونعني بها أن يحاول القارئ للنص أن يفهمه على ضوء محيطه التاريخي، إذ تساعده هذه الصورة التاريخية على فهم مدلول النص ومعطياته وهدفه، سواء كانت النتيجة انحصار النص في ظرفه التاريخي بحيث يفقد امتداده الزمني ـ أو تنحصر دائرته الموضوعية على الأقل ـ أو عدم انحصاره كذلك، ولكي أقدم مثالاً بسيطاً جداً أذكّر بما كتبه بعض العلماء الشيعة قبل قرون حول القهوة، إذ ذهب إلى حرمتها؛ انطلاقاً من روايات تنهى عنها، وقد عدّ هذا القول اشتباهاً فاضحاً حينما كشفت الدراسات بعد ذلك أن كلمة «القهوة» كانت تطلقها العرب على الخمر، وربما لم يكن عندهم شيء مما نسميه نحن اليوم بالقهوة(١).

ولكي أطوّر المثال أكثر حتى يلامس الموضوع ولا يكون بعيداً عنه يمكن إثارة كلام البحراني في الحدائق الناضرة، إذ يصرّح بأن الشواهد تؤكد أن الوقف كان يعبر عنه في صدر الإسلام بالصدقة، فلا ينبغي الخلط بين المفاهيم نتيجة تطوّر المصطلح تاريخياً(٢)، وستأتي في المطاوي اللاحقة بعض الأمثلة الأخرى.

ب ـ التاريخية الواقعية، وتعني فهم الأحاديث في سياقها التاريخي بما يوجب حصر مفهومها الظاهري في إطار زمكاني، مما يعني حصول إلغاء أو تعديل في الصورة المستنتجة، ومن ثم حصول تغير ما في الحكم الشرعي على تقدير كون الحديث مما يتصل بالجانب العملي.

هذا هو بالضبط ما نعنيه بتاريخية السنّة، ولكي نجلي التعريف أعلاه ـ في شقّه

---

(١) لمزيد من الاطلاع: راجع الحر العاملي، الفوائد الطوسية: ٢٢٤ ـ ٢٣٠، الفائدة (٥١).

(٢) البحراني، الحدائق الناضرة ٢٢: ١٢٨؛ وراجع حول التطوّر التاريخي للكلام: كاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ١٥٠ ـ ١٥١.

الثاني ـ نعطي مثالاً تداولته بعض الأوساط الشيعية المتأخرة، فالمقرّر في الزكاة تسعة أشياء ـ على ما هو المعروف عند فقهاء الشيعة ـ هي: الغلات الأربع: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والأنعام الثلاثة وهي: الغنم، والبقر، والإبل، والنقدين وهما: الدرهم والدينار.

لكن قراءةً مختلفة لروايات باب الزكاة تقول: إن وضع الحديث الشريف الزكاةَ على هذه التسعة بأعيانها، إنما كان لظرف تاريخي زمكاني، وهو أنها تمثل عصارة الإنتاج الاقتصادي في المجتمع آنذاك، ومن ثم كان حضورها فاعلاً في الحياة الاقتصادية، أما اليوم فلم يعد للزبيب والشعير والأنعام و... ـ إذ أخذنا فيها شروطها من السوم والذهبية والفضية و... ـ أيّ حضور مما يجعل إنتاج الزكاة في غاية الضآلة والضحالة، فكيف تكون الزكاة، وهي التي شرّعت لسدّ حاجة الفقراء كما جاء في بعض الروايات⁽¹⁾، محصورةً بهذه الأمور اليوم لا تتعدّى إلى غيرها؟!

إن هذا النمط من الفهم الذي يرى بعض ما جاء في الحديث محصوراً بظرفه الزماني والمكاني، لا يستفاد منه سوى في بعض جوانب الروح والملاك، أو على الأقل يستنطق التاريخ لفهم النص، هو ما نسمّيه القراءة التاريخية للحديث النبوي والمعصومي.

ولكي لا نقع في التباس المصطلح ـ رغم الإيضاح السالف ـ نحاول التمييز بين تاريخية السنّة ـ بمعناها الجامع الذي أسلفناه ـ وبعض المقولات الأخرى التي قد تتصل بها وذلك:

أولاً: ثمة فرق بين حصول تحوّل في الموضوع أو المصداق وبين ما نعنيه هنا بمقولة تاريخية السنّة من بعض الوجوه، فمعنى تغير الحكم بتغيّر موضوعه أو انعدام المصداق أنه لو ثبت حكمٌ ما على موضوع⁽²⁾ كثبوت النجاسة الذاتية على الخمر، ثم استحالت الخمر

١ـ عن الصادق ﵇: «إنما وضعت الزكاة اختباراً للأغنياء ومعونةً للفقراء، ولو أن الناس أدّوا زكاة أموالهم ما بقي مسلم فقيراً محتاجاً، ولاستغنى بما فرض الله له..» انظر: وسائل الشيعة ٩: ١٠ ـ ١٢، كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه... باب ١، ح٢، ٣، ٤، ٦.

٢ـ يقصد في علم أصول الفقه بموضوع الحكم كل القيود والشرائط المحيطة به، كما يعبّرون عن متعلّق المتعلّق بالموضوع، فمثلاً حينما نقول: شرب الخمر حرام، فإن «حرام» هي حكم، وشرب «المتعلّق»، والخمر هو «الموضوع» أو «متعلّق المتعلّق»؛ لأن الحرمة تعلّقت بالشرب، والشرب تعلّق بالخمر، نعم فالخمر موضوع هنا، لكن مصطلح موضوع الحكم في قاعدة ارتباط الحكم بموضوعه أوسع من هذا؛ فالبلوغ شرط في الحكم وقيد فيه، فيكون من مكوّنات موضوعه وهكذا، ولهذا يجعلون العلاقة بين الحكم وموضوعه أشبه بعلاقة علّية ومعلولية؛ فتحقق تمام القيود مثل البلوغ والعقل ووجود الخمر داخل محلّ الابتلاء و.. يجعل الحكم فعلياً، أي كأنه ـ بتعبيرنا اليوم ـ دخل حيز التنفيذ والتنشيط، وحول اختلافهم في بعض تفاصيل تعريف الموضوع والمتعلّق، وكلماتهم في هذا المضمار راجع: النائيني، فوائد الأصول ١: ١٤٥، و٤: ٣٨٩؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٢: ٧٧ ـ ٧٨؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٤: ١٠ ـ ١٢؛ ومحمد حسين أحمدي فقيه يزدي، أعمال مؤتمر الزمان والمكان ١: ٩٦ ـ ٩٧ و..

بخاراً، فإن حكم النجاسة أو حرمة الشرب يزول لتغير الموضوع، فموضوع الحكم بالنجاسة أو الحرمة هو الخمر، وقد زال هذا الموضوع وجاء ـ بدلاً عنه ـ موضوع آخر هو البخار المتصاعد الذي يفرض فيه عدم الإسكار، ومن الطبيعي هنا زوال الحكم؛ للقاعدة الأصولية القاضية بأن الأحكام تابعة لموضوعاتها، تثبت بثبوتها وتزول بزوالها.

وقاعدة تحوّل الاحكام بتحوّل الموضوعات قاعدة متفق عليها بين علماء الشيعة فيما يبدو، ومبرهن عليها في علم أصول الفقه.

وبحسب ما قلناه يغدو واضحاً الفرق بين تاريخية السنة وتبعية مضمونها لموضوعه، فالتاريخية بحث أسبق من بحث التبعية، إننا هناك نريد أن نعرف أساساً هل إصدار الحكم من جانب النبي ﷺ كان إصداراً لحكم مرحلي مقيّد بظروفه الزمكانية التي يوجب انعدامها زوال هذا الحكم أم لا؟ أما في بحث التبعية فنحن نؤمن بأبدية الحكم وديمومته إلى يوم الدين، غاية الأمر أنه تابع لموضوعه فكما زال الموضوع زال وكلّما عاد عاد، وربما يزول في مكان دون مكان، أو في زمان دون زمان.

وإن شئنا استخدام آلية أصولية أكثر دقّة أمكن تفسير التاريخية على أنها افتراض لموضوع الحكم يؤدي إلى موته دوماً بصيغة الإطلاقية، أو عدم حياته بصيغته الشكلية، تماماً كافتراض النسخ المؤدي كما هو معروف إلى زوال المنسوخ إلى الأبد.

وبعبارة ثالثة، التاريخية الواقعية للسنّة تضيّق موضوع الحكم وتضاعف عليه قيوداً ذات طابع زمكاني، فبدل أن كان ذا طابع عام بحسب ظاهر اللفظ ونصّ الكلام، صار بفضل الفهم التاريخي ـ ثم التقييد التاريخي ـ أضيق مساحةً مما أوحى به النص، هذا من جهة ومن جهةٍ أخرى قد يغدو أحياناً أوسع مساحةً بملاحظة أن الفهم التاريخي يلامس ملاك الحكم أو روحه مما يفسح في المجال للتعميم.

ونظراً لحساسية هذا الأمر أقدّم مثالاً، فعندما نقول بالفهم غير التاريخي سيكون حكم الزكاة ثابتاً في العناصر التسعة المذكورة في الفقه الإسلامي إلى يومنا هذا، رغم تحوّل ظروف الحياة الاقتصادية، أما إذا أعملنا النزعة التاريخية في قراءة نص السنّة النبوية، فسيحدث تضييق؛ انطلاقاً من أن هذه العناصر لن تغدو الزكاة ـ في بعضها على الأقلّ ـ واجبةً اليوم؛ لأنها لم تعد تمثل عصب الحياة الاقتصادية مثل الشعير في غالب البلدان، لكن من جهة ثانية قد تؤدي النزعة التاريخية في فهم بعض النصوص إلى تعميم، وهذا لا ينطبق على تمام النصوص التي نمارس فهماً تاريخياً لها فليلاحظ، وهذا التعميم في المثال السابق يتجلّى في شمول حكم الزكاة لكل عنصر إنتاجي فاعل في الحياة الاقتصادية العامة، مما سيجعل النفط داخلاً في حكم الزكاة، وكذلك بعض المزروعات الأخرى في بعض البلدان كالأرز في بعض بلاد إيران وباكستان و.... إذاً فالفهم التاريخي

من المؤكد أنه يضيّق تارةً ويوسع أخرى حسب طبيعة الموضوع الذي يشتمله النص، أما مسألة ارتباط الحكم بموضوعه فهذا أمر لاحق، إذ يفترض أولاً تحديد الحكم وموضوعه، ثم الحديث عن العلاقة العضوية بينهما، فأبحث أولاً هل الحكم مرتبط بهذه العناصر التسعة مطلقاً حتى لا يزول إلا بانعدامها من على وجه الكرة الأرضية تماماً، أو مرتبط بها بوصفها عناصر إنتاج فاعلة، حتى يزول عنها ويرتبط بغيرها أحياناً.

علاوةً على هذا كلّه، لا يختص الفهم التاريخي للسنّة بتلك النصوص التشريعية، حتى يتساوى موضوع التاريخانية مع موضوع علاقة الحكم بموضوعه، وإن كان الملف الفقهي هو الطاغي ـ حتى الساعة ـ على مسألة تاريخية فهم السنّة، ولكي أوضح التعميم أشير إلى ما يراه بعضهم من أن نصوص الكتاب والحديث حول وصف الجنّة جاءت ضمن سياق تاريخي، ومرادهم من هذا الكلام أن القرآن لو نزل في بلاد الروم وشمال الكرة الأرضية لما تحدّث عن الظلّ والماء والأشجار والثمار في الجنة بهذا القدر، لأن هذه الأشياء تكتسب قيمتها المضاعفة في الوسط الصحراوي الجاف والحار، لا في بلاد يتمنى أهلها أن تشرق عليهم الشمس لا أن يتظللوا من حرّها ولهيبها.

إن هذه المقولة ـ مثلاً ـ فيها نزعة تاريخية واضحة رغم أن موضوعها لا يتصل بالتشريع، مما يعني أن قراءة السنّة قراءة تاريخية يتسع لمجال أكبر من مجال التشريع ومسألة علاقة الأحكام بموضوعاتها، فبين العنوانين نسبة العموم والخصوص من وجه حسب الاصطلاح المنطقي، لا نسبة التساوي، أو العموم والخصوص المطلق، كما يتصوّر الكثيرون.

ثانياً: هناك فرق بين تاريخية السنّة وبين النظريات المتصلة بدينامية التشريع عبر مقولات الحكم الحكومتي للولي الفقيه أو تدخل الحاكم الشرعي في منطقة الفراغ، إننا لا نتحدّث هنا عن مثل هذه المقولات، ولا عن مقولة العنوان الأولي أو الثانوي، إنها مقولات تفترض أو تنسجم جميعها مع أبدية السنّة وأحكامها ونصوصها، كما تنسجم مع فهمها بعيداً عن السياق التاريخي، كما يؤكد ذلك الفقه السائد، فحتى لو كان الحديث الشريف أبدياً غير تاريخي، يمكن افتراض الحكم الحكومتي أو الولائي للفقيه، وافتراض منطقة الفراغ، وافتراض ما يسميه مرتضى مطهري نظام الفيتو الإسلامي، وهو تقدّم العنوان الثانوي على العنوان الأولي وغير ذلك من الموضوعات، فتاريخية السنة بحث أسبق، يدرس نصوص السنّة ليرى هل هي منحصرة من الأساس بظرفها بالشكل الذي بيّناه أم أنها ـ من حيث المبدأ ـ خطاب للجميع، لكنه قد يتجمد لحكم ثانوي أو ما شابه ذلك؟

ثالثاً: ثمة بحوث جديدة في الفقه تتداول اليوم، وتتحدّث عن ظهور مصاديق جديدة لعناوين في الشرع ترتبت عليها أحكام، مثل وجوب الوفاء بالعقود الثابت بنصّ

الكتاب الكريم(١)، إن ظهور أنواع من العقود جديدة لا مثيل لها فيما سبق جعل بعض الفقهاء ـ منهم السيد اليزدي صاحب العروة الوثقى(٢) ـ يعتقد أن الآية تشمل هذه العقود رغم عدم وجودها عصر النص، ما دامت مصداقاً لكلمة «عقد»، فليس المراد بالعنوان خصوص مصاديقه في ذاك الزمان، بل ما يشمل مصاديقه المستحدثة غير المسبوقة. ولهذا الأمر أمثلة كثيرة جداً لا نخوض فيها.

هذا النوع من البحوث لا علاقة له أيضاً بموضوع تاريخية السنّة، فهذه البحوث تفترض أو تنسجم مع سكونية نصوص السنّة، وتحدّد عناوينها الواردة فيها مع أحكامها وشروطها وقيودها، وبعد هذا الافتراض تحاول أن ترصد مصاديق جديدة لذاك العنوان الذي رتّب الحكم عليه، أما تاريخية السنّة، فلا تُعنى ـ فقط ومن بعض الزوايا ـ بالمصاديق الجديدة، بل تحكي ـ كما أشرنا ـ عن أن المشرّع لم يشرّع هذا الحكم أو ذاك ليكون جزءاً من الأحكام الإلهية الثابتة بشكله الجامد الموجود في النص، بل لعله لمرحلة معينة أو لظرف معين، أو ضمن إطار معيّن لا يحكيه النص بل يُفهمنا إياه التحليل التاريخي؛ مما يعيق علينا قدرة التعميم ويهدر مجال الاستفادة من هذا النص إلى حدّ بعيد، إما كلياً أو جزئياً وربما ساعد على تعميمه كما شرحنا سابقاً لكن من جهةٍ أخرى، نعم ثمّة تفاعل بين التاريخية والمصاديق الجديدة؛ لأن القراءة التاريخية للسنّة تساعد عادةً على احتواء الظواهر الجديدة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، كونها ـ كما أشرنا ـ تنحو منحى الاعتماد على روح الحكم أكثر من شكله الظاهري.

رابعاً: وهناك أيضاً بحوث جديدة تتمحور حول دور الزمان والمكان في الاجتهاد، وهذا العنوان المستقى من نص تاريخي للإمام الخميني قدس سره(٣)، انعقدت لدراسته ندوات عديدة ومؤتمر مشهور في إيران، في التسعينات من القرن العشرين، وقد تناولت دراسات هذا المؤتمر التي طبعت في أربعة عشر مجلّداً بعض العناوين التي تحدّثنا عنها الآن، من تغير الموضوعات، واستحداث المصاديق، والأحكام المتغيرة الولائية و...، وقد لاحظنا بعض الاضطراب أو الانشعابات في فهم هذا المصطلح، وواحد من المفهومات المقولة أن الزمان والمكان والعصر والمحيط يتركان أثراً في اجتهاد المجتهد واستنباطه، وقد كانت الآراء متنوّعةً، فمن نظرية القبض والبسط التي طرحها الدكتور عبدالكريم سروش في إيران في أواخر ثمانينات القرن العشرين، إلى القول الأكثر تحفظاً والذي يرى أن المحيط لا يؤثر

١ـ المائدة: ١.

٢ـ اليزدي، العروة الوثقى ٥: ٢٩٩.

٣ـ الخميني، صحيفة النور ٢١: ٩٨.

بتاتاً في اجتهاد الفقيه، وقد كان مرتضى مطهري مال إلى الطرف القائل بالتأثير في دراساته حول الاجتهاد، واعتبر أن الفقيه العربي تفوح من فقهه رائحة العربية، فيما تفوح الرائحة العجمية من الفقيه الأعجمي، وتحدّث مطهري عن فقه الطهارة، واعتبر أن الفقيه الذي يعيش في مدينة طهران حيث توافر المياه يتشدّد في أمر الطهارة، أما الذي يذهب إلى مكة حيث قلّة الماء فإن روايات الطهارة والنجاسة سوف تقرأ بشكل مختلف عنده(١).

لسنا بصدد دراسة هذا المعنى لدور الزمان والمكان، لكن يعنينا أن نعرف أنه لا يرتبط ببحث تاريخية السنّة، ذلك أنه بحث في زمكانية الفقيه نفسه، أما بحثنا هنا فهو بحث في زمكانية السنّة، فالزمان والمكان يتركان أثراً على الفقيه، سواء كانت السنّة إلهية ثابتة أو مرحلية تدبيرية بالمعنى الذي مرّ، والعكس هو الصحيح فمرحلية السنة ثابتة لها بناء على القول بتاريخيتها، سواء كان المحيط مؤثراً في اجتهاد الفقيه أم لا.

إذن، تاريخية السنّة مصطلح يدلّ على معاني تختلف عن المعاني التي تدلّ عليها مقولات تغيّر الموضوعات أو استحداث المصاديق أو دور الزمان والمكان في عملية الاجتهاد، أو وجود أحكام ولائية أو ثانوية أو....، وسواء كان التشريع شاملاً لمرافق الحياة برمتها أو لا، كانت السنّة ظنية أو يقينية..

خامساً: الملاحظ في الوسط الذي بدأ ينزع مؤخراً نحو الفهم التاريخي للسنّة بدرجتيه، أنه يركّز على نصّ السنّة، ويسعى قدر الإمكان لتجنيب نصّ الكتاب الكريم رياح التاريخية، وكلامي فعلاً في الوسط الشيعي، وإلا فقد لاحظنا في الأوساط السنية حركة واضحة وملموسة نحو تاريخية النص القرآني بدا المفكّر الجزائري محمد أركون أبرز منظّر لها.

فالشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي نعتقد أن في نصوصه التنظيرية كلاماً هاماً في تاريخية السنّة، يصرّح بوضوح بتجنيبه النصّ الكتابي هذا الموضوع(٢)، من هنا يمكننا القول: إن تاريخية السنّة ما زالت في الوسط الشيعي ـ إلا القليل ـ سمةً ملتصقة عند أنصارها بالسنّة نفسها، لا بالنص الديني عموماً، لكن أنصار هذا التفريق بين نصّ الكتاب ونصّ السنّة لم يوضحوا بشكل جادّ حتى اليوم ـ فيما تتبعناه ـ الموجب المنطقي والمعرفي لهذا التفصيل، وإن كنا نحتمل وجوهاً عديدة لتبني هذا الموقف، لا نستعرضها

١ـ مطهري، المجموعة الكاملة ٢٠: ١٨١.

٢ـ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٨٦ ـ ٨٧؛ وانظر: فضل الله، حوار على ورق: ٣٧ ـ ٣٨.

هنا، لكن المعطيات المدوّنة لا توحي بتكوين نظرية معرفية تبرّر هذا التفصيل، سوى كلام عابر عن خلود القرآن و.. مما يرد عليه كثير من الملاحظات النقدية الجادّة من وجهة نظرنا على الأقل، فإن تاريخية نصّ لا تعني إلغاءه دائماً، وإلغاء بعض آيات القرآن عن التأثير لا يمنع عن إعجازه وخلوده، فقد اعتقد المسلمون بوجود منسوخ، بل تطرف بعضهم ليجعل عدد المنسوخ كبيراً(١)، ومع ذلك لم يكن في اعتقاد النسخ إضراراً بمكانة النصّ الكتابي، ولهذا مجال آخر لا ندخله فعلاً.

على أية حال، ولكي نعي السياق المنشط لحركة تاريخية السنّة شيعياً، لا بدّ ـ أولاً ـ من رصد التراث النصي الشيعي لاستثارته، ومعرفة مدى توفره على شواهد تعزّز فرضية وجود نصوص حديثية تاريخية، ثم رصد السيرورة التاريخية لهذه الفكرة ـ ثانياً ـ ولو بأشكالها البسيطة في الموروث الشيعي، بعد عصر النص، ثم استعراض المشهد المعاصر ـ ثالثاً ـ لإكمال الصورة.

المدخل النصّي لمقولة التاريخية في السنّة

يبدو ـ بعد توضيحنا مقولة تاريخية السنّة ـ أنها تستمدّ شرعيتها في بعض حالاتها ـ شيعياً ـ من بعض النصوص الحديثية التي وجدناها تشير إلى ذلك، كما استعان ببعضها أنصار التاريخية بأطيافهم، ونحن على سبيل الإشارة والاختصار نلفت النظر هنا إلى عينات بسيطة، كي يطلّ القارئ عليها وهي:

١ ـ النهي عن أكل لحوم الحمير

جاء في روايةٍ عن الإمام الباقر ؑ: «نهى رسول الله ﷺ عن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت؛ لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرّم الله في القرآن»(٢).

يشير هذا النص إلى أن نهي النبي ﷺ عن أكل لحم الحمر الأهلية أيام خيبر لم يكن حكماً إلهياً ثابتاً، بل كان فرضاً منه لمصالح رآها، تكمن في إبقائها للحمل والنقل، إذ لو همّوا بأكلها لفقدت وانقرضت من أوساطهم، وفي ذلك ضرر بليغ عليهم.

ويدلّ على المعنى نفسه خبر آخر: «إن المسلمين كانوا جهدوا في خيبر، فأسرع المسلمون في دوابهم، فأمرهم رسول الله ﷺ بإكفاء القدور، ولم يقل: إنها حرام، وكان ذلك إبقاء على الدواب»(٣).

---

[١] ـ راجع حول ذلك: الخوئي، البيان: ٢٨٦ ـ ٣٧٢.

[٢] ـ وسائل الشيعة ٢٤: ١١٧، أبواب الأطعمة، باب ٤، ح١.

[٣] ـ المصدر نفسه: ١١٨، ح٢، وانظر سائر روايات الباب.

وفي خبر ثالث: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إن الناس أكلوا لحوم دوابهم يوم خيبر، فأمر رسول الله ﷺ بإكفاء قدورهم، ونهاهم عنها، ولم يحرّمها»[1]، إلى غيرها من الروايات العديدة.

٢ ـ بناء الجدران حول البساتين

في رواية علي بن جعفر: «سألته عن رجل يمرّ على ثمرة فيأكل منها؟ قال: نعم، قد نهى رسول الله ﷺ أن تستر الحيطان برفع بنائها»[2].

إلا أن رواية أخرى تقول: مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد عليه السلام: «أنه سئل عما يأكل الناس من الفاكهة والرطب مما هو لهم حلال، فقال: لا يأكل أحد إلا من ضرورة، ولا يفسد إذا كان عليها فناء محاط، ومن أجل الضرورة نهى رسول الله ﷺ أن يبنى على حدائق النخل والثمار بناء، لكي يأكل منها كلّ أحد»[3].

فإن النص الأول يعطي أن النبي ﷺ نهى عن رفع الجدران حول البساتين، مما يفهم منه قاعدة عامة، أما في النص الثاني فهناك تجلية للنص النبوي، إذ يحدده بدائرة الضرورة، وأن النهي كان له ظرفه الاضطراري الذي ولد فيه.

٣ ـ الفرار من الوباء

١ ـ صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألت عن الوباء يكون في ناحية المصر، فيتحوّل الرجل إلى ناحية أخرى، أو يكون في مصر فيخرج منه إلى غيره، قال: لا بأس، إنما نهى رسول الله ﷺ عن ذلك لمكان ربيئة كانت بحيال العدو، فوقع فيهم الوباء، فهربوا منه، فقال رسول الله ﷺ: الفارّ منه كالفارّ من الزحف، كراهية أن يخلو مراكزهم»[4].

والربيئة العين (الجاسوس) الذي ينظر للقوم لئلا يدهمهم عدو، ولا يكون إلا على جبل أو شرف، كما يذكر صاحب مجمع البحرين[5].

٢ ـ وفي خبر أبان الأحمر قال: «سأل بعض أصحابنا أبا الحسن عليه السلام عن الطاعون يقع في بلدة، وأنا فيها أتحوّل عنها؟ قال: نعم، قال: ففي القرية وأنا فيها، أتحوّل عنها؟ قال: نعم، قال: ففي الدار، وأنا فيها، أتحوّل عنها؟ قال: نعم، قلت: فإنا نتحدّث أن رسول الله ﷺ قال: الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف؟ قال: إن رسول الله ﷺ

---

[1] ـ المصدر نفسه:١٢١، ح١١.

[2] ـ المصدر نفسه ١٨: ٢٢٦، باب ٨، ح٢.

[3] ـ المصدر نفسه ١٨: ٢٢٩، باب ٨، ح١٠.

[4] ـ المصدر نفسه ٢: ٤٢٩، باب ٢٠، ح١.

[5] ـ الطريحي، مجمع البحرين ٢: ٦٦١.

إنما قال هذا في قوم كانوا يكونون في الثغور في نحو العدو، فيقع الطاعون، فيخلون أماكنهم، يفرّون منها، فقال رسول الله ﷺ ذلك فيهم»(١).

ومن الواضح هنا أن هذه الروايات لو لم تصلنا وإنما وصلتنا نصوص نهي النبي ﷺ، لظننا أبدية الحكم لجميع الناس، لكنها ساعدت على تفسير النهي النبوي تفسيراً تاريخياً، ضيّق دائرته، وجعله خاصّاً بمسألة استثنائية تتعلّق بميدان الحرب والقتال والدفاع والأمن.

٤ ـ حبس لحوم الأضاحي

١ ـ خبر الصدوق ﵀، قال أبو عبدالله ﵇: «كنّا ننهى عن إخراج لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام؛ لقلّة اللحم وكثرة الناس، فأمّا اليوم فقد كثر اللحم وقلّ الناس، فلا بأس بإخراجه»(٢).

٢ ـ صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﵇ قال: «كان النبي ﷺ نهى أن تحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل الحاجة، فأمّا اليوم فلا بأس به»(٣).

٣ ـ صحيحة محمد بن مسلم الأخرى عن أبي عبدالله ﵇ قال: «سألته عن إخراج لحوم الأضاحي في منى، فقال: كنا نقول لا يخرج منها بشيء لحاجة الناس إليه، فأما اليوم فقد كثر الناس، فلا بأس بإخراجه»(٤).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٥ ـ النهي عن بيع الثمار قبل طلوعها

١ ـ روى ابن يزيد قال: «سألت أبا جعفر ﵇ عن الرطبة، تباع قطعةً أو قطعتين أو ثلاث قطعات، فقال: لا بأس، قال: وأكثرت السؤال عن أشباه هذا، فجعل يقول: لا بأس به، فقلت: أصلحك الله، استحياء من كثرة ما سألته، وقوله: لا بأس به، إن من يلينا يفسدون علينا هذا كلّه، فقال: أظنهم سمعوا حديث رسول الله ﷺ في النخل، ثم حال بيني وبينه رجل فسكت، فأمرت محمد بن مسلم أن يسأل أبا جعفر ﵇ عن قول رسول الله ﷺ في النخل، فقال أبو جعفر ﵇: خرج رسول الله ﷺ، فسمع ضوضاء، فقال: ما هذا؟ فقيل له: تبايع الناس بالنخل، فقعد النخل العام، فقال ﷺ: أما إذا ما فعلوا، فلا يشتروا النخل العام حتى يطلع فيه الشيء، ولم يحرّمه»(٥).

٢ ـ وفي روايةٍ عن الإمام الصادق ﵇ أنه: «... سئل عن الرجل يشتري الثمرة

١ـ وسائل الشيعة ٢: ٤٣٠، باب ٢٠، ح٣.

٢ـ المصدر نفسه ١٤: ١٧٠، باب ٤١، ح٦.

٣ـ المصدر نفسه، ح٤.

٤ـ المصدر نفسه ١٤: ١٧٢، باب ٤٢، ح٥.

٥ـ الكليني، الكافي ٥: ١٧٤ ـ ١٧٥، باب بيع الثمار وشرائها، ح١.

المسمّاة من أرض، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلّها، فقال: قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله ﷺ، فكانوا يذكرون ذلك، فلما رآهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، ولم يحرّمه، ولكن فعل ذلك من أجل خصومتهم»[1].

فالروايتان تصرّحان بأن النهي النبوي لم يكن بياناً لحكم إلهي ثابت في ذلك، بل كان لرفع الخصومة، إذاً فملاكه مختلف وصورته متغيرة تبعاً لتغير الزمان.

والأخبار في ذلك عديدة، تؤكد وجود هذا المفهوم ـ من حيث المبدأ الأوّلي ـ في الحديث الشيعي المروي عن النبيّ وأهل البيت عليهم السلام.

تاريخية السنّة، رصد تاريخي للموروث الشيعي

يقرأ علماء الشيعة نصوص السنّة الشريفة قراءة نصٍّ إلهي ثابت المحتوى عادةً، أي أن أيّ حكم شرعي ـ مثلاً ـ يصدر عن النبي ﷺ يعتبر ثابتاً إلى يوم الدين، إلا إذا جاء ما يشهد على زمانيته واختصاصه بحالة ما محصورة بذاتها لا تتكرر أو تتعدّى، أو اختصاصه بزمان معين أو ظرف كذلك، والذي يشهد على وجود هذا المبدأ العام، الممارسات الاجتهادية الشيعية عبر الزمن، فالفقهاء ـ مثلاً ـ عندما يواجهون روايةً يتعاملون معها على أنها تعنيهم في عصرهم، وإذا ما أثير احتمال تاريخية الرواية، فهم لا يأخذون به إلا إذا قام الدليل عليه، ومعنى ذلك، أن تاريخية السنّة في العقل الشيعي تمثل الاستثناء على الدوام، وأن ثباتها وديمومتها هما الأصل الذي يجري العمل عليه عادةً.

ولسنا بحاجة إلى أكثر من ذلك للبرهنة على هذا المبدأ / القاعدة في الفكر الشيعي، فأيّ مراجع لمصادر هذا الفكر يدرك بوضوح هذه المقولة، ربما لا من خلال نصّ صريح، لأننا لم نجد باباً مستقلاً في هذا المضمار عدا ما سنشير إليه قريباً، وإنما من خلال ممارسة ضاربة في كل عملية اجتهاد ديني مارسها فقيه أو أخلاقي أو متكلّم شيعي أو ..

ولعلّ من أقدم النصوص التي تشير إلى وجود فكرة زمكانية بعض نصوص السنّة[2]، نصّ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في القرن الرابع الهجري، في كتاب الاعتقادات، فقد وقع جدل قديم بين المتكلمين في أن موضوعات الطب هل هي سمعية أم عقلية؟ وقد

---

[1] ١ـ وسائل الشيعة ١٨: ٢١٠، كتاب التجارة، أبواب بيع الثمار، باب ١، ح٢؛ وراجع: محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٧٢٧؛ ومحمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ١٢٢.

[2] ٢ـ سأقتصر في النصوص والشواهد هنا ـ قدر الإمكان ـ على تلك ذات الطابع الأقرب إلى التنظيري، مما يجعل في دائرتها بعض السعة، مثل نصوص الطب و..

تبنى فريق من الإمامية سمعيتها مثل الشيخ المفيد(١)، فيما تبنى فريق آخر غير ذلك.

وفي سياق البحث حول نصوص الطب يذكر الصدوق كلاماً هاماً، يقول فيه: «اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطب أنها على وجوه: منها ما قيل على هواء مكّة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية، ومنها ما أخبر به العالم عليه السلام ما عرف من طبع السائل ولم يتعدّ موضعه، إذ كان أعرف بطبعه منه...»(٢).

ويعلّق الشيخ المفيد (٤١٣هـ) على هذا الكلام بالقول: «وقد ينجع في بعض أهل البلاد من الدواء من مرض يعرض لهم ما يهلك من استعمله لذلك المرض من غير أهل تلك البلاد، ويصلح لقومٍ ذوي عادة ما لا يصلح لمن خالفهم في العادة...»(٣).

هذا الكلام، يشير إلى وجود نصوص في السنّة لم تعبّر ـ رغم إطلاقها اللفظي أو عدم تقيّدها بقيد ـ عن شمولية وامتداد في الزمان والمكان والظرف والحال، فإذا وردت رواية في علاج مرضٍ ما فإن تفسيرها على هواء مكة والمدينة يعني قولاً بتاريخيّتها أو زمكانيتها بتعبير أشمل، وفق المعنى الذي اخترناه للتاريخية.

ولعلّ ما جعل قولاً من هذا النوع يبدو هنا، التجارب الإنسانية التي خاضها الناس في مجال الطب النبوي وطب الأئمة، إن كثيراً من الروايات لم ينفع تطبيقها في حالات مرضية مشابهة، وربما لهذا أراد العلماء التخفيف من حجم المشكلة عبر افتراض زمكانيتها وما شابه ذلك، مما ذكره الصدوق في تكملة ذلك المقطع من الكلام، من ضعف الروايات الطبية وغير ذلك.

أعتقد أن هذا النص من النصوص الدالّة القديمة على هذه الفرضية التي يصوغها العالم الشيعي على شكل مقول نظري.

وبعد هذا النص بقرون يتحدّث الشهيد الأول (٧٨٦هـ) ـ في نصّ آخر دال ـ عن هذا الموضوع، وذلك في كتاب «القواعد والفوائد»، إنه يقول: «يجوز تغير الأحكام بتغير العادات، كما في النقود المتعاورة(٤)، والأوزان المتداولة، ونفقات الزوجات والأقارب، فإنها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه، وكذا تقدير العواري بالعوائد، ومنه الاختلاف بعد الدخول في قبض الصداق، فالمروي تقديم قول الزوج؛ عملاً بما كان عليه السلف من تقديم المهر على الدخول، ومنه إذا قدّم شيئاً قبل الدخول كان مهراً، إذا لم يسمّ غيره، تبعاً

١ـ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٤.

٢ـ الصدوق، الاعتقادات: ١١٥.

٣ـ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٤.

٤ـ المتعاورة بمعنى المتداولة.

لتلك العادة، فالآن ينبغي تقديم قول الزوجة، واحتساب ذلك من مهر المثل»(١).

إن هذا النص بالغ الأهمية، بيد أن تأثيراته في الفقه الشيعي ظلّت محدودة، إن تفسير رواية تأخذ بقول الرجل في دفع المهر على أساس أعراف كانت موجودة، ومن ثم الحديث عن انقلاب الحكم لتغير الوضع العرفي، ليكون القول قول الزوجة، رغم أن الرواية نفسها لم تشر صراحةً إلى ذلك، لا يمكن تفسيره إلا في إطار إعطاء النصوص الحديثية بُعداً زمكانياً، يرصدها داخل سياقها التاريخي، بدرجة من الدرجات، وما فعله الشهيد الأوّل كان أنموذجاً دالاً على وجود هذا المفهوم في العقل الشيعي آنذاك.

وبعد الشهيد الأول بقرون بسيطة يتحدّث الحر العاملي (١١٠٤هـ) في وسائل الشيعة عن الروايات التي تمنع إعطاء المرأة شيئاً من المهر إذا ادعت عدم قبضه بعد موت زوجها، ويقول: «قد ذكر بعض علمائنا أن العادة كانت جاريةً مستمرّة في المدينة بقبض المهر كلّه قبل الدخول، وأن هذا الحديث وأمثاله وردت في ذلك الزمان، فإن اتفق وجود هذه العادة في بعض البلدان كان الحكم ما دلّت عليه وإلا فلا؛ لما مضى وسيأتي»(٢).

ومع قلّة النصوص التنظيرية لموضوعة الزمكانية التي تتحدّث عنها في التراث الشيعي القديم، إلا أننا لاحظنا ورود تعبير كان له بعض الحضور في المصنفات الشيعية وهو تعبير: «حكم في واقعة، فلا يتعدى» أو «حكم في قضية».

وبتتبع موارد استعمال هذا التعبير في الكتب الشيعية لاحظنا أنه يعني وجود رواية دلّت على حكم، إلا أننا لا نجد إمكانيةً ـ لسببٍ من الأسباب ـ في تعميم هذا الحكم، لذا نعتبره محصوراً في ظرف خاصة وحادثة خاصة أفتى المعصوم ﷺ على وفقها، ولعلّ فيها خصوصيات نحن لا نعرفها، ولهذا ينحصر هذا الحكم ـ ومن ثم الرواية ـ بتلك الدائرة الخاصة، ولا نتعدى به لجعله حكماً عاماً نعمل به اليوم، والنتيجة موت هذا الحكم ـ عملياً ـ في نطاقه الفسيح بالنسبة لنا، لعدم إمكان تعديته إلى خارج الحادثة التي جاء استجابةً لها.

ولكي نطلّ على مشهد هذا التعبير نرصد بعض المصنفات الشيعية، ففي واحد من أقدم الاستخدامات له ما جاء في شرائع الإسلام، للمحقق نجم الدين الحلي (٦٧٦هـ)، ففي بحث الديات، يتعرض الحلّي لروايةٍ ثم يعلّق عليها بأنها مشهورة لكنها حكم في واقعة(٣)، ويبدو منه أنه لا يريد الأخذ بها، فمع ترجّحها بالشهرة إلا أنها غير قابلة للتنفيذ بحكم اختصاصها بالواقعة التي جاءت فيها.

١ـ الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ١٥١ ـ ١٥٢.

٢ـ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٢٥٨.

٣ـ الحلي، شرائع الإسلام ٤: ١٠٢٩.

ويمارس المحقق الحلّي الدور نفسه في كتاب «المعتبر» في بحث صلاة الجماعة، حيث يستعرض فيه خبراً لابن الحويرث رواه مالك، ويقضي هذا الخبر بلزوم تقديم الأكبر سناً لإمامة الجماعة، وهو ما لا يقبله الحلّي مع وجود مفاضلة في «العلم بالسنّة» بين الإمامية، ولكن يجيب عن ذلك يقول: «لا حجة فيه (أي خبر ابن الحويرث)، لأنه حكم في واقعة، فلعلّه ﷺ علم فيهما التساوي إلا في السنّ»(1).

ومؤدى هذا الكلام ونتيجته أن المحقق الحلّي استبعد روايةً، بجعله لها منحصرةً في واقعة معينة، مفترضاً أن الجواب الوارد فيها، كان مبنياً على معلومات تحيط بالواقعة عرفها المعصوم ﷺ، ولم نعرفها نحن، إذاً، فلا يمكن تعميم الحكم، بل نبقيه في ظرفه وخصوصيته.

وبعد المحقق الحلّي، لاحظنا استخداماً محدوداً أيضاً للتعبير نفسه، ففي كشف الرموز للمحقق الآبي، يستعرض روايةً في باب الديات ثم يعلّق عليها بالقول: «هي حكاية حال، فالأولى أن لا نتعدى»(2). وفي بحث الإرشاد من المهذب البارع، يعلّق ابن فهد الحلّي (٨٤١هـ) على روايةٍ بالقول: إنها حكم في واقعة، فتحتمل الاختصاص وعدم التعدّي(3).

ويبرّر البحراني في الحدائق الناضرة ـ لدى تعرّضه لروايةٍ في مباحث الإجارة ـ إعراض مشهور الفقهاء عن هذه الرواية، بأنها حكم في واقعة فلا يتعدّى عنها(4)، وكأنه يفترض أن هذه الخصوصية مما تستدعي عند مشهور الشيعة الإعراض عن الرواية.

وفي نصّ مشير للمحقق الكركي (٩٤٠هـ)، يتحدّث في «جامع المقاصد» عن إحدى الروايات في باب الصلح، فيسجل على نفسه اعتراضاً على الأخذ بها، انطلاقاً من كونها حكاية حال، لأنها حكم في واقعة، لكنه يرفض هذا الاعتراض ويقول: إنها ليست كذلك، مستشهداً ـ لرفع احتمال اختصاصها بواقعة ـ بعمل مشهور العلماء بمضمونها(5)، مما يعني أن هناك توافقاً عاماً ضمنياً على أن العمل برواية معناه عدم اختصاصها بظرفها وخصوصياتها، وأن الاختصاص المذكور ينتج تلقائياً عدم العمل بالرواية.

وهكذا نجد تواصلاً لهذه المقولة، إذ يتمسّك بها الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) في إحدى روايات باب الإجارة(6)، كما يستعرض في كتاب الحدود والتعزيرات من الروضة البهية

١ـ الحلي، المعتبر ٢: ٤٤٠.

٢ـ الآبي، كشف الرموز ٢: ٦٨١.

٣ـ ابن فهد الحلي، المهذب البارع ٤: ٤٢١، وراجع المصدر نفسه ٥: ٤٠٠، حيث ينقل كلاماً عن الحلي.

٤ـ البحراني، الحدائق الناضرة ٢١: ٦٠٢.

٥ـ الكركي، جامع المقاصد ٥: ٤٣٨.

٦ـ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٥: ٢٠٧.

روايةً تحكي عن ضرب أميرالمؤمنين ﷺ لرجلٍ استمنى، ويعلّق الشهيد الثاني على هذه الرواية ـ بعد تضعيفه سندها ـ بالقول: «حكم في واقعة مخصوصة بما رآه، لا أن ذلك تعزيره [أي المستمني] مطلقاً»(١).

وعلى المنوال نفسه، نجد الأردبيلي (٩٩٣هـ) في مجمع الفائدة لا يأخذ برواية في باب الديات لكونها حكماً في قضية(٢)، إلى أن نجد هذا التعبير حاضراً في الحقبة المتأخرة، كما هو الحال عند السيد أحمد الخوانساري في بحث الديات(٣)، والسيد محسن الحكيم في باب الإجارة(٤)، والسيد الگلپايگاني في كتاب الحدود(٥).

لكن مع ذلك كلّه، لا نجد للنصوص التنظيرية أو تلك المستخدمة لجملة «حكم في واقعة» حضوراً فاعلاً في أدبيات الاجتهاد الشيعي، فالحضور محدود جداً، والأمثلة ـ فيما بحثنا ـ قليلة أيضاً.

وهذا ما يؤكّد أنه لم يكن هناك حسّ تاريخي في الاجتهاد الشيعي، بل كان حضوره محدوداً، والحسّ التاريخي حسٌّ يسعى على الدوام لالتماس العناصر المحيطة بالنص أكثر ـ ربما ـ من اهتمامه بالنص نفسه، إنه يعطي أركيولوجيا النص ومناخه أولوية عالية، وهذا ما لم نشاهده حاضراً عند الشيعة إلا في نطاق محدود جداً، يشهد لذلك أيضاً عدم وجود دراسة خاصة بهذا الموضوع في علم الكلام ولا في أصول الفقه، فالدراسات اللغوية الأصولية تحدّثت عن صيرورة اللغة وتحوّلاتها، كما تحدّثت عن بعض العناصر التاريخية المحيطة بالنص، لكنها كانت على الدوام تنزع ناحية السكونية، من هنا شاهدنا نظرية ثبات اللغة أو ما كان يسمّى سابقاً بأصالة عدم النقل(٦)، لقد أخذوا بأصول ومبادئ تدعم ـ عملياً ـ ظاهرة الثبات اللغوي والدلالي، وإن أقرّوا نظرياً بمبدأ التحوّل، فهذا المبدأ لم يستطع التأثير في الميدان العملي، لأن مثل قاعدة عدم النقل تعيق إنتاجه وفعاليته.

١ـ الشهيد الثاني، الروضة البهية ٩: ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

٢ـ الأردبيلي، مجمع الفائدة ١٤: ٢٥٤.

٣ـ أحمد الخوانساري، جامع المدارك ٦: ٢٨٩.

٤ـ محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٢: ١٩٨.

٥ـ الگلپايگاني، الدرّ المنضود ١: ٢٧٤.

٦ـ تعني أصالة عدم النقل أنه لو شككنا في لفظ أنه تغير معناه من زمن إلى زمن فإن المبدأ العملي يحكم بالتعامل معه على أساس عدم وجود تغيّر، حتى لو كان في الواقع ومن حيث لا نعلم قد تغير، وربما يسمّون ذلك بالاستصحاب القهقرائي؛ لأنك تجعل فهمك للكلمة أساساً متيقناً في عصرك ثم تجرّه إلى الوراء زمنياً، وهو الزمن المفترض أنك تشك في معنى الكلمة فيه، فتعمّم ما تفهمه لذلك الزمان.

نعم كانت هناك بعض الاختراقات الطفيفة التي سنشير إليها قريباً، لكنها ظلّت محدودة، بل خجولة.

ومن بين الموروث الشيعي لاحظنا ظاهرتين هامتين لافتتين للنظر هنا: إحداهما: مقولة الفهم التاريخي للسنّة وفكرة تدبيريّتها، وثانيتهما: مقولة اختصاص الخطاب بالمشافهين، وسوف نتحدّث عنهما تباعاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نزعة القراءة التاريخية

يبدو أن هناك عاملين رئيسيين في ظهور نزعة القراءة التاريخية مؤخراً في الوسط الشيعي: أحدهما تطوّر الدرس الهرمنيوطيقي في العالم أجمع بما يحمله من عقل تاريخي، وثانيهما: تطوّر الحياة السياسية الدينية، ودخول العقل الشيعي دائرة المتغيرات السريعة.

١ ــ الدرس الهرمنيوطيقي في الحياة الشيعية

ظلّ علم أصول الفقه الشيعي محافظاً على نموّه التصاعدي الداخلي، فقدّم نظرية عملاقة في البحث اللغوي بدأها من تحليل حقيقة الوضع اللغوي، والاستعمال.. مروراً بنظريات المشتق، والعام والخاص، والمفاهيم، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبيّن، والصحيح والأعم، وصيغ الأوامر والنواهي إلى غير ذلك من الموضوعات المعروفة في أصول الفقه الإسلامي عموماً.

إلا أن الغرب كان له مسير آخر، فأسّس ما يسمّى علم الهرمنيوطيقا، وكان أوّل من استعمل هذا المصطلح للإشارة إلى علم مستقل «دان هاور» في كتاب له عام ١٦٥٤م، حمل عنوان «الهرمنيوطيقا القدسية أو منهج تفسير النصوص المقدّسة»، وقد اضطربت تعريفاتهم لهذا العلم حتى قيل: إنها بلغت الثمانية، من أشهرها تعريف جان مارتن كلادنيوس ١٧٥٩م وأنه فن فهم الكلام المقول والمكتوب فهماً كاملاً على أساس قواعد تشبه المنطق، وتعريف فردريك أغوست وولف حين ذهب إلى أنه العلم بالقواعد التي تساعدنا على معرفة معنى العلائم، ولعلّ «وولف» من أوائل من أسّس هذا العلم عل أساس الفهم التاريخي المحيط بالمتكلّم، ثم جاء فردريك شلايرماخر (١٨٣٤م) ليؤمن بمُرضة ظاهرة تفسير النص للاشتباه والالتباس، ويؤسّس لقواعد ممنهجة ترفع سوء التفسير هذا، ولكن الهرمنيوطيقا لم تبق على حالها علماً يضع مناهج فهم النص شبه ما فعله المسلمون من قبل في علوم ثلاثة هي: التفسير والفقه وأصوله، سيما الأخير منها، بل أخذ منحى مختلفاً، بالأخص بعد مجيء ديلتاي (١٩١١م) حينما صيّره علماً يتكفل تقديم منهج معرفي للإنسانيات عموماً، لا لمجرّد فهم النص، هادفاً من ذلك ـ عبر تمثيله

شخصية كانط ـ قوننة العلوم الإنسانية على غرار ما كان حاصلاً في العلوم التجريبية، وتطوّر الوضع مع هايدغر (١٩٧٦م) وغادامر (٢٠٠٣م) وبول ريكور (٢٠٠٥م) وريتشارد بالمر حينما غدت عملية الفهم ـ بوصفها ظاهرة معرفية ـ موضوعاً للدرس الهرمنوطيقي وظهر ما وصف بعد ذلك بالهرمنيوطيقا الفلسفية، التي تهيمن اليوم على الثقافة الغربية.

وبهذا مرّت الهرمنيوطيقا بمراحل ثلاث ـ إن صحّ التعبير ـ إحداها الهرمنيوطيقا الخاصّة، التي سبقت شلايرماخر، وهدفت لوضع مناهج لتفسير النص الديني خاصّة، معتقدةً أحياناً بوجود مناهج مختلفة لفهم كل نصّ، فالنص الديني ذو منهج في الفهم والتأويل متمايز عن النص التاريخي أو العلمي أو.. وثانيتها: الهرمنيوطيقا العامة التي وحّدت مناهج دراسة النص ونظّر لها أمثال دان هاور، وديلتاي، وشلايرماخر، وثالثتها: الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تحوّلت إلى درس ابيستمي بهدف تحليل عملية الفهم البشري، ويسمّيها بعضهم بالهرمنيوطيقا العامة أيضاً.

وهكذا تداخلت الهرمنيوطيقا وتواشجت مع علوم عدّة، مثل السيمياء الذي برع فيه كارناب، والأسلوبية التي نظّر لها شارل باليه في بدايات القرن العشرين، وعلم فقه اللغة أو فلسفة اللغة أو الفيلولوجيا، الذي قيل: إن «وولف» كان من مؤسسيه، وعلم الفونيتيكا أو الأصوات اللغوية، وعلم وظائف الأصوات أو الفونولوجيا، وعلم اللغة المقارن الذي ربما يكون فرانس بوب، ووليام جونز من أبرز مؤسسيه، إلى غيرها من العلوم حديثة الولادة في القرنين الماضيين.

وفي هذا الوسط برز شلايرماخر (١٨٣٤م) حينما اعتقد بقوّة بعدم إمكان فهم النص إلا عبر فهم المتكلّم، ووعي عصره وظروفه وسياقه التاريخي، وهو بذلك يعلن عجزَ القواعد اللغوية لوحدها عن تفهيمنا مراد المتكلّم الذي كان شلايرماخر يبحث عنه، قبل أن يظهر اتجاه موت المؤلّف في الثقافة الغربية، وقبل أن يأتي هايدغر ليعتبر فهم النص سعياً للرقي الوجودي للمفسِّر نفسه لإضافة تصوّرات إلى كيانه العقلي، وهايدغر من أبرز المنظرين المؤسّسين لمقولة تأثير القبليات المعرفية للمفسّر على فهم النص، وهي المقولة التي غزت ـ مؤخراً ـ الحياة الشيعية، لا سيما عبر نظرية «القبض والبسط» التي طرحها الدكتور عبدالكريم سروش في إيران، نهاية ثمانينات القرن العشرين.

هذا السياق الغربي للتأويل ترك أثره مؤخراً على الفكر الشيعي، فرغم أن رجال إصلاح كبار عرفهم التشيع في القرن العشرين مثل محمد رضا المظفر، ومحمد حسين كاشف الغطاء، ومحمد باقر الصدر، ومرتضى مطهري، ومحمد حسين الطباطبائي، وعلي شريعتي، والشهرستاني، ومحمد جواد مغنية، وحسين البروجردي، وروح الله الخميني، ومحسن الأمين، ومهدي بازركان، والخالصي و... كان كثير منهم قرأ الفكر الغربي واطلع

عليه، وكان بعضهم مهتماً بأصول الفقه وما يحويه من درس لغوي في فهم النص، إلا أننا لم نجد أيّ إطلاع يُذكر أو حضور يُعتنى به لهؤلاء في المجال الرمنوطيقي ولو على مستوى القراءة النقدية، فقد بدت جهودهم في داخل السياق الأصولي تتنامى كلاسيكياً، ومن هنا لم نجد عندهم حضوراً مهماً لفكرة تاريخية النص التي سادت منذ القرن التاسع عشر الدراسات اللغوية والدينية والأدبية في الغرب، رغم أن بعض علماء وأدباء ومفكّري أهل السنّة قد طرقوا هذا الموضوع على طريقتهم، إلا أن فترة ثمانينات القرن العشرين بدأت تُظهر بالتدريج البطيء حسّاً داخل الفكر الشيعي لبعض المقولات الهرمنيوطيقية، سيما موضوع التاريخية، إلا أن هذه الظاهرة لم تأتِ من قلب المؤسسة الدينية، بل ظلّت مرفوضة نسبياً، إنما أتت من شخصيات حسبتها المؤسسة الرسمية خارج إطارها التقليدي، ويمكن القول: إن أبرز شخصية أعادت فهم النص على ضوء المقولات الهرمنوطيقية الغربية، وأنتجت تفسيرها على ضوء كتابات هايدغر وشلايرماخر وغادامر وريكور و... كان الشيخ محمد مجتهد شبستري المعاصر، ولكي نوضح فكرة شبستري نؤكد أنه يقول بوجود خصائص للغة الدين أو مكوّناتها هي:

١ ـ **التفسيرية**: أي أن اللغة الدينية تعتمد على مفسّر كالنبي بالنسبة للقرآن.

٢ ـ **النقدية**: بمعنى أن كل تفسير للنص الديني قابل للنقد، ولا يوجد تفسير رسمي.

٣ ـ **الامتيازية**: بمعنى أن اللغة الدينية تمتاز عن اللغة الفلسفية، والعلمية، والسياسية و...

٤ ـ **الرمزية**: بمعنى أن لغة الدين لا تقدّم لك الحقيقة كاملةً، بل ترمزها إليك، كما هو الحال في اللغة القصصية والأدبية.

٥ ـ وما يعنينا في نظرية شبستري حول اللغة الدينية، قوله: إنها لغة تاريخية، ويشرح شبستري قوله بأنها تاريخية في صدورها، وهذا معناه ـ عنده ـ صيرورة النص الواحد ذا دلالات مختلفة باختلاف التاريخ، فلكي نفهم النص يجب أن نضع أنفسنا داخل مناخه التاريخي ونترك مناخنا الحاضر، وهذا ما يستدعي أو يطرح محاور عدّة:

أ ـ ما هي محفزات المؤلّف لذكر النص؟ ما هي ظروفه التاريخية؟ ما هي ظروف مخاطبيه؟ ما هي نوعية لغته؟ ..

ب ـ هل بإمكان المؤلّف أن يوصل المعنى لمخاطبيه؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن يستوعب النص اللفظي طبيعة المعنى المستكنّ في عقل المتكلّم؟ وماذا يمكن أن تترك هذه المسألة من تأثيرات على النص وتفسيره؟

ج ـ تحديد مركز المعنى، فيما يشبه مقولة: المعنى والمغزى المعروفة عند أمثال دي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سوسير، بمعنى أن النص له دلالة شكلية وله مركزٌ تدور حوله كل الدلالات والمفردات الصغيرة، فالمطلوب اكتشاف البناء الرئيس للنص الذي تقوم عليه بقية أجزائه، وأفضل منهج لذلك عند شبستري هو منهج الاستنطاق التاريخي، لكن العقبة الكؤود هنا هي الفاصل الزمني بين المفسِّر والمؤلف، مما يجعل خلفيات المفسّر وغياب المؤلّف عائقاً أمام عملية الكشف عن بؤرة المعنى.

ولكي يحلّ شبستري معضل الانفصال الزمكاني بين المفسّر والمؤلّف عبر المنهج التاريخي، يستعين بما يسميه الحاصل الإنساني المشترك، إذ يعطينا مؤشراً قوياً، لكنه غير حاسم، على وجود إمكانية لفهم النص، رغم ضياع الحضور التاريخي زمن المؤلّف، فالقاسم الإنساني المشترك يفسح المجال بعض الشيء لفهم خطاب الإنسان الآخر، ولو مقداراً نسبياً من الفهم، لكن على أية حال، لا يوجد ـ عند شبستري ـ مسير قهقرائي نحو التاريخية فحسب لعملية فهم النص، سيما نصوص السنّة النبوية، فالمفسّر في عملية استنطاق التاريخ يرجع إلى الوراء ليعيش مناخ المؤلّف ويغدو واحداً من سكان قريته أو أبناء عشيرته أو .. لكن البقاء في التاريخ لا يمنحنا تفسيراً للنص، يمكن صياغته علمياً، إذاً فالمطلوب رجوع من التاريخ إلى الحاضر، وهنا معضلة أخرى، إذ كيف يرجع المفسّر إلى الحاضر؟ وإذا أراد تقديم صيغة علمية تفسيرية لما وعاه من النص فما هو السبيل لذلك حتى لا نتورّط بإنتاج نصّ تاريخي، فلا نكون فعلنا شيئاً؟

والجواب عند شبستري يكمن فيما يسميه وظيفة الترجمة، أي ترجمة النص من إطاره التاريخي إلى الإطار المعيش اليوم، وهذا ما يضعنا أما منزلقين:

الأول: الخضوع لتأثير بيانية النص القديم، مما يحيل النص المترجم إلى نسخة مشوّهة عن النص الأصلي، لا هي عينه، ولا هي غيره.

الثاني: إسقاط ظروف الحاضر على النص وتطويعه لصالحها، وهذا ما يقتل عملية الاستنطاق التاريخي برمّتها.

من هنا، يرفض شبستري وجود تفسير يقيني لأيّ نص، ومن هنا ـ أيضاً ـ يشكّك في الثلاثية التي وضعها العلماء المسلمون منذ قديم الأيام لتنويع النص إلى: نص، وظاهر، ومجمل، إذ سيغدو النص عديم الوجود.

إذن، فالحسّ التاريخي على مستوى النظرية كان حاضراً بقوّة عند شبستري، ونحن نعتقد أن تياراً عتيداً بدأ يتشكّل اليوم في الثقافة الشيعية ينحو نحو التاريخية هذه، تأثراً بحركة ترجمة ـ لعلّه لا نظير لها في الوسط الديني ـ للأفكار الهرمنيوطيقية الغربية[1].

---

[1] ـ راجع حول نظرية محمد مجتهد شبستري، كتابه: هرمنوتيك كتاب وسنّت، سيما ص: ١٢ ـ ٣٢.

وإلى جانب أطروحة شبستري في تاريخية النص الديني، ثمة دعوة جلية يطلقها ـ دون تنظير متكامل لأبعادها ـ العلامة المعاصر محمد حسين فضل الله، إذ يدعو إلى الاطلاع والاستفادة والتوظيف للدراسات الألسنية الجديدة(١)، والتي تقف على رأسها المسألة التاريخية، ورغم أن العلامة شمس الدين قدّم لنا واحداً من أبرز النصوص الشيعية صرامةً في تاريخية السنّة الشريفة، إلا أنه رفض تفسير النص الإسلامي على أساس الدراسات الألسنية المعاصرة، ولعلّه يقصد بعض نواحي هذه الدراسات، إذاً، ففضل الله يدعو لإقحام الألسنيات، لكن مقولاته الألسنية ـ على صعيد تاريخية السنّة ـ محدودة، أما شمس الدين فيرتضي الإقحام المذكور، إلا أن مقولاته الألسنية على الصعيد نفسه تبدو أكبر بكثير مما قدّمه فضل الله نفسه.

لكن الطرفين معاً يميلان إلى نزعة في تاريخية السنّة، فهما يصرّحان بأن كثيراً من نصوص السنّة ليست أحكاماً ثابتة، لكن كلام شمس الدين يبقى أوضح حينما يرى تدبيرية السنّة في كثير منها(٢).

أما نزعة شبستري فتظل أبعد بكثير مما قاله شمس الدين ثم فضل الله، لأن إحدى آثار أفكاره هذه دعوته لرفض مقولة حقوق الإنسان في الإسلام، والاعتماد على شرعة حقوق الإنسان العالمية؛ لأنه يرى أن المنظومة الحقوقية الإسلامية كانت تناسب ذلك العصر، لا عصرنا نحن، بل يزيد شبستري فكرته عندما يطلق مقولةً حساسة جداً في المجتمع الشيعي، إنه يرى أن الإمام علي ﷺ قدوة لزمانه، فلا يمكن جعل سلوكه معياراً اليوم لمصاديق حياتنا التي نواجهها(٣).

يمكنني القول: إن شبستري ـ فيما اطلعت عليه ـ أبرز شخصية شيعية مناصرة لتاريخية النص، وربما يليه شمس الدين، ثم فضل الله، ثم الأجيال الثانية التي قد تكون أقرب أحياناً إلى شبستري منها إلى غيره.

٢ ـ المؤسسة الدينية الشيعية وغمار المتغير السياسي

بعد دخول المؤسّسة الدينية الشيعية غمار الحياة السياسية منذ حادثة التنباك، مروراً بالحركة الدستورية (المشروطة)، وتجربة مصدق / الكاشاني، مع تجربة الدعوة

١ـ فضل الله: سمعت منه ذلك، وانظر دعوته لقواعد جديدة في فهم النص في حوار على ورق: ٣٥.

٢ـ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٨٦ ـ ٨٧، ١٢٦ ـ ١٢٧؛ والاجتهاد والحياة، حوار على ورق: ١٦ ـ ١٧، ٣٧، في حوارين مع فضل الله وشمس الدين.

٣ـ انظر بعض نصوصه في التاريخانية، وفي موضوع الإمام علي ﷺ بالخصوص، مقال: حوار في دائرة النقد، مجلّة الحياة الطيبة ٩: ٥٨، ٧٤.

الإسلامية في العراق، والإمام موسى الصدر في لبنان وصولاً حتى الثورة الإسلامية في إيران مع الإمام روح الله الخميني... حصلت تحوّلات في العقل الشيعي، ومن بين هذه التحوّلات دخول هذا العقل دائرة المتغيّر، دائرة السياسة والاقتصاد وتحدّيات العصر و... أكثر بكثير مما كانت الحال عليه قبل ذلك.

إن دخول العقل الديني الشيعي خضمّ الأحداث المتحوّلة لم تكن تأثيراته بسيطة أبداً، فالعقل الذي يعيش أحداث التحوّل والصيرورة، يختلف ـ تلقائياً ـ عن العقل الذي يعيش السكون ويبتعد عن المجريات، ليس اختلافاً في التطبيق العملي أو الممارسة الميدانية فحسب، بل في الآليات والوعي وفهم الأحداث والمقولات أيضاً.

لقد شعر العقل الشيعي بوجود شيء اسمه المتغيّر، مقولة لم يكن لها حضور من قبل، كانت ممارسات الحياة خير شاهد على أن التاريخ والأحداث لا تقدّم إلينا بسكونية، وإنما ضمن إطار عاصف من الصيرورة، وإذا خاض الفقيه غمار الحياة السياسية، فمن الطبيعي أن يعرف ـ بالوجدان ـ أن هذه الحياة لا يمكن أن تدار بأحكام ثابتة فحسب، بل ثمة أحكام إنما تطلق للزمان والمكان.

وهكذا أسقط العقل الشيعي صورته على التاريخ، فظهرت المقولة التي تتحدّث بجدية هذه المرة عن مشكلة تجريد النص من ظروفه وشروطه، في إشارة واضحة من باقر الصدر لضرورة وعي الواقع التاريخي(١)، كما لاحظنا حديثاً هاماً حول وجود شخصيتين في المعصوم ﷺ: إحداهما إلهية ثابتة تصدر عنها الأحكام وتعبر عن وظيفة التبليغ الرسالي، وثانيتهما: قيادية مرحلية، تصدر عنها أحكام ولائية حكومية إدارية تدبيرية، فهذا شيء طبيعي، لا يمكن بعد خوض غمار الحياة الاقتناع بسكونية تجربة أهل البيت ﷺ، بل لديهم بالتأكيد نصوص صدرت للزمان والمكان، هذا ما طرحه السيد محمد باقر الصدر في كتابه الشهير: اقتصادنا(٢).

لم تكن فكرة الصدر نتاجاً لعبقريته فحسب من وجهة نظرنا، بل نتاجاً لمنحى جديد دخله العقل الشيعي عموماً، نفق الصيرورة ومعايشة التحوّلات، تحوّلات القرن العشرين، الذي يساوي كلّ عقدٍ منه قرناً من غيره، كما يقولون.

من هنا، لاحظنا في الوسط الشيعي في الفترة الأخيرة حضوراً أكبر لمقولة تاريخية السنّة على مستوى التنظير من جهة، والممارسة من جهة أخرى، وإن كان الطابع المتحفظ ما زال هو المبدأ الحاكم.

---

(١) ـ محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٤٠٩ ـ ٤١٣.

(٢) ـ المصدر نفسه: ٤١٤ ـ ٤١٥، وانظر: فضل الله، الندوة ٤: ٤٣٦ ـ ٤٣٧، وحوار على ورق: ٤٨ ـ ٤٩؛ وحسين رجبي، مؤتمر أعمال الزمان والمكان ٨: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

نماذج شيعية تطبيقية لتاريخية السنّة

ونحاول هنا رصد نماذج عديدة دالّة، لكي يخرج القارئ من خلالها بصورة عن الوضع الفكري الشيعي إزاء مقولة تاريخية السنّة.

الأنموذج الأول: يذهب الشهيد محمد باقر الصدر إلى أن الأحكام الصادرة عن المعصوم ﷷ تنقسم إلى قسمين: أحكام إلهية ثابتة، وأحكام حكومية إدارية متحوّلة، والملزم لنا من بين الاثنين هو الأوّل منهما.

وفي خطوة لافتة يحاول الصدر أن يقدّم معايير لتمييز الروايات ذات النوع الأوّل عن الثاني، فيعطي مثالاً وهو مجيء تعبير «قضى رسول الله»، منضماً إلى أن ما نهى عنه نقطع بعدم حرمته، إن تعبير «قضى» وأمثاله إلى جانب الخصوصية الهامة المذكورة يراه الصدر دالاً على تدبيرية الحكم الوارد في الرواية، وعدم كونه ثابتاً إلهياً، أي أن النبي ﷺ لم يقله من حيث هو مبلّغ للرسالة، بل قاله من حيث إنه حاكم وقائد لمجتمع(١).

وهذه الخطوة التمييزية لعلّها العنصر الأكثر حساسية وإثارة في موضوع تاريخية السنّة لدى العقل الشيعي، بل والإسلامي عموماً، فهناك خوف من إنفاذ هذه المقولة في فهم النصوص الحديثية، ومن ثم تقديم افتراضات لكلّ نص تطيح به لتجعله تاريخياً، الأمر الذي لن يبقي من الدين عيناً ولا أثراً يذكر.

إن وجود حالة من اللانظام في رصد عناصر إثبات تاريخية نص وعناصر إثبات إلهيته وثباته تلعب دوراً كبيراً في استمرار حالة التحفظ إزاء هذه المقولة في الداخل الشيعي، حذراً من ممارسة أشكال من الإفراط غير المنضبط تطيح بالدين ولا تبقي منه شيئاً.

لهذه كانت فكرة الصدر هذه في التمييز بين المنهي عنه المجمع على حليته وغيره، لا سيما مع مجيء كلمة «قضى»، على بساطتها وأوليتها، متميزةً وضرورية جداً لترشيد هذا المفهوم عملياً.

الأنموذج الثاني: يعتقد الشهيد مرتضى مطهري أنه يمكن حلّ التعارض البادي أحياناً بين النصوص الحديثية عبر إعمال المنهج التاريخي، والمثال الذي يؤكد لنا مقولة مطهري الروايات الواردة في زيارة الإمام الحسين ﷷ، إذ يرى المطهري أن بعضها يفيد الوجوب فيما يفيد بعضها الآخر الاستحباب، وهذا التعارض بين الوجوب وعدمه يحلّه مطهري عبر دراسة ظروف صدور النصوص، ففي بعض الحقب التاريخية كان التشيع

١ـ محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٤١٤، ٧٢٦ ـ ٧٢٧.

مهدداً في وجوده بالخطر، وكانت زيارة المراقد تعبيراً عنيفاً عن حضور هذا المذهب، وكان الخلفاء العباسيون يهدفون قلع المراقد من جذورها؛ لهذا وجدنا النصوص تؤكد وجوب الزيارة، لا لأنها واجبة وجوباً إلهياً، بل لأن الظرف الزمكاني كان يستدعي ـ استثناء ـ وجوبها، وعندما زال هذا الظرف، وكذا قبل أن يأتي، وجدنا النصوص تفيد الاستحباب، وبهذا الفهم التاريخي يرتفع التنافي المتوهّم بين نصوص زيارة الحسين ﷺ(١).

الأنموذج الثالث: ويذهب بعضهم إلى عدم كون الرقّ تشريعاً إلهياً ثابتاً في التعامل مع أسرى الحرب، ويستشهد لذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاء حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ محمد: ٤، حيث لم تذكر الآية سوى المنّ أو الإطلاق بفدية، ولكي يفسّر ظاهرة الاسترقاق في الحروب، يراها ناشئةً من ظرف تاريخي، ذلك أن منطق الحرب في ذلك الزمان كان يقوم على الاسترقاق، ولما كان الإسلام مؤمناً بمبدأ التعامل بالمثل أجاز للمسلمين الاسترقاق من هذا الباب، ولذا كان أمر الرقبة بيد الحاكم الشرعي لتحديد الحالة الخارجية الحاصلة.

إن فهم نصوص الاسترقاق الروائية فهماً يحوّلها إلى حكم ولائي تاريخي لهو مؤشر جليّ على ظهور النزعة التاريخية في فهم النصوص الحديثية مؤخراً بدرجة أكبر مما كانت عليه سابقاً، لا سيما عندما نرى حجم موضوع مثل موضوع الرقية.

الأنموذج الرابع: يذهب أستاذنا السيد محمود الهاشمي في بعض حواراته، أو يميل على الأقل، إلى فرضية أن خمس أرباح المكاسب حكم ولائي غير ثابت، بمعنى أنه ضريبة يجعلها حاكم المسلمين، وقد صادف أن جعلت خمساً، وربما يجعلها الحاكم اليوم أقلّ من الخمس أو أكثر منه، تبعاً لما يراه من المصلحة.

إن هذه الفرضية حوّلت خمس أرباح المكاسب إلى حكم غير إلهي، أي أن المعصومين ﷺ إنما فرضوه لمصالح تاريخية، وقد تتغير هذه المصالح التاريخية وقد تبقى، وربما زالت ثم عادت، وهذا تحوّل خطير جداً في مقولة فقهية شيعية من هذا النوع(٢).

الأنموذج الخامس: ويحاول الشيخ أحمد آذري قمي ﷺ وغيره أن يفهم روايات «العاقلة» في باب الديات فهماً تاريخياً، إنه يرى أن نظام العاقلة نظام ينسجم مع ظروف الحياة الزراعية والقبلية التي كانت سائدة آنذاك، حيث كان التلاحم الأسري أساساً في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومن ثم لا معنى لهذا الحكم في العصر الحاضر

١ـ مطهري، المجموعة الكاملة ٢١: ٢٩٦.

٢ـ محمود الهاشمي، مجلّة فقه أهل البيت ٢: ٩٤، ٩٥، حوار حول الأموال الشرعية في الحكومة الإسلامية؛ وانظر: ضياء مرتضوي، أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٦: ٥٩ ـ ٦٠.

بعد حصول تحوّل جذري في نظام الحياة، إذ كيف نحصل على العاقلة في ظلّ ظاهرة الأسفار الواسعة في العالم؟ وكيف نطالب الأقرباء بدفع الدية في القتل الخطأ مع عدم إمكان الوصول إليهم جميعاً عادة؟!(١).

الأنموذج السادس: يذهب الإمام الخميني ﵀ إلى تاريخية مصطلح النواصب الذي ترتبت عليه أحكام عديدة في الفقه الإمامي، ويرى الخميني أن النواصب في الروايات ـ بحسب المقدار المتيقن من الإجماع ـ ليس تعبيراً عن كل إنسان ينصب العداء لأهل البيت ﷺ، بل تعبيراً عن فرقة كان لها وجودها وكيانها وامتدادها داخل المجتمع الإسلامي آنذاك، فالأحكام التي ترتبت على النواصب لا تترتب على مطلق من نصب وعادى، بل على من نصب وصدق عليه الانتماء إلى تلك الفرقة، وحيث كانت تلك الفرقة قد انقرضت اليوم في العالم الإسلامي، إذاً فهذا العنوان لا أثر له اليوم، نعم لو عاد وتجدّد أمر تلك الفرقة لعادت الأحكام مترتبةً عليها(٢).

الأنموذج السابع: ونبقى مع الإمام الخميني حيث ذهب في أواخر حياته إلى أن التحريم الوارد في الروايات على الشطرنج ليس تحريماً لها بعنوانها، بل لأنها كانت آنذاك واحدةً من آلات القمار، وحيث لم تعد اليوم كذلك فلا معنى للحكم بحرمتها، وبعبارة تربط بحثنا بالمسألة التاريخية، يرى الإمام الخميني أن الحكم بتحريم الشطرنج حكم تاريخي ينطلق من كونها في ظرفها الزمكاني آلةً للقمار لا حكم ثابت عليها بعنوانها ليكون إلهياً(٣).

وهذا المثال وإن كان متصلاً بعض الشيء بالبحث التاريخي غير أنه يتمايز عنه من جهات أخرى أيضاً، لكننا ذكرناه للاطلاع.

والشيء الذي يلفتنا في هذا المثال وبعض الأمثلة الأخرى، خروجه عن قاعدة موضوعية العناوين، وهي قاعدة نافذة في منهج الاستنباط عند الشيعة، وتعني هذه القاعدة أن أيّ عنوان أو مصطلح يرد ذكره في نصّ ديني كالكتاب والسنّة يؤخذ بنفسه، بمعنى جعله بما هو هو موضوعاً للحكم الشرعي أو متعلّقاً أو ... لا سبيلاً لمفهوم آخر،

---

[١] سمعته منه في كلمته التي ألقاها في مؤتمر الزمان والمكان في مدينة قم، عام ١٩٩٥م، وقد تبنى الفكرة أيضاً آية الله البجنوردي، فراجع أعمال مؤتمر الزمان والمكان ١٤: ٩١ ـ ٩٣.

[٢] الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٤٥٧.

[٣] الخميني، استفتاءات از محضر إمام خميني ٢: ١٠. وقد أشير في الهامش إلى أنه لا يجزم بأنها خرجت اليوم عن القمارية، لكنه يأخذه فرضاً. وانظر: ناصر مكارم الشيرازي، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ١٤: ٣٦٤؛ وأبو زلفي خزاعي، المصدر نفسه ٢: ١١٤؛ وحسن رمضاني، المصدر نفسه ٢: ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ وعلي رضا الأنصاري، المصدر نفسه ١: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

فإذا قالت الرواية مثلاً: صم لرؤية الهلال، عنى ذلك ارتباط الصوم بالرؤية، فإذا أردت أن تقول: إن المراد بالرؤية هنا هو اليقين كنت مطالباً بالدليل، لأن المبدأ الأولي هو الاقتصار على طبيعة العنوان الذي جاء في النص وهو هنا الرؤية، لا جعله طريقاً لعنوان آخر مقصود، وهو هنا اليقين، وهذا معنى ما يقال في أصول الفقه الشيعي من أن العناوين المأخوذة في أدلّة الأحكام تحمل على الموضوعية لا الطريقية ما لم يقم دليل[1].

وهذه القاعدة تعدّ ـ من وجهة نظرنا ـ أكبر القواعد المعيقة لتكوين فهم تاريخي للنصوص، لأنها تحافظ على الصورة الخارجية للنص، على خلاف ما كان يريده أمثال شبستري مما أسماه مركز المعنى، فالخميني هنا أطاح بموضوعية عنوان الشطرنج، واعتبره مذكوراً في النص لا بوصفه الخاص، أي الشطرنج، بل بوصفه سبيلاً للقمار.

الأنموذج الثامن: يذهب الشيخ يوسف صانعي وغيره إلى اعتبار حرمة الربا الواردة في القرآن والحديث حكماً تاريخياً، بمعنى أن الربا الذي كان سائداً عصر النص ليس إلا الربا الاستهلاكي، حيث يستدين فيه الفقير من الغني مالاً لكي يستهلكه في معاشه، لا لكي يستثمره في إنتاج مالي أو مشروع اقتصادي، ولهذا لم تكن الفوائد البنكية المعاصرة محرّمة؛ لاختصاص تلك النصوص بظرفها التاريخي[2].

الأنموذج التاسع: يذكر السيد محمد حسين فضل الله أن اشتراط الرؤية في الهلال لم يكن سوى تعبير عن ضرورة تحصيل اليقين بدخول الشهر، وإنما ذكرت الرؤية لأنها كانت الوسيلة المتوفرة آنذاك لليقين بدخوله، وحيث تطوّرت العلوم الفلكية والحسابية اليوم صار بالإمكان معرفة دخول الشهر دون حاجة إلى الرؤية، وعليه فلا معنى للأخذ بنصوص الرؤية لأنها جاءت في سياقها الزماني فتبقى الرؤية حجة، لكنها ليست الطريق الوحيد للعلم بدخول الشهر القمري[3].

الأنموذج العاشر: ومع العلامة فضل الله أيضاً حيث يذهب إلى أن الروايات التي دلّت على حرمة حلق اللحية إنما كانت ـ كما تشهد بذلك نصوص في أبواب أخرى ـ في ظلّ اعتبار حلق اللحية عند العرب آنذاك نوعاً من المثلة التي توجب سخرية الناس واستغرابهم ، أو لتمييز المسلمين عن غيرهم و... لهذا كان تحريمها، لا لأن حلق اللحية

---

[1] ـ راجع: النراقي، عوائد الأيام: ٢٠٥ ـ ٢٠٩؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ٢: ٢٣٧.

[2] ـ يوسف صانعي، مجلّة نصوص معاصرة ٣، مقال: الربا الاستثماري؛ وانظر: د. موسى غني نجاد، مجلة فقه أهل البيت ﷺ ٢٤: ٧٧ ـ ٩٤، ونظريته تختلف بعض الشيء عن نظرية صانعي؛ والبجنوردي، أعمال مؤتمر الزمان والمكان ١٤: ٩٩.

[3] ـ محمد حسين فضل الله، الندوة ٤: ٥٦٩، و٧: ٦٤٥ ـ ٦٤٦.

حرام في حدّ نفسه حتى لو زالت تلك الظروف الحافّة(١).

الأنموذج الحادي عشر: ويعتقد الشيخ ناصر مكارم الشيرازي وغيره أن روايات الإكثار من النسل، وما جاء حثاً على التناسل وتكثير سواد المسلمين، إنما كان في سياق ذلك الزمان، حيث كان المسلمون قلّة، فكان التناسل ضرورياً لهم باعتبار أن العدد كان يمثل قوّة للأمّة في الحرب وغيرها، أما اليوم فالأمور اختلفت فلم يعد العدد معيار القوّة، ولم يعد المسلمون بحاجة إلى عدد أكبر مما هم عليه الآن، لهذا لا تجري تلك الروايات اليوم، لأن لها ظرفها التاريخي(٢).

الأنموذج الثاني عشر: أما العلامة محمد مهدي شمس الدين فيرى الروايات التي تنهى عن استقبال الركبان والقوافل التجارية خارج المدينة، قبل أن تصل إليها، إنما تريد أن تمنع عن حالة خاصّة كانت موجودة تاريخياً وهي: أن بعض التجار كان يبلغه قرب مجيء قوافل التجارة فكان يستعجل الوصول إليها خارج البلد كي يشتري البضائع منها بسعرٍ أقل، وذلك عندما لا تكون القافلة على معرفة بأسعار السوق داخل المدينة، فليس الحرام في هذه الروايات مطلق استقبال الركبان، بل ذاك الذي كان متعارفاً بين العرب، وهو حالة الجهل بالسوق، إذ يلزم منه إضرار القافلة، وربما احتكار البضائع.

الأنموذج الثالث عشر: وفي سياق شمس الدين، يرى المغفور له أن روايات الحث على تناول الملح قبل الطعام، ليست سوى حكم خاص بالوضع في المناطق الحارة آنذاك، حيث كان الجسم بحاجة إلى أملاح بسبب الحرّ الشديد، وإلا فهذا الحكم لا يشمل اليوم شمال الكرة الأرضية، بل قد يسبب لهم ضرراً، فملاحظة طبيعة السائلين ومناطقهم وظروفهم تلعب دوراً في فهم الحديث الشريف ودائرته(٣).

الأنموذج الرابع عشر: ويميل العلامة محمد حسين فضل الله إلى الفرضية التي ترى أن أحكام قيادة المسلمين وشرطية الذكورة في ولي الأمر تتناسب مع طبيعة الدولة ما قبل الحديثة، ذلك أنها دولة الفرد الواحد، أما اليوم حيث دولة المؤسسات فالحكم بمنع المرأة عن تولي منصب ولاية الأمر لا يكون له معنى(٤).

١ـ فضل الله، الندوة ١: ٦١٥ ـ ٦١٦؛ وهذا ما سمعته منه شخصياً أيضاً. وراجع عباس علي أختري، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٤: ٤٥ ـ ٤٦؛ ومحمد جواد فاضل لنكراني، المصدر نفسه ٣، ٨٥ ـ ٨٦، لكن حديثه في استحباب حلق الشارب دون الشمول للحية.

٢ـ ناصر مكارم الشيرازي، مجلّة فقه أهل البيت؛ ١١ ـ ١٢: ٨٥ ـ ٩٠، مقال: المسائل المستحدثة في الطب، القسم الثالث؛ وراجع: علي رضا الأنصاري، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ١: ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ ونايفة شلهوب ياسين، المصدر نفسه ٢: ٤٢٦ ـ ٤٢٧.

٣ـ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٩١.

٤ـ فضل الله، دنيا المرأة: ١١٩ ـ ١٢١، وهكذا مسألة تقليدها، انظر: الندوة ٦: ٦٣٢.

الأنموذج الخامس عشر: ما يثيره بعض الفقهاء والباحثين المعاصرين اليوم في مسألة الزكاة التي أشرنا إليها مطلع هذا البحث، حيث يذهبون إلى أن تعيين الزكاة بالتسعة شأن ولائي قام به النبي ﷺ لكونها مصدر أرزاق الناس، أما اليوم وحيث تغيرت حركة الاقتصاد، صار من اللازم الخروج عن هذا الإطار التاريخي إلى القول بالزكاة في أمّهات الأموال المتحرّكة، كالنفط وغيره(١).

الأنموذج السادس عشر: ما ذهب إليه أكثر من فقيه في باب السبق والرماية كالمطهري وغيره، فإن الروايات الواردة فيهما تحصرهما في الخف والحافر والنصل وما شابه ذلك، ويرى جمع من متأخري الفقهاء أن هذا الحصر ليس إلهياً بل تعبير عن وسائل الحرب آنذاك، لهذا نعمّم الحكم إلى كل أدوات الحرب اليوم من الأسلحة المتطوّرة والدبابات وغير ذلك(٢).

الأنموذج السابع عشر: يذهب أحد فضلاء الحوزة العلمية المعاصرين إلى القول بأن التظليل المنهي عنه في الحج ليس حكماً تعبدياً كما فهمه الفقهاء، بل لا بد من فهمه وفق ظرفه التاريخي، ذلك أن التظلّل في ذلك الوقت كان يعني نوعاً من الترف والدعة لا يكون إلا للأغنياء والأشراف والمترفين، وهذا ما نهى عنه الإسلام، لا مطلق التظلّل حتى الذي لا يكون فيه مثل هذه الحال، كما هو الأمر اليوم(٣).

الأنموذج الثامن عشر: يذهب فريق من الفقهاء إلى اعتبار الروايات التي تحصر حرمة الاحتكار بستة أشياء منها التمر والزبيب، تعبيراً عن الشيء المحتاج إليه في المجتمع، إذ إن هذه الأشياء كانت هي الحاجة الماسة في حياة المسلمين آنذاك، أما وقد تغيّر الحال فإن حرمة الاحتكار لا تختصّ بها، بل تعمّ مطلق الأطعمة، كما ذهب إليه فريق منهم

١ـ حسين علي منتظري، باب مفتوح اجتهاد، ضمن كتاب اندر باب اجتهاد: ٤٠ ـ ٤٣؛ وأحمد آذري القمي، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ١٤: ٢٠ ـ ٢١؛ ومحمد مهدي الآصفي، المصدر نفسه ٥: ٢١ ـ ٢٢؛ وحسن رمضاني، المصدر نفسه ٢: ٣٠١ ـ ٣٠٣؛ وأبو زلفى خزاعي، المصدر نفسه ١٢٥ ـ ١٣٠؛ وزهرة صفاتي، المصدر نفسه ٥: ١٦٥ ـ ١٧٢، وضياء مرتضوي، المصدر نفسه ٦: ٦٢ ـ ٦٣.

٢ـ المطهري، المجموعة الكاملة ٢١: ١٦٢ ـ ١٦٣، الإسلام ومتطلبات العصر، وانظر في الجزء نفسه: ٤٨٧ محاضرته حول القانون الإسلامي وأشكال التنمية والتحوّل في العالم المعاصر؛ وحسين علي منتظري، اندر باب اجتهاد: ٤٠؛ ومحمد الصادقي الطهراني، فقه كويا: ٢٢ ـ ٢٥؛ وراجع الرسائل العملية مثل الإمام الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ١١٩؛ والشهيد الصدر، التعليقة على منهاج الصالحين للحكيم ٢: ١٥٤، الهامش٢؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ٢: ١٥٩ و...؛ وانظر محمد عبائي خراساني، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٤: ٣٢٧ ـ ٣٢٨؛ والسيّد علي شفيعي، المصدر نفسه: ٣٠٤؛ وكاظم قاضي زاده، المصدر نفسه ٥: ٢٧٨ ـ ٢٨٣.

٣ـ أحمد عابديني، مجلة فقه (الفارسية)، العدد ١٢: ١٨ ـ ١٩، مقال حول التظليل.

السيد علي السيستاني، أو مطلق ما يحتاجه الناس ولو من غير الأطعمة كما ذهب إليه فريق آخر منهم العلامة شمس الدين(١).

الأنموذج التاسع عشر: يذهب بعضهم إلى أن أحاديث تحريم صنع التماثيل إنما جاءت في ظرف تاريخي، وهو الظرف الذي كان المسلمون فيه تجاوزوا عبادة الأصنام حديثاً، فلكي يحميهم الإسلام من العودة إلى هذا الفعل حاول قطع الطريق عليهم بتحريم صناعة التماثيل، أما اليوم، حيث غدت عبادة الأصنام بين المسلمين جزءاً من التاريخ فلا معنى لتحريم صنع التماثيل بالنسبة إليهم(٢).

الأنموذج العشرون: يذهب الإمام الخوئي ـ يتبعه في ذلك فريق من العلماء ـ إلى أن كلمة الرجل الواردة في خبر «إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا...»(٣) غير دالة على شرطية الرجولة في القضاء والإفتاء، ومبرّره في ذلك أنها جاءت اتباعاً لما هو الغالب آنذاك من كون القضاة رجالاً، لا لخصوصية في الرجولة حتى ننفي جواز تقليد المرأة أو تصدّيها القضاء بهذه الرواية، وإن كان هناك أدلة أخرى على ذلك(٤).

الأنموذج الحادي والعشرون: يحتمل بعضهم أن بعض الروايات الدالّة على حرمة التنجيم ربما جاءت لا في سياق تحريم التنجيم بوصفه الخاص، بل في سياق وقوع التنجيم آنذاك ضمن بعض العقائد الباطلة التي كانت تعتقد بوجود دور للأفلاك والنجوم في تدبير شؤون هذا العالم، وهي نظرة مشوبة بالشرك، لذا حرّم الله التنجيم في هذا السياق بالخصوص لا مطلقه(٥).

١ـ حسين علي منتظري، اندر باب اجتهاد: ٤٠؛ ومحمد مهدي شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٠٦، وراجع: ١٠٥ ـ ١٣٧؛ وعلي الحسيني السيستاني، منهاج الصالحين ٢: ١٩؛ ولعلّه الظاهر من الصدوق في المقنع: ٣٧٢؛ وسلار، المراسم: ١٨٣؛ وانظر: أبو زلفى خزاعي، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٢: ١٢٢ ـ ١٢٥؛ ومحمد كاظم رحمان ستايش، المصدر نفسه ٤: ٢٠٨ ـ ٢١٤؛ وحسن رمضاني، المصدر نفسه ٢: ٢٩٥ ـ ٢٩٧؛ وعلي رضا الأنصاري، المصدر نفسه ١: ٣٠٠ ـ ٣٠١، وضياء مرتضوي، المصدر نفسه ٦: ٥٤ ـ ٥٥. وأسد الله لطفي، المصدر نفسه ٢: ٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ وحسين رجبي، المصدر نفسه ٨: ٢٢٨.

٢ـ راجع السيد صادق حقيقت، أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٢: ٥٩؛ وأسد الله لطفي، المصدر نفسه ٢: ٢٢٨ ـ ٢٣٠؛ هذا، ويذهب الإمام الخميني إلى أن بعض نصوص موضوع التماثيل منصرف إلى هذا الأمر وخاص بصناعة الأصنام وحفظ آثار الجاهلية، فراجع له: المكاسب المحرّمة ١: ٢٥٧ ـ ٢٦٠.

٣ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣ ـ ١٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١، ح٥.

٤ـ الخوئي، الاجتهاد والتقليد من التنقيح: ٢٢٥؛ وانظر: رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٠٢؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٢٨١.

٥ـ راجع: صادق حقيقت، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٢: ٥٩.

الأنموذج الثاني والعشرون: ويميل جمعٌ من العلماء إلى القول بأن الروايات الذامة للبس السواد ربما يكون لها سياق تاريخي، ذلك أن السواد شعار العباسيين ولباسهم، كما هو لباس الفراعنة، فلكي يمتاز الشيعة عنهم ولا يسيروا بسيرتهم نهت النصوص عن هذا اللباس، أما اليوم وحيث انقرض الفراعنة والعباسيون ومن خَلَفَهم فلا معنى للحديث عن كراهة لبس السواد(١).

الأنموذج الثالث والعشرون: يذكر الشهيد مرتضى مطهري أن نصوص التحنك إنما جاءت لظرف تاريخي، وهو أن المشركين آنذاك كانوا يربطون الحنك ويثبتونه إلى الأعلى، وكانوا يسمّون ذلك بالاقتعاط، فجاءت نصوص التحنك في غير الصلاة لتميز المؤمنين عن المشركين، وهذا معناه ـ عند مطهري ـ أن التحنك اليوم لا يحمل ذاك الحكم، بل لعلّه مما صار يصدق عليه لباس الشهرة فيغدو حراماً(٢).

الأنموذج الرابع والعشرون: ويرى مطهري أيضاً أن النصوص الدالة على الخضاب وطلب تغيير الشيب(٣) إنما كان لها ظرفها الخاص، كما تكشف عنه نصوص أخرى، وهو عدم إحساس المقاتلين المسلمين بأنهم مجرّد مجموعة من الشيبة الضعاف، مما قد يترك تأثيراً سلبياً على نفسياتهم في ساحة القتال، ومعنى ذلك أن هذا الحكم ليس له عمومية كما تصوّر الكثيرون، بل خاص بتلك الحالة فحسب كما يفهم من ظرف صدوره(٤).

الأنموذج الخامس والعشرون: يذهب الشيخ محمد حسن أحمدي اليزدي في تعليقته على مناسك الحج للأنصاري أن الرواية التي منعت عن الطواف خارج مقام إبراهيم إنما جاءت في عصر الإمام الباقر ﷺ في احتمال قوي، وقد كان الطائفون بالكعبة آنذاك عدداً قليلاً من المسلمين، أما حيث كثر المسلمون وغصّ المسجد الحرام بالطائفين جاءت الرواية المجيزة للطواف خارج المقام في عصر الصادق ﷺ، وبهذا يرتفع التعارض بين الروايتين(٥).

الأنموذج السادس والعشرون: ثمة من يتحدّث اليوم عن أن المقادير الستة في الدية

١ـ راجع: أبو زلفى خزاعي، المصدر نفسه ٢: ١١٤ ـ ١١٥؛ وحسين رجبي، المصدر نفسه ٨: ٢٢٧.

٢ـ المطهري، المجموعة الكاملة، ج٢٠، مبدأ الاجتهاد في الإسلام: ١٧٢، و٢١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

٣ـ وسائل الشيعة ٢: ٨٤.

٤ـ المطهري، المجموعة الكاملة ٢١: ١٦٢ ـ ١٦٣، ٤٨٧؛ وراجع السيد علي رضا جعفري في أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٥: ٩٧، و٤: ٤٧ ـ ٤٨؛ ومحمد علي رضائي، المصدر نفسه ٢: ١٧٦ ـ ١٧٧؛ وضياء مرتضوي، المصدر نفسه ٦: ٤٦؛ ومحمد جواد فاضل لنكراني، المصدر نفسه ٣: ٨٥؛ ومحمد رحماني، المصدر نفسه ٧: ٢٧٤.

٥ـ أحمدي يزدي، التعليقة على مناسك الحج للأنصاري: ٢١٤.

لا معنى للتخيير فيها، إذ هو من باب التخيير بين الأقل والأكثر، وهو غير منطقي، والتفسير الممكن لهذه الروايات أن هذه المقادير كانت متساوية القيمة عصر صدور النصوص لهذا كان لها معنى، أما اليوم فلا معنى للتخيير بينها(١).

الأنموذج السابع والعشرون: هناك أحاديث تشترط أن تكون المضاربة في النقدين، أي الدينار الذهبي والدرهم الفضي، ومعنى هذا الشرط انعدام المضاربة في عصرنا، وهناك رأي يقول: إن هذا الشرط جاء تعبيراً عن نقدية رأس المال لا شرطية كونه خصوص الدرهم والدينار، وقد تبنى هذا الرأي جمع، باعتبار أن النقد الرائج آنذاك إنما كان الدرهم والدينار(٢).

الأنموذج الثامن والعشرون: في الروايات كلام حول اعتبار سكوت المرأة في الزواج رضاً منها به، إلا أن هناك من يناقش اليوم في هذا الكلام ويراه خاصاً بالوضع التاريخي للمرأة، أما اليوم حيث تطوّر حالها وصار لها استقلال ووعي ومعرفة أكبر فإن مجرّد سكوتها لا يعني رضاها، ما دامت قد غدت مقدامةً صاحبة رأي(٣).

الأنموذج التاسع والعشرون: ثمة روايات كثيرة تتحدّث عن مدح أو ذم بلدانٍ أو أقوام أو مناطق أو شعوب أو... والشيء المتعارف اليوم أخذ هذا الذم أو المدح أمراً ثابتاً، إلا أن هناك وجهة نظر تقول اليوم: إن هذه النصوص خاصة بتلك الظروف، فذمّ أهل الكوفة آنذاك لا يعني ذمّهم اليوم إلى غير ذلك من الأمثلة(٤).

الأنموذج الثلاثون: ويذهب الفقيه المعاصر الشيخ محمد إبراهيم الجناتي إلى أن المواقيت التي حدّدها النبي ﷺ للحجاج يحرمون فيها، إنما كانت لأجل أنها تقع في مسير المسافرين آنذاك، ولما لم يكن لطريق جدة إلى مكة سفر آنذاك لم يضع النبي ﷺ لذلك المسير ميقاتاً، ومعنى ذلك أنه يمكن لنا اليوم وضع ميقات في تلك الجهة، إذ لو كان المسلمون آنذاك يتخذون هذا السبيل ممراً لهم في الأسفار لوضع لهم النبي ﷺ ميقاتاً فيه(٥).

الأنموذج الواحد والثلاثون: يذهب بعض الفقهاء إلى أن ما جاء في عهد الإمام علي ؑ إلى مالك الأشتر حول تحديد الأسعار(٦) حكم ولائي مرحلي، وإلا فإن الحكم

١ـ صادق حقيقت، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٢: ٦١.

٢ـ راجع بعض الرسائل العملية مثل الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ١٢٥؛ وانظر علي شفيعي، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٤: ٣٠٤، وأحمد محسني جرجاني، المصدر نفسه ٣: ٢٧٨ ـ ٢٨٠.

٣ـ علي شفيعي، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٤: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

٤ـ المصدر نفسه: ٣٠٥.

٥ـ محمد إبراهيم جناتي، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ١٤: ١٤٣.

٦ـ نهج البلاغة ٣: ١٠٠.

الإلهي الثابت إنما هو جواز أن يبيع الإنسان سلعته بأي ثمنٍ أراد(١).

الأنموذج الثاني والثلاثون: يذهب بعضهم إلى أن القصر والإفطار في السفر آنذاك كان لأن هذه المسافة المحدّدة في الفقه موجبة للتعب والنصب ووعث السفر، أما اليوم حيث لا يوجب قطع هذه المسافة مثل ذلك عادةً فيجب الصيام والإتمام إلا إذا حصل تعب كالأسفار الطويلة جداً(٢).

الأنموذج الثالث والثلاثون: جاء في الشريعة جواز شمّ العطور للمحرم حال السعي بين الصفا والمروة، دون غيره، ويرى بعضهم أن هذا الحكم خاص بتلك الأزمنة التي كان سوق العطارين فيها بين الجبلين، أما اليوم حيث زال هذا الأمر وارتفع الحرج، لم يعد هناك معنى للرخصة والجواز(٣).

الأنموذج الرابع والثلاثون: إن الحكم بتعدّد الزوجات كان حيث كان الرجال أقلّ من النساء، ومعنى ذلك أنه حيث يتساوى في مجتمعٍ ما الجنسان أو يزيد الرجال على النساء، لا يعود لهذا الحكم من أثر(٤).

نظرية السيد حسين البروجردي في التاريخية المعرفيّة للسنّة

ينقل تلامذة السيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ)، المرجع الشيعي المعروف في أواسط القرن العشرين، ذهابه إلى ضرورة فهم الفقه السنّي لوعي النصوص الحديثية الشيعية، وينطلق البروجردي في ذلك من أن أهل البيت ﷺ كانوا يقومون بمهمّة تصحيح انحرافات الأمّة، فإذا وجدوا الفقه السني يسير باتجاه صحيح، لم يتدخلوا، فإذا انحرف في موضع أو حكم أبدوا الحكم الواقعي في المسألة، ولهذا يُنقل عنه قوله: «فقه الشيعة على هامش فقه أهل السنّة»، إذ الأسئلة التي كان يوجهها الرواة، كانت في الكثير منها منطلقة من الإفتاء السني، ولهذا دعا البروجردي إلى دراسة الفقه السني، بعد أن انقرض هذا الدرس تقريباً في الوسط الشيعي منذ بدايات الحركة الأخبارية، فلم يعد يظهر مثل «الخلاف» للطوسي و«التذكرة» للعلامة الحلي و...

ومعنى ذلك عدم إمكان فهم الروايات إلا ضمن السياق التاريخي المحيط بصدورها، لمعرفة ما هي الأجواء في الوسط السني، فربّ حكم يبدو عاماً لكنه بعد

١ـ محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٧٢٨.

٢ـ محمد الصادقي الطهراني، فقه كويا: ٢٢؛ وهو ما يتناقل شفاهاً عن السيد موسى الصدر.

٣ـ المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٢٣.

٤ـ المصدر نفسه: ٢٤ ـ ٢٥.

الاطلاع على الظرف المحيط سنياً يتخذ طابعاً خصوصياً(١).

إن نظرية البروجردي لا تتجه نحو البعد الثاني من تاريخية السنّة ألا وهو تاريخية السنّة الواقعية، بل ناحية البعد الأول أي تاريخية فهم السنّة، بمعنى ضرورة الدرس التاريخي المحيط بظروف صدور النص لفهم النص ذاته.

وأهمية مقولة البروجردي تكمن في مساحتها الواسعة، إذ يتوقع أن تترك تأثيراً ملحوظاً على مجمل تفسير نصوص السنّة، لأنها لا تقتصر على دائرة معينة من النصوص، حتى لو كان سياق كلام البروجردي نفسه ـ فيما نقل عنه ـ خاصاً بالفقه، فإن غير الفقه قد لا يأبى عن أن تستوعبه هذه المقولة.

لكن مع الأسف، مازلنا ـ رغم مرور قرابة نصف قرن على حركة البروجردي هذه ـ متأخرين للغاية عن درس الفقه السني، والسنّة أكثر تأخراً من الشيعة على هذا الصعيد.

ومثل هذه الفكرة ـ لكن على الصعيد النظري ـ ما يذكره الشهيد محمد باقر الصدر، إذ يدرس في مباحث الظهور من علم أصول الفقه مسألة الظهور، ويميز بين نوعين من الظهور: أحدهما الظهور الذاتي الذي يحصل للفرد عندما يطالع نصاً، وثانيهما الظهور الموضوعي، أي ذاك المفهوم المستنتج من النص على مستوى الوعي الاجتماعي واللغوي العام لا الشخصي.

ولكن الصدر يصطدم بمعضلة التطابق وعدم التطابق بين الظهور الموضوعي لعصرنا نحن قرّاء النصوص، والظهور الموضوعي لعصر النص نفسه، مؤكداً على معيارية الظهور الثاني.

ولكي يحلّ الصدر المشكل هنا، استخدم سبيل الأصوليين قبله دون أن يقدّم خطوة ميدانية جادة، إذ تحدّث عن مثل أصالة الثبات في اللغة وأصالة التطابق وما شابه ذلك(٢)، وهي مفاهيم تمثّل معايير أصولية ربما تفيد في التنجيز والتعذير، لكنها لا تلاحق ـ ميدانياً ـ عناصر السعي وراء تحديد الظهور الموضوعي عصر النص، من غير نافذة ما أفهمه أنا اليوم من النص، وبعبارة أخرى، مقولة الصدر هي مقولة جميع العلماء في أن مركز الأمور هو النص نفسه يتلوه ظهوره الموضوعي العام في عصره، ثم الظهور الموضوعي العام عصر القراءة، ثم الظهور الشخصي لهذا القارئ أو ذاك، هذا أنطولوجياً. أما إبيستمياً فإن الصدر، وأكثر الأصوليين المسلمين، ينطلقون بطريق معاكس تماماً فيبدؤون

---

[١] ـ راجع الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني، الموسوعة الرجالية ١: ٢٣ ـ ٢٤، المقدّمة؛ والسيد علي شفيعي، مجموعة أعمال مؤتمر الزمان والمكان ٤: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

[٢] ـ الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٧٦ ـ ٢٨٠؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٩١ ـ ٢٩٥.

من الشخصي ثم الموضوعي الحاضر، ثم الموضوعي عصر النص للوصول للنص نفسه، دون أن يؤخذ في الحسبان كثيراً سبيل آخر، وهو الظهور الشخصي بوصفه استنتاجاً أولياً، ثم الفهم التاريخي المحيط بالنص، ثم تفكيك تحوّلات اللغة، دون الاعتماد سرماً ـ من الناحية الميدانية ـ على أصالة عدم النقل أو ما يسميه الصدر أصالة الثبات في اللغة، ثم محاولة تكوين ظهور نهائي، ربما نستفيد بعده من المسير الذي وضعوه.

إن الصورة التي قدّمناها ليست جديداً من الناحية النظرية ربما، لكنها غير معمولٍ بها ميدانياً بصورة واسعة أو كما يفترض، وبهذا نجد أن الظهور الموضوعي لعصر النص تناوله الصدر تناولاً نظرياً، فيما تقدّم خطوة أخرى نحو الأمام البروجردي في إشاراته للمعالجة الميدانية للوصول إلى هذا الظهور.

تاريخية السنة ونظرية اختصاص الخطاب بالمشافهين

أثيرت هذه النظرية ـ فيما يبدو ـ في العصر الذي تلى الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، وفي خضمّ الحديث عن الانسداد، وقد أخذت جدلاً هاماً وحيزاً أساسياً من الدراسات الأصولية، فقد بحثها الأصوليون الشيعة في مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه، وفي بحوث العام والخاص بالتحديد، رغم أنها تقبل أن تكون أوسع دائرةً من بحث العام والخاص.

وتتلاقى هذه النظرية مع نظريةٍ أخرى، كما يفهم من كلمات علماء الأصول، سيما المحقق الخراساني صاحب الكفاية، وهي نظرية اختصاص حجية الظهور بالمقصودين بالإفهام، تلك النظرية التي تواتر رفضها جيلاً بعد جيل عند علماء الأصول.

ولسنا بصدد الإسهاب هنا، بل نحن مضطرون لشرح هذه النظرية باختصار، محيلين القارئ إلى مصادرها في الدراسات الأصولية.

تعني نظرية اختصاص الخطابات بالمشافهين أن الجمل الواردة في الكتاب والسنّة مشتملةً على صيغة من صيغ التخاطب مثل: يا أيها...، هل تختص ـ بما تحويه من أحكام ـ بالذين شوفهوا بخطابها إما من الله مباشرةً أو من النبي ﷺ، أم تستوعب غيرهم؟

ونعني بكلمة: غيرهم، كلاً من أولئك الذين وجدوا عصر صدور الخطاب لكنهم كانوا غائبين عنه لم يحضروا ما نسمّيه: مجلس التخاطب، وأولئك الذين لم يوجدوا بعد، ممّن نسميهم في الدرس الأصولي بالمعدومين حال التخاطب.

وقد ذكر الخراساني أن هذا البحث يمكن درسه ضمن أطر ثلاثة، وإن اختلف معه في ذلك مثل السيد الخوئي، وهذه الأطر هي:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الإطار الأوّل: وهو إطار عقلي بحت، يفيد التساؤل التالي: هل يمكن أن يتعلّق التكليف بالمعدوم أم لا؟

الإطار الثاني: لو فرضنا صحّة تعلّق التكليف بالمعدوم، كما يذهب إليه الأصوليين ضمن نظريات تحليلية خاصة، فهل يصح خطاب المعدوم عقلاً؟ أي هل يتحمّل مفهوم التخاطب عدمية أحد طرفي الخطاب أو بعض أحد الطرفين؟

الإطار الثالث: وهو إطار لغوي دلالي، على خلاف الأطر السابقة، هل أدوات الخطاب في اللغة موضوعة للخطاب الحقيقي المختصّ بالحاضرين أم للخطاب الإنشائي الأوسع من دائرة الحقيقي بحيث يغدو من الممكن شمولها لغير الحاضر من الغائب والمعدوم؟

وثمة سجالات كثيرة هنا، لا تعنينا فعلاً، لكن الموضوع الذي يعنينا ارتباط هذه المقولة ـ على بعض الافتراضات ـ بتاريخية السنّة، فصحيح أن البحث هنا غير خاص بالسنّة بل يستوعب النص القرآني، إلا أنه أساسي بالنسبة للسنّة أيضاً.

ولكي نطل على ارتباط الموضوع ببحثنا، نرصد ـ بإيجاز سريع ـ كلمات الأصوليين في الفائدة العملية المترتبة على هذا البحث، فقد ذكروا هناك أن الفائدة تكمن في أن الظهورات والخطاب ـ بناء على نظرية الاختصاص ـ لا تكون حجةً على الغائبين والمعدومين، على الخلاف من نظرية التعميم؛ إذ سيكون الخطاب بناء عليها شاملاً للمعدوم والغائب كشموله للحاضر أيضاً.

ومن الواضح أن نظريةً كهذه سوف تحصر بعض السنّة النبوية بزمانها، وتفقدها قدرة التعميم لغيره، ولهذا بذلت جهود حثيثة لتجاوز هذا المعضل، ولم نرَ في الساحة الشيعية تأييداً يُذكر لهذه النظرية، بل وجدنا:

أولاً: بحثاً بعض الشيء في نظرية الاشتراك التي تقضي باشتراك الأحكام بين الرجل والمرأة والحاضر والغائب والمعدوم، وتفترض نظرية الاشتراك هذه، التي تستمدّ أدلّتها من بعض الروايات إضافةً إلى الإجماع ونحوه، أن الأحكام حتى لو جرت على قومٍ خاصين من المسلمين تجري على غيرهم ممن يشترك معهم في القيود مع استبعاد القيد الزماني أو قيد الحضور، ما لم يقم دليل خاص على التقييد المذكور.

لقد كانت نظرية الاشتراك حلاً للمعضل على تقدير الأخذ بنظرية الاختصاص هنا، إذ تكون النتيجة أن الغائبين أو المعدومين غير مخاطبين بالخطابات الصادرة عصر النص، لكنهم يشتركون في الحكم مع المخاطبين، فالنتيجة واحدة، لكن سبيل الوصول إليها مختلف.

ثانياً: ربطاً لهذا الموضوع بنظرية اختصاص الظهور بالمقصود بالإفهام وقد تعرّضنا لها سابقاً، وقلنا بأن علماء الأصول تجاوزوا هذه النظرية، لا أقلّ عبر جعل الخطابات الإلهية موجهة إلى الأجيال كافة، فقد تقصد من وراء كلامك إفهام شخص غير حاضر، وقد لا تقصد إفهام آخر حاضر مجلس الكلام(١).

ورغم أن علماء أصول الفقه تجاوزوا ـ بنجاح ـ نظرية الاختصاص هنا، كما تجاوزوا نظرية المقصود بالإفهام، إلا أن نظرية الاختصاص هنا تبقى تشي بشيء من التاريخانية التي تحيط بنص السنّة على الأقلّ.

ونكتفي بهذا المقدار من الحديث عن تاريخية السنّة، آملين أن تخصّص دراسات مركزة ومستأنفة في هذا الموضوع المشكل والعالق من بعض جوانبه على الأقلّ.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ راجع حول هذا البحث ـ خطاب المشافه ـ برمّته: التوني، الوافية: ١١٩ ـ ١٢٤؛ والبهبهاني، الفوائد الحائرية: ١٥١ ـ ١٥٥؛ والأنصاري، مطارح الأنظار ٢: ١٨٣ ـ ٢٠٣؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٢٦٦ ـ ٢٧١؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٢: ٤١١ ـ ٤٢٧؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ١٣٢ ـ ١٤٤؛ والصدر، بحوث في علم الأصول ٣: ٣٦٦ ـ ٣٧١؛ والميرزا علي الإيرواني، الأصول في علم الأصول ١: ١٧٦ ـ ١٧٨، وقد عنون البحث في مطلعه بالخطابات القرآنية؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٢: ٢٨٧ ـ ٢٩١؛ ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٢٧٣ ـ ٢٨٣؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٥: ٣٠٦ ـ ٣٤٥؛ والنائيني، فوائد الأصول ٢: ٥٤٨ ـ ٥٥١، و٣: ١٣٧ ـ ١٣٩؛ وأجود التقريرات ٢: ٣٦٥ ـ ٣٦٨؛ والقمي، القوانين المحكمة ١: ٢٢٧ ـ ٢٢٩، وقد نسب الاختصاص إلى الأصحاب، ومال إليه كما يبدو؛ والعراقي، مقالات الأصول ١: ٤٥٩ ـ ٤٦٣؛ والحكيم، حقائق الأصول ١: ٥١٩ ـ ٥٢٧؛ والحائري، درر الفوائد ١: ٢٢٤ ـ ٢٢٦؛ والروحاني، منتقى الأصول ٣: ٣٧١ ـ ٣٧٥؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٢: ٣٤٥ ـ ٣٥١.

المحور الثالث

الفكر الشيعي ونزعة التساهل في نصوص السنّة غير الإلزامية

ثمة ظاهرة في تعامل المنهج الشيعي مع نصوص السنّة والروايات، وهي ظاهرة تساهل في التدقيق في أمر الروايات التي لا تحتوي على نصوص إلزامية، فإذا جاءت رواية تتحدث عن مستحب لم يبلغ حدّ الوجوب والإلزام فإن فريقاً من الإمامية لا يبذل جهداً في البحث عن سندها وتحديد فرص صدورها وعدمها، أي أن تلك الشروط التي درسها علماء الإمامية في مباحث أخبار الآحاد يتنازلون عنها عندما يكون مضمون الخبر أمراً مستحباً[1]، وعلى أحد الأقوال أمراً مكروهاً أيضاً، وحيث كانت المستحبات والمكروهات سنناً لا إلزامات، أطلق على هذا المنهج اسم: قاعدة التسامح في أدلّة السنن، وحيث جاء في الروايات التي اعتبرت مستنداً للقاعدة عبارة «من بلغه»، سميت القاعدة بقاعدة «من بلغ» أو «من بلغه» وسميت رواياتها بأخبار «من بلغ».

وثمّة نصوص عديدة في الوسط الشيعي تؤكد أن علماء الإمامية ذهبوا في أكثريتهم إلى هذا الرأي، أي التسامح؛ فقد ذكر الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في كتاب «الذكرى» عند بحثه أحكام الميت ما نصه: «أحاديث الفضائل يتسامح فيها عند أهل العلم»[2]، كما نص السبزواري (١٠٩٠هـ) في «ذخيرة المعاد» على أن «أدلة السنن مما يتسامح فيه بينهم»[3]، وقد أكد الخوانساري (١٠٩٩هـ) في «مشارق الشموس» على أنه «اشتهر بين العلماء كفاية الخبر الضعيف في الاستحباب»[4]، أما المجلسي صاحب البحار فيقول: إن الروايات هنا سببت أن «ترى أصحابنا يستدلون بالأخبار الضعيفة والمجهولة عن السنن والآداب وإثبات الكراهة والاستحباب»[5]، والأمر نفسه يذكره البهائي أيضاً[6]، معلناً

---

[1] ولهذا نجدهم يبحثون عن ما يسمح بتضييق دائرة شرائط الأخذ بالروايات مثل شرط العدالة أو الوثاقة؛ وانظر تعريف القاعدة في: حسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٨٥؛ وصنقور علي، المعجم الأصولي: ٤٠١ ـ ٤٠٢.

[2] الشهيد الأول، ذكرى الشيعة ٢: ٣٤.

[3] السبزواري، ذخيرة المعاد: ٤.

[4] جمال الخوانساري، مشارق الشموس: ٣٤.

[5] المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٦.

[6] البهائي، الأربعون حديثاً: ٣٨٩.

شيوع العمل بالضعاف في السنن ولو اشتدّ ضعفها ولم ينجبر(١)، وينص صاحب الرياض على أشهرية القاعدة(٢)، وكلّها نصوص تعود للقرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين، مما يحكي عن نفوذ القاعدة قبل هذا التاريخ، بل نجد المحقق الحلي في القرن الثامن ينص بالقول ـ لدى بحثه عن مستحبات الصلاة ـ : «واعلم أن ما تلوناه من الأحاديث مع كونها آحاداً لا يخلو من ضعف، لكن عمل أكثر الأصحاب بها مبالغةً في تحصين الصلاة من نقص الثواب، ولا بأس بالعمل بها متابعةً لفتوى كثير من علمائنا»(٣).

وهذا النص يشي بعدم تبلور القاعدة، لأنه لا يحكي عن أدلّة أو قاعدة، إلا أنه يدلّ على نفوذ هذا النمط من التفكير، كما سنؤيده.

بل حتى البحراني (١١٨٦هـ) صاحب الحدائق ـ وهو من المعارضين الرئيسيين للقاعدة مع صاحب المدارك ـ يؤكد اشتهار هذه القاعدة في الوسط الشيعي(٤)، كما نجد الكنتوري يؤكد اشتهار القاعدة عندما ينصّ في كتاب «كشف الحجب والأستار» على رسالة للشيخ سليمان بن عبدالله بن علي بن حسن البحراني (١١٢١هـ) تحمل اسم «سبب تساهل الأصحاب في أدلّة السنن»، ذاكراً أن بدايتها تشير إلى أن السبب هو وجود روايات «من بلغ»، وعنوان الرسالة يؤكد نسبة الموقف للأصحاب، مما يدل على شهرة القاعدة(٥)، ويؤكد لنا الموقف ذاته الشهيد الثاني حين يقول: «جوّز الأكثر العمل بالضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال، لا في صفات الله والحلال والحرام، وهو حسن حيث لا يبلغ حدّ الوضع والاختلاق، لما اشتهر بين العلماء من التساهل بأدلة السنن، وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير، ولأخبار من بلغ المروية من الخاصّة والعامة»(٦).

وتتواصل نسبة القاعدة للمشهور، فيذكر ذلك البروجردي في القرن الرابع عشر(٧)، وقبله العراقي(٨)، وقبلهما محمدتقي الرازي الإصفهاني، لكنه ينسبه للمتأخرين، ثم يعزز

١ـ البهائي، الوجيزة: ٧.

٢ـ الطباطبائي، رياض المسائل ٤: ١٥٥.

٣ـ الحلي، المعتبر ٢: ١١٦.

٤ـ البحراني، الحدائق الناضرة ٧: ٣٩٢ و١٠: ٥٣٥.

٥ـ انظر: الكنتوري، كشف الحجب والأستار: ٢٦٧، رقم: ١٤١٩؛ ولعلها نفس الرسالة التي يتحدّث عنها المحدث البحراني في الدرر النجفية ٣: ١٧١.

٦ـ الشهيد الثاني، الرعاية: ٧٦.

٧ـ البروجردي، حاشية الكفاية ٢: ٢٤٩؛ وانظر: الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ١٣٨؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٢٨٦؛ والروحاني، منتقى الأصول ٧: ٤٣٠.

٨ـ العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٧٧.

نسبة ذلك لقدماء الشيعة وأنها طريقتهم بمراجعة كتب الأدعية والزيارات والصلوات المندوبات حيث كانوا يكتفون ـ كما تشهد مصنفاتهم ـ بذكر الروايات فحسب، مع أن أغلب روايات هذه الموضوعات ـ عند الإصفهاني ـ ضعيف السند(١)، إلى غيرها من نصوص تؤكد الشهرة(٢).

وقد اعتبر بعضهم أنه مشهور حتى بين علماء أهل السنّة(٣)، وأنهم يعبرون عنه بالعمل بالخبر الضعيف في فضائل الأعمال(٤)، كما تطوّر درس هذه القاعدة وأخذت بُعداً تقعيدياً في القرون الأخيرة، ويمكن القول بالتحديد: بعد صاحب المعالم في بدايات القرن الحادي عشر الهجري، إذ قلّما نجد قبل هذا العهد دراسات مركّزة حول القاعدة وأدلّتها وامتداداتها، تلك الامتدادات التي حظيت بأهمية، كما تحظى بالنسبة لنا بأهمية أيضاً؛ وقد رأيت أن من أبرز الذين بسطوا البحث في القاعدة كل من: محمد تقي الرازي، والعراقي، والإصفهاني، والصدر، ومحمد الروحاني، ومحمد صادق الروحاني.

وقد تعرّض المتأخرون من علماء أصول الفقه للبحث في هذه القاعدة ـ استطراداً ـ لدى حديثهم عن إمكانية الاحتياط في العبادات، فهل يمكن في العبادة التي يشترط فيها قصد القربة أن يأتي بها الإنسان احتياطاً أم لا؟ وعبر هذا السبيل طرقوا موضوع هذه القاعدة باعتبار أن أحد أوجه تفسيرها ـ كما سيأتي ـ هو الحث على الاحتياط والإرشاد إليه، كما أن نصوصها تشير إلى ذلك إشارة(٥).

وكان من المفترض ـ منهجياً ـ درج هذا البحث في مباحث السنّة وأخبار الآحاد، لا تركه هناك، ثم الاستطراد فيه عند بحث الأصول العملية، وربما لذلك وجدنا السيد باقر الصدر، كما وجدنا قبله محمد تقي الرازي، وأخاه محمد حسين الإصفهاني، والميرزا القمي يدرجون هذا البحث بعد الحديث عن أخبار الآحاد، كما عند الصدر في أحد كتبه فقط، وهو دروس في علم الأصول، أو حجية الظنون العامة والخاصة كما عند الرازي الإصفهاني، وقد صرّح بعض المتأخرين بأن قاعدة التسامح أجنبية عن مباحث البراءة

١ـ الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٤٦٤.

٢ـ محمد حسين الإصفهاني، الفصول الغروية: ٣٠٥؛ ومحسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ٢٦٨؛ والسبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٦.

٣ـ الخوانساري، مشارق الشموس: ٣٤؛ والأنصاري، الرسائل الفقهية، رسالة في قاعدة التسامح: ١٣٧؛ والآشتياني، بحر الفوائد ٢: ٦٥.

٤ـ السبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٦.

٥ـ بعض العلماء أفرد بالتصنيف رسالة خاصة لقاعدة التسامح مثل الشيخ الأنصاري والميرزا القمي وغيرهما، ونسب الطهراني للشيخ محمد بن محمد صادق أنه صنف رسالة في القاعدة. فانظر: الذريعة ١١: ١٤٦ ـ ١٤٧.

والاحتياط(١).

وأبرز من عارض القاعدة المحدث البحراني، فقد عقد بحثاً لها في باب الأغسال من كتاب «الحدائق الناضرة»(٢) ووصفها بالضعيفة(٣)، ويفسّر البحراني نزوع العلماء لهذه القاعدة لمصلحة المدرسة الأخبارية؛ إذ يعتبر أن تبنيهم التقسيم الرباعي للحديث ضيّق الأمر عليهم، فاضطروا ـ لتخفيف الضغط ـ إلى إحداث ثغرة متسامحة، فجاءت قاعدة التسامح في أدلّة السنن(٤)، وقد كان العاملي صاحب المدارك قد رفض القاعدة قبله، ورأى أن الاستحباب حكم شرعي يتوقف على دليل(٥)، وإن ناقشه المجلسي في بحار الأنوار بأن نصوص القاعدة هي الدليل عينه(٦)، وقد كان البحراني اعتبر أن الاستناد إلى التساهل في أدلّة السنن ـ لإثبات شيء سنّة ـ هو تساهل خارج عن السنَن على حد تعبيره(٧)، وقد نسبت مخالفة القاعدة، للفاضل الجزائري أيضاً(٨)، كما نسبها ـ على احتمال عنده ـ الإصفهاني صاحب الفصول وغيره للشيخ الصدوق وأستاذه ابن الوليد(٩)، ومن أبرز المتأخرين الذين رفضوها السيد أبو القاسم الخوئي(١٠).

ونحن نتوقع تلقائياً ـ حتى بدون رصد تاريخي ـ أن يكون علماء الشيعة القدماء آخذين بمبدأ هذه القاعدة على الأقلّ، بمعنى التساهل في دراسة النصوص غير الإلزامية، لا أقلّ في دائرة الفقه، وذلك انطلاقاً من سببين منطقيين:

السبب الأوّل: إن المسألة غير الإلزامية تبقى ذات شأن سهل، إذ من الطبيعي أن يوليها الفقيه أو الباحث الشيعي أهميةً من الدرجة الثانية، ما دامت غير أساسية من جهة، وكثيرة من جهة أخرى، لهذا يركّز جهده على الإلزامات الدينية بشكل مضاعف، وهذا ما تقتضيه طبيعة الأشياء، نعم، ربما تقع المستحبات محلّ اهتمام بالغ في حالات:

١ـ محمد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥١٨.

٢ـ البحراني، الحدائق الناضرة ٤: ١٩٨ ـ ٢٠٣.

٣ـ المصدر نفسه: ١٩٨، ٢٠٣.

٤ـ المصدر نفسه: ١٩٨، ٢٠٢؛ والدرر النجفية ٣: ١٧٦ ـ ١٧٧، ١٧٨.

٥ـ العاملي، مدارك الأحكام ١: ١٣.

٦ـ المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

٧ـ البحراني، الحدائق الناضرة ٢: ٥٨.

٨ـ الإصفهاني، هداية المسترشدين ٢: ٤٦٤.

٩ـ الإصفهاني، الفصول الغروية: ٣٠٥؛ والآشتياني، بحر الفوائد ٢: ٦٥ ـ ٦٦؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٩٣.

١٠ـ الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٣٢٠؛ والتنقيح، كتاب الطهارة ١: ٥٢٦؛ ٤: ٨، ٩: ٢٩٥، ٣٢٤، ٣٣١، ٣٣٩، ٣٥٣، ٥: ٤١٧، ٩: ٢٩٤ و...

إحداها: أن تكون من المختلف فيه، وأنه واجب أو مستحب، فيهتمّ العلماء بدراستها، ويتحوّل درسها باستمرار إلى موضوع معتنى به عبر الزمن، حتى لو كانت النتيجة قد استقرّت لاحقاً على الأخذ باستحباب هذا الشيء.

ثانيتها: أن تكون من القضايا ذات الخلاف المذهبي، بحيث يغدو البحث فيها معلماً من معالم خلاف المذاهب الإسلامية، ومن المتوقع جداً في هذه الحالة أن يتطوّر درسها ويتركز البحث فيها، انطلاقاً من صيرورتها مركزاً مذهبياً تعبّر فيه المذاهب عن ذاتها أخذاً أو ردّاً.

ثالثتها: أن يكون من نوع المستحبات ذات التأثير الكبير في الحياة العامّة، مثل الاستهلال لرؤية القمر بداية بعض الشهور، فإن الأهمية المضاعفة العامة لهذا الأمر المندوب قد تجعله مثار بحث واهتمام في الوسط العلمي.

وفي غير هذه الحالات، نرى أن ضعف أهمية إثبات أن فعلاً ما مستحب أو غير مستحب يمكنه أن ينتج تلقائياً درجة أضعف من التحفظ والتشدّد العلمي، سيما تلك المستحبات التي لا يحتاج حُسنها إلى دراسة وبحثٍ للوهلة الأولى، مثل إكرام الضعيف، أو الدعاء، أو بعض الصلوات المستحبة، أو...

السبب الثاني: وجود نصوص كان لها حضور في المصادر الحديثية الشيعية منذ قديم الأيام، وهي نصوص عديدة، بل إن بعضها ما زال حتى اليوم ـ رغم النقد السندي ـ تاماً من حيث السند، مثل صحيح هشام بن سالم، وتوفر هذه النصوص ـ مهما اختلف في دلالتها التحليلية ـ يدفع ناحية شيء من التسامح في مجال المندوبات، وقد جاءت هذه النصوص في الكتب الأربعة عند الشيعة، أي أنها حضرت بعد القرن الرابع الهجري في يوميات كل فقيه أو مجتهدٍ شيعي.

على أية حال، أعتقد شخصياً أنه لا يجب الاستهانة بحضور قاعدة من هذا النوع في العقل الشيعي، ومدى تأثيراتها على مجمل نظرية السنّة في هذا العقل، سيما بعد أن نلاحظ كيف أخذت اتساعاً هنا وهناك، بل نجد أن من أنكر هذه القاعدة تورّط هو أيضاً في تأثيراتها، فأن تتجاهل الممارسة النقدية للنصوص الحديثية غير الإلزامية، وخصوصاً على بعض الأقوال، معناه أن تتدفق عليك آلاف الأحاديث لتغدو معتبرةً تملك حضوراً وفعالية في إنتاج الأفكار والمفاهيم، وسنتكلّم عن هذا الموضوع لاحقاً إن شاء الله تعالى.

ماهي النصوص المشرعنة لمدرسة التسامح في الحديث؟

ولكي يتضح المستند الحديثي نفسه لتأسيس هذه القاعدة المتساهلة في أمر

الأحاديث، أنقل ثلاثة أخبار من أصل تسعة وضعها الحرّ العاملي ضمن هذا الباب(١)، وقد وصف المحقق العراقي وغيره أخبار القاعدة بالكثيرة(٢)، ووصفها آخرون بالمستفيضة(٣)، بل نقلوا أنها مروية من طرق أهل السنّة أيضاً(٤)، ولعلّه لهذا كلّه نفى بعضهم البعد عن تواترها، أو نُسب ذلك له، وقيل: إن كثرتها واعتضادها وعمل المشهور بها و.. يساعد على الفراغ عن أسانيدها(٥)؛ وفي بحار الأنوار أن مضمون هذه الروايات من المشهورات ـ سيما خبر هشام ـ بين الخاصة والعامة بأسانيد عدّة(٦)، بل استعرض البهائي مواقف أهل السنة في الموضوع أيضاً مما يشير إلى حضوره عندهم(٧)، لكنه في كتابٍ آخر اعتبر روايات القاعدة مما تفرّد به الشيعة(٨).

والروايات التي ننقلها هي:

١ ـ صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله ؈ قال: «من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله»(٩).

٢ ـ خبر صفوان ـ وهو صحيح السند على بعض النظريات في علم الرجال ـ عن أبي عبدالله ؈ قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله»(١٠).

٣ ـ خبر محمد بن مروان، قال: «سمعت أبا جعفر ؈ يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه، وإن لم يكن الحديث كما بلغه»(١١).

١ـ يقول البحراني إن الروايات هنا إثنا عشر خبراً، فراجع: الدرر النجفية ٣: ١٧١.

٢ـ العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٧٦؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٤٠٨؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٣: ٣٢٨.

٣ـ محمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٤٦٤؛ والأنصاري، رسائل فقهية: ١٤٢؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٣٠١.

٤ـ محمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٤٦٤؛ والأنصاري، رسائل فقهية: ١٤٣.

٥ـ محمد تقي الإصفهاني، هداية المسترشدين ٣: ٤٦٦، ٤٦٨؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٤٠٩؛ والبهائي، الأربعون حديثاً: ٣٨٩؛ والأنصاري، رسائل فقهية: ٤٣؛ وراجع: البجنوردي، القواعد الفقهية ٣: ٣٣٣؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٤: ١٩٦؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٨٦.

٦ـ المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٦.

٧ـ البهائي، الأربعون حديثاً: ٣٨٩ ـ ٣٩٢.

٨ـ البهائي، الوجيزة: ٧ ـ ٨.

٩ـ وسائل الشيعة ١: ٨١، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمات العبادات، باب ١٨، ح٣.

١٠ـ المصدر نفسه: ٨٠، ح١.

١١ـ المصدر نفسه: ٨٢، ح٧؛ وانظر نصوص القاعدة أيضاً في: الأصول الأصلية لعبد الله شبر: ١٦٤ ـ ١٦٥؛ وبحار الأنوار ٢: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

إلى غير ذلك من الروايات، لكن الأهم من بين الجميع كان ـ وما زال ـ خبر هشام الأوّل.

ومن الطبيعي أنه كانت لديهم أدلّة أخرى للبرهنة على هذه القاعدة، إلا أنها ظلّت دوماً في الدرجة التالية للنصوص، فقد استدلوا بالإجماع المنقول وبالشهرة العظيمة، واستدلّوا بالعقل أيضاً، كما ناقشوا هذه الأدلّة(١).

الاتجاهات الشيعية في تحليل المستند النصي لنزعة التسامح

تلقى العلماء الشيعة هذه النصوص باهتمام في الحقبة المتأخرة، وأعملوا فيها التفكيك والتجزئة، فخرجوا بتصوّرات عدة محتملة لتفسيرها وصفت بالكثيرة(٢)، نوجز أبرزها:

الاحتمال الأوّل: أن تكون هذه الروايات هادفةً لتأسيس استحباب حقيقي متفرّع على بلوغ الثواب، فعندما يبلغك ثواب على عمل، كأن تأتيك رواية تقول لك: إذا قلت: سبحان الله ألف مرّة كان لك كذا وكذا في الجنة، ويصلك خبره، فإن رواية هشام بن سالم تؤسّس لك استحباباً حقيقياً لقول: سبحان الله، لكن هذا الاستحباب لا يأتي إلا عقب وصول خبر الثواب إليك، فقبل وصوله لا يكون قول: سبحان الله، مستحباً مثلاً، إلا أنه بعد وصول الرواية التي تحكي عن استحبابٍ فيه، يغدو مستحباً، وهذا التفسير من أكثر التفاسير انحيازاً لصالح التسامح بعد التفسير الثالث الآتي، وهو تفسير بعض الذين يؤمنون بالقاعدة المذكورة، ولهذا فهم لا يبحثون في الأسانيد ولا في تقويم المتون، بل يفتون في رسائلهم العملية وفتاويهم بما يطابق الروايات، وكأن تلك النصوص قد صحّت سنداً ومتناً معاً، فيتعاملون معها تعاملهم مع الصحيح تماماً.

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه الروايات، مثل خبر هشام، مجرّد وعد من الله سبحانه لمصلحة يراها في وعده للناس بإثابتهم، مثل أن يحثهم على الاحتياط أو الرغبة الدائمة في تحصيل الثواب، أو حسّ فعل الخير الدائم أو غير ذلك، إذاً، فلا يوجد استحباب حقيقي، بل مجرّد وعد إلهي وكرم رباني بإعطاء الثواب لمن يُقدم على العمل وفق رواية بلغته، لمصلحةٍ يعرفها الرب سبحانه وتعالى.

الاحتمال الثالث: أن لا تكون هذه الروايات كذلك، بل تريد أن تقول: كل رواية

١ـ انظر: الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٤٦ ـ ٣٤٨؛ والنجفي، جواهر الكلام ١: ٢٦؛ والأنصاري، رسائل فقهية: ١٣٨؛ وقد استدلّ الإصفهاني بحسن الاحتياط أيضاً، فراجع له: الفصول الغروية: ٣٠٥، والآشتياني، بحر الفوائد ٢: ٦٦، والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٩١، ٩٣.

٢ـ العراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٧٧.

وصلتك هي حجة، مثل آية النبأ عند بعضهم حين تقول لك: كل خبر ثقة حجة، فهي بذلك تعطي الحجية لكل روايات الاستحباب، سواء كان رجالها ثقاتاً أو غير ثقات.

وهذا هو أشدّ التفاسير انحيازاً لصالح القاعدة، والفرق بينه وبين التفسير الأوّل أن الأول يثبت استحباباً متفرعاً على وصول الرواية، بينما الثاني يثبت استحباباً سابقاً عليها، أي أن الثاني يقول لي: إن الخبر الذي اشتمل على الثواب حجة، بمعنى هو طريق إلى الواقع، أما الأول فيقول هو ليس بطريق للواقع، بل وجوده يؤسّس لواقع جديد، وقد وقع خلاف بينهم في وجود فرق عملي ميداني بينهما، ويسمى الاستحباب المبني على الأول بالاستحباب المولوي النفسي، والمبني على الثاني بالاستحباب الطريقي.

الاحتمال الرابع: أن لا يكون في هذه الروايات سوى أنها تريد أن ترشدنا إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، أي تريد أن تقول: إن الاحتياط حسن، وعلى الإنسان أن يعمل كل ما يمكنه أن يحصّل له الثواب والمغفرة والأجر.

والذين يقولون بالاحتمال الثاني والرابع يرفضون قاعدة التسامح، أما الذي يقول بالاحتمال الثالث فهو يأخذ بها، أما الاحتمال الأول فهو أخذ مخفف بها أيضاً على مستوى نظام الحجية.

وقد وقع جدل طويل في أيّ من هذه الاحتمالات هو الأصح؟ وشحن كل فريق لصالحه شواهد ومؤيدات، لكن الفارق بين من يأخذ بالقاعدة، ومن يرفضها لا يعنينا على هذا المستوى، إنما نريد رصد تأثيرات القاعدة ـ أخذاً بها ورداً ـ على المستوى العملي، فالذين يأخذون بالقاعدة يفتون بالاستحباب، أما من لا يأخذ بها فلا نجد عنده موقفاً حاسماً لرفض الاستحباب، أي أنه بدل أن يقول لك: هذا غير مستحب، يردف كلامه بالقول: لا بأس بالإتيان به برجاء المطلوبية، أي أن زوال الاستحباب ظلّ يصاحبه إشارة نحو دعوةٍ للقيام بالفعل الذي دلّت عليه الرواية الضعيفة برجاء وعلى أمل أن يكون مطلوباً، في نزعة واضحة نحو الاحتياط والرغبة في تحصيل الثواب، حتى أننا نجد أمثال السيد الخوئي ممن يرفضون القاعدة بشدّة لا يتميز المستحب عن غيره عنده في رسالته العملية، إلا لمن كان خبيراً باللغة الفقهية ودقة تعبيرات الفقهاء، وكأنه غير معني بالكشف عن بطلان استحباب مستحب بقدر ما هو معني بالكشف عن استحبابه لو كان استحبابه ثابتاً، ولهذا يقول في المستحب مثلاً: يستحب فعل كذا، أما في غير المستحب مما جاءت فيه رواية ضعيفة، فلا يقول لك: هذا غير مستحب، بل يقول: ذكروا أنه يستحب كذا وكذا...⁽¹⁾، وبإمكانك ـ عبر رصد كلمات الفقهاء ـ أن تتأكد أنهم لا يحملون همّ إبطال

---

(1) ـ راجع له ـ على سبيل المثال ـ: منهاج الصالحين ١: ٤٩، ٧٧، ٧٨، ٨٠ ـ ٨٢، ٨٦، ١٤٨، ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

مستحب لم يثبت في الشرع استحبابه كما يحملون همّ إثباته إذا كان ثابتاً، وهذا ما قصدناه سابقاً من أن روح قاعدة التسامح ظلّت شاخصة عملياً حتى عند أولئك الذين رفضوها(١).

ومن بين ركام الجدل في ترجيح الاحتمالات المطروحة في تفسير النصوص، يذهب بعضهم(٢) ـ ويحتمل آخرون احتمالاً يجرّ إلى نسف النصوص كلياً من الناحية العملية، لكنه لا يأخذ بهذا الاحتمال ـ إلى أن الروايات إنما تريد أن تعد بالثواب عندما تأتيك رواية حجة مفروغ عن حجيتها، غاية ما في الأمر أنها لا تطابق الواقع والحقيقة الخارجية، وهذا ما يبعد القاعدة عن إطار التنظير لحجية الخبر الضعيف أو حتى للوعد بالثواب عليه أو حصول استحباب ثانوي أو الحث على الاحتياط و..(٣).

١ـ راجع احتمالات تفسير الروايات مع النقاش فيها المصادر التالية: البحراني، الدرر النجفية ٣: ١٧١ ـ ١٧٨؛ ومحمد تقي الرازي، هداية المسترشدين ٢: ٤٦٤ ـ ٤٧٩؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٤٨ ـ ٣٤٩؛ والآشتياني، بحر الفوائد ٢: ٦٦ ـ ٦٧، ٦٨ ـ ٦٩؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ٩٣ ـ ٩٧؛ والآملي، مجمع الأفكار ٢: ٢٧٢ ـ ٢٧٦؛ والأنصاري، رسائل فقهية، رسالة في قاعدة التسامح: ١٣٧ ـ ١٥٤؛ والإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٣١٢؛ والخراساني، كفاية الأصول: ٤٠١ ـ ٤٠٢، والمشكيني، حواشي الكفاية ٤: ١٢٢ ـ ١٣٤؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٢: ٢٧٦ ـ ٢٨٠؛ ومقالات الأصول ٢: ٢٠٥ ـ ٢٠٩، ٢١١ ـ ٢١٢؛ والأصول (٢): ٤٨٤ ـ ٤٩٤؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٣٠ ـ ٥٤٢؛ والنائيني، فوائد الأصول ٣: ٤٠٨ ـ ٤١٦؛ والحكيم، حقائق الأصول ٢: ٢٦٦ ـ ٢٧٠؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ٢٤٩ ـ ٢٥١؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ١: ٢٥٨ ـ ٢٦٢؛ والحلقة الثانية: ٢٠٤ ـ ٢٠٦؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٢١ ـ ١٢٩؛ ومباحث الأصول ٢: ٤٩٨ ـ ٥٢٥؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٤: ١٩٧ ـ ٢٠٠؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٣١٨ ـ ٣٢٠؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٣٠١ ـ ٣٠٨؛ والهداية في الأصول ٣: ٣٢٨ ـ ٣٣٣؛ ومستند العروة ٥، ق٢: ٤١ ـ ٤٣؛ والخميني، معتمد الأصول ٢: ٢٦ ـ ٣١؛ وتهذيب الأصول ٢: ١٥٣ ـ ١٥٩؛ وأنوار الهداية ٢: ١٣٢ ـ ١٣٥؛ وتنقيح الأصول ٣: ٣٣٤ ـ ٣٣٦؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ٢٣٥ ـ ٢٤٠؛ وأبو الحسن الإصفهاني، وسيلة الوصول: ٦١٤ ـ ٦١٦؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٢٨٦؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥١٩ ـ ٥٢٨؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٣: ٣٢٩ ـ ٣٣٤؛ ومنتهى الأصول ٢: ٢٨٦ ـ ٢٨٩؛ ومحقق داماد، المحاضرات ٢: ٢٨١ ـ ٢٨٥؛ والسبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في التسامح في أدلّة السنن: ١٧ ـ ٤٠؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٧٧ ـ ٢٨٠؛ وعبدالأعلى السبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٨٨ ـ ١٨٩؛ وانظر أيضاً: السبزواري، ذخيرة المعاد، ٤؛ وجمال الدين الخوانساري، مشارق الشموس: ٣٤.

وطبعاً بعض هذه المصادر ذكرت احتمالين، وبعضها ثلاثة، وبعضها أكثر حتى بلغ بها الصدر الخمسة.

٢ـ انظر: حسين البروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ٢٢١؛ وهاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ١٧٢ ـ ١٧٣.

٣ـ الصدر، مباحث الأصول ٢: ٥٣٢ ـ ٥٣٣؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ٩٧.

ظاهرة الانفلاش في نزعة التسامح

والمهم الذي يمنينا أكثر هنا في رصدنا لتأثيرات منهج التسامح هذا على نظرية السنّة في العقل الشيعي هو امتدادات قاعدة التسامح، حيث سنرى كيف تركت هذه القاعدة أثراً كبيراً في تساهل العلماء في أعداد هائلة من الروايات، حتى أن المتأخرين الذين رفضوا القاعدة، ومن أبرزهم الخوئي، كانوا يمرّون في دراساتهم الفقهية على المستحبات وأمثالها مرور الكرام، لا يقفون لدرس أغلبها والاهتمام به، بل إن العلامة شمس الدين ينقل عن أستاذه الخوئي قوله: لا يجب على الفقيه تبيين المستحبات والمكروهات والمباحات و...(١).

من هنا، سننظر كيف توسّعت هذه القاعدة من مدلولها البسيط الذي يبدو للوهلة الأولى من الروايات إلى مدلول أكبر بكثير، ولا نريد هنا تأييد عملية التوسعة التي قام بها علماء الإمامية ولا رفضها، بل نحاول رصدها، فخبر هشام بن سالم كان يقول: إن أي رواية تأتيك تدلّك على ثواب حكمها كذا وكذا، لكن لننظر الآن إلى مراحل التوسعة، وسوف أذكرها على شكل نقاط(٢):

التوسعة الأولى: إذا فرضنا أن الرواية الضعيفة لم يأت فيها ذكر ثواب على عمل، بل ورد فيها ذكر أصل العمل وأنه مستحب أو مرغوب، فإن روايات الثواب قليلة نسبةً إلى مجموع روايات المستحبات، كما يلاحظ بمقارنة مجموع روايات المستحبات مع كتب ثواب الأعمال للصدوق وغيره، فهل يكون حديث هشام بن سالم شاملاً هنا؟ هل يدعم ضعف الخبر ويقوّيه أم لا؟

ما تستدعيه حركة الوقوف عند النص أنه لا يفترض الشمول؛ لأن الحديث خاص بصورة الثواب، إلا أن جمعاً من العلماء اعتقدوا أن الإخبار عن الثواب قد يكون على نحو الصراحة وقد يكون على نحو الدلالة الالتزامية، فإن من يقول لك: هذا الفعل عليه ثواب كذا وكذا يصارحك بذكر الثواب، أما إذا قال لك: هذا الفعل مندوب، فإنه يصارحك باستحبابه، لكنه يخبرك بالدلالة الالتزامية عن وجود ثواب على فعله، لأن كل مستحب يُثاب الإنسان على القيام به، وبهذا يتحقق ما تقوله الرواية(٣).

١ـ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد: ١٥٣.

٢ـ يذهب النائيني إلى عدم أهمية هذه التوسعات التي يسمّونها: تنبيهات قاعدة التسامح، في كتابه فوائد الأصول ٣: ٤١٦؛ ويعارضه في ذلك المحقق الإصفهاني في نهاية الدراية ٢: ٥٤٢؛ ونحن من منطلق دراستنا هذه نجد الحق ـ كامل الحق ـ في هذه النقطة مع الإصفهاني.

٢ـ راجع في هذا ومواقف المؤيدين والمعارضين: البهائي، الأربعون حديثاً: ٢٨٨؛ والنراقي، عوائدالأيام: ٧٩٢؛ ومحمد تقي الرازي، هداية المسترشدين ٣: ٤٦٩؛ ومحمد حسين الإصفهاني، الفصول الغروية:

وعبر هذه الطريقة اتسعت دائرة الأخبار المتساهل فيها من تلك التي تذكر الثواب إلى تلك التي تفيد استحباب الفعل دون ذكر ثواب.

التوسعة الثانية: الذي يبدو من أخبار «من بلغ» أنها تتكلم عن ثوابٍ على فعل، وهذا لا يصدق ـ في غير الواجبات ـ إلا على المستحبات، فما هو العمل مع الروايات الدالة على كراهة شيء بحيث تدعو إلى الترك لا إلى الفعل؟

انقسم العلماء هنا أيضاً، لكن فريقاً وسّع الدائرة إلى المكروهات؛ محتجاً بحجج عديدة من أبرزها تنقيح المناط، بدعوى أن روح الاثنين واحدة(١)، وادعى بعضهم شهرة ذلك أيضاً(٢).

من هنا، اتسعت الدائرة اتساعاً ثانياً لتشمل: ١ ـ الثواب على عمل. ٢ ـ الثواب على ترك عمل. ٣ ـ بيان مستحب. ٤ ـ بيان مكروه.

التوسعة الثالثة: ثمة روايات تحكي عن وجوب أشياء لكنها ضعيفة السند، فهل يمكن الأخذ بها لإثبات استحباب هذا الفعل؟ وأيضاً ثمة روايات تحكي عن حرمة شيء لكنها ضعيفة السند فهل يمكن الأخذ بها لإثبات كراهة ذلك؟

حصلت توسعة لدى بعضهم في هذا الموضوع فقالوا: نعم، نقبل التوسعة، وبعضهم قبل التوسعة في الواجب دون الحرام، وبعضهم رفض التوسعة مطلقاً(٣)، ونسب بعضهم

٣٠٦؛ والشاهرودي، نتائج الأفكار ٤: ٢٠٧؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٠؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٨١، والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٣٠٨؛ والآشتياني، بحر الفوائد ٢: ٧٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠٠.

١ـ راجع حول ذلك مواقف المؤيدين والمعارضين: البهائي، الأربعون حديثاً: ٢٨٨؛ ومحمد حسين الإصفهاني، الفصول الغروية: ٣٠٦؛ والميرزا القمي، القوانين المحكمة ٢: ٤٦٨؛ والهمداني، مصباح الفقيه ٢: ١٤٨، ٢٢٥؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢٧: ٢٥٦؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥؛ والآشتياني، بحر الفوائد ٢: ٧٠؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٩٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠١؛ والأملي، مجمع الأفكار ٣: ٣٧٨؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ٢٤١؛ والخوئي، الهداية في الأصول ٣: ٣٣٥؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٢٩١ ـ ٢٩٢؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٨١ ـ ٢٨٢؛ وفقه الصادق ٦: ٣٣٣؛ والنراقي، عوائد الأيام: ٧٩٣؛ والكلبايكاني، كتاب الحج٢: ٣٠٢؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٣: ٢٨٢؛ والأصول (٢): ٥٠٢؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٤٣ ـ ٥٤٤؛ والصدر، مباحث الأصول ٣: ٥٣٥ ـ ٥٤٥؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٣٢؛ والأنصاري، رسائل فقهية: ١٦٠؛ ومحمد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥٣٥ ـ ٥٣٦؛ وجعفر السبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٨٤.

٢ـ الإصفهاني، الفصول الغروية: ٣٠٥.

٣ـ راجع في هذا: الخوانساري، مشارق الشموس: ٣٤؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٠؛ والعراقي،

التوسعة إلى المشهور(1)، وإذا أقرّت هذه التوسعة فستحتوي عدداً آخر من الروايات التي لم تكن روايات سننٍ بحسباننا، وستلقى قاعدة التسامح كلّ الروايات التي ردّتها الأبحاث الفقهية في الواجب والحرام، وعليك تصوّر حجم الروايات التي بلغت معنا حتى الآن!!

التوسعة الرابعة: وهذه من التوسعات التي أحدثت قفزة، هل يمكن الأخذ بفتوى فقيه هنا؟ ومعنى هذا الكلام أنه قد لا يكون هناك رواية أساساً، لكن يوجد في هذا الموضوع رأي لفقيه أفتى به، فهل يمكن أن نأخذ برأيه بوصفه رواية، بحجة أنه بلغني ثواب عبره أم لا يصحّ ذلك؟

وسّع فريق من العلماء النطاق هنا، وقبلوا بالأخذ بفتوى ولو فقيه واحد، فضلاً عن شهرة أو إجماع، فيما رفض ذلك آخرون، بل قيل: إن الرافضين هم الأكثر(2). وهذه التوسعة ستتعدى إطار المصادر الحديثية لتنال مصادر الفقه ـ سيما القديم ـ أيضاً، وبعضهم قال: إن فتوى الفقيه مرّةً تكون على نحو الإخبار وأخرى غيره وفصلوا فيه، بل طرح بعضهم موضوع الاعتماد على القياس إذا أفاد الظن، وكل ما يفيد الظن، وإن نسب بطلان ذلك الإصفهاني صاحب الفصول إلى الإمامية بقوله: «عندنا»(3).

التوسعة الخامسة: وهذه من التوسعات المثيرة، وتركت آثاراً عظيمة على العقل الشيعي، لقد وسع بعض العلماء الدائرة إلى كل روايات القصص والمواعظ ومصائب أهل البيت ﷺ وتواريخهم، وما فيه نشر فضيلة أو منقبة أو... بحيث صار يمكن لخطيب

نهاية الأفكار ٣: ٢٨٢، ٢٨٣؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٨١؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٤٤؛ والأنصاري، رسائل فقهية: ١٦٣ ـ ١٦٤؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٣٠٨؛ والهداية في الأصول ٣: ٢٣٥؛ ومحمد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥٢٣ ـ ٥٢٥؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ٩٩، ١٠١، والأملي، مجمع الأفكار ٣: ٢٧٨، والكوه كمري، المحجة ٢: ٢٤١؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٢٩٠ ـ ٢٩٢.

١ـ الإصفهاني، الفصول الغروية: ٣٠٥.

٢ـ محمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٨٢؛ وانظر حول رأي المؤيدين والمعارضين: النراقي، عوائد الأيام: ٧٩٨؛ ومحمد حسين الإصفهاني، الفصول الغروية: ٣٠٦؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٠، ٣٥١؛ والآشتياني، بحر الفوائد ٢: ٧٠؛ والعراقي، نهاية الافكار ٣: ٢٨٦؛ والأصول (٢): ٥٠٢ ـ ٥٠٣؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٤٢ ـ ٥٤٣؛ والخوئي، مصباح الأصول ٢: ٤٢١؛ ودراسات في علم الأصول ٣: ٣٠٩؛ والأنصاري، رسائل فقهية: ١٥٩ ـ ١٦٠؛ ومحمد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٥٣٠ ـ ٥٣١؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٣: ٣٣٩؛ منتهى الأصول ٢: ٢٩٤؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٩٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠٠؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ٢٤٢؛ وصادق الروحاني، منهاج الفقاهة ٢: ٢٠٨؛ وفقه الصادق ٦: ١٠٣.

٣ـ الإصفهاني، الفصول الغروية: ٣٠٦.

المنبر وقارئ العزاء الحسيني نسبة الحادثة إلى الواقع، دون أن يتهرّب عبر كلمة «روي»، وتؤدي توسعة من هذا النوع ـ من وجهة نظرنا ـ إلى تساهل غير عادي على المستوى العام جماهيرياً في أمر الروايات التاريخية وغيرها، وربما يصير مسؤولاً عن تكوين ثقافة أخرى، كما هو حاصل اليوم في بعض المناطق.

إلا أن بعض العلماء رفض بشدّة هذه التوسعة كان من أبرزهم المحقق الإصفهاني؛ إذ اعتبر ذلك قبيحاً عقلاً ومحرماً شرعاً، مستثنياً الأخذ بالقاعدة في تفسيرها الأعلى، وهو أنها تجعل الحجية للخبر الضعيف.

وبهذا لاحظنا كيف كانت الرواية ذات دلالة بسيطة حتى دخلت إلى هذه الدائرة الوسيعة(١).

التوسعة السادسة: وهي توسعة كفيلة لوحدها بإدخال آلاف الروايات في دائرة المعتبر، وقد أخذ بها جماعة حين قالوا: إن الروايات غير الشيعية يمكن الأخذ بها حتى لو كانت ضعيفة، في غير دائرة الواجب والحرام؛ لأن الروايات هنا ـ مثل خبر هشام ـ مطلقة، وعليك أن ترصد عدد هذه الروايات في مصادر الزيدية والإسماعيلية وأهل السنّة بصحاحهم وغير صحاحهم، لترى كم هو تأثير هذه التوسعة على تكوين عقل متساهل في أمر بعض الروايات؟!

إلا أن بعض العلماء رفض بشدّة هذه التوسعة، ليس انطلاقاً من رفض هذا التساهل، بل لدافع مذهبي، إذ اعتبر أننا مأمورون برفضهم ـ أي أهل السنّة ـ وترك آرائهم وكتبهم، فكيف نوسّع الدائرة للأخذ برواياتهم؟!(٢)، كما تردّد مثل صاحب الفصول

١ـ انظر المواقف في: النراقي، عوائد الأيام: ٧٩٣ ـ ٧٩٤؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٠؛ والأشتياني، بحر الفوائد ٢: ٧١ ـ ٧٢؛ والأنصاري، رسائل فقهية: ١٥٧ ـ ١٥٨؛ والعراقي، مقالات الأصول ٢: ٢١٣؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٥٤٥ ـ ٥٤٦؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٣٠٩ ـ ٣١٠؛ والهداية في الأصول ٣: ٢٣٦؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٣: ٣٤٠؛ ومنتهى الأصول ٢: ٢٩٤؛ ومحمد صادق الروحاني؛ زبدة الأصول ٣: ٢٨٦ ـ ٢٨٧؛ وفقه الصادق ١٥: ١٠٨؛ وجعفر السبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٨٠؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٩٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠٤ ـ ١٠٦؛ والآملي، مجمع الأفكار ٣: ٢٧٨ ـ ٢٧٩؛ والكوه كمري، المحجة ٢: ٢٤٢.

٢ـ راجع: المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٧؛ ناسباً الأخذ بأخبار السنّة للأصحاب مما يفيد اشتهار الأمر، والنراقي، عوائد الأيام: ٧٩٤ ـ ٧٩٥؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٠؛ والأشتياني، بحر الفوائد ٢: ٧١؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠٢؛ والأنصاري، رسائل فقهية: ١٥٠؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٨٧ ـ ٢٨٨؛ وجعفر السبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٧٩.

ولم يبتّ في الأمر(١).

التوسعة السابعة: إذا جاءت رواية لا تحكي عن حكم أصلاً ولا عن ثواب، بل تدلّ على أمرٍ خارجي معين، مثل مكان قبر هود وصالح ﷺ، فهل تكون مشمولةً لأخبار من بلغ لو كانت ضعيفة السند؟

ذهب فريق إلى ذلك، فيما رفضه آخرون، انطلاقاً من أن ظاهر الأحاديث أمر متعلّق بالأحكام، وهذا ليس حكماً، وربما قيل: إنه ليس حكماً لكن له دخل بالأحكام حيث إنه يحدد لنا مكان زيارة النبيين ﷺ مثلاً، وهي مستحبة(٢).

التوسعة الثامنة: ذهب بعض الفقهاء ـ مثل الشيخ البهائي ـ إلى أنه لا يشترط في تطبيق قاعدة التسامح أن يكون الخبر الضعيف مما يظن بصدقه، فحتى لو كان احتمال صدقه لا يزيد على الخمسين في المائة، يمكن الأخذ به، نعم شرط البهائي أن لا يكون هناك ظن بكذبه(٣)، إلا أن المحقق النراقي ينسب إلى والده إمكان الأخذ بالقاعدة في القصص والمواعظ إلا إذا علم بكذب الرواية، لا ما إذا ظن بالكذب(٤).

من هنا، ذهب بعض العلماء إلى القول بأن الخبر المعلوم كذبه لا يكون مشمولاً للتسامح، على خلاف الخبر الضعيف الذي يثبت استحباباً ينفيه خبر صحيح السند فإنه يمكن عندهم الأخذ بالخبر الضعيف، رغم نفي الرواية التامة السند لمفاده ومعطياته، ورغم نسبة عدم العمل بالضعيف مع معارضة الصحيح لمشهور المحققين(٥)، نعم، يصرّح بعضهم بأنّ الخبر الضعيف الدال على استحباب شيء أو كراهته لا يستطيع الوقوف بوجه خبر صحيح دالّ على حرمة الشيء نفسه أو وجوبه(٦). وهذا واضح وطبيعي.

١ـ الإصفهاني، الفصول الغروية: ٣٠٦.

٢ـ راجع المواقف في: الأنصاري، رسائل فقهية: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ والآشتياني، بحر الفوائد ٢: ٧١؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٣٠٩؛ والهداية في الأصول ٣: ٣٣٥؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٨٥ ـ ٢٨٦؛ وجعفر السبحاني، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٩٢ ـ ٩٣؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠٢.

٣ـ البهائي، الأربعون حديثاً: ٣٨٨؛ وانظر السبحاني، رسالة في قاعدة التسامح: ٧٨.

٤ـ النراقي، عوائد الأيام: ٧٩٣.

٥ـ انظر: الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٣: ١٠٢ ـ ١٠٣؛ والصدر، مباحث الأصول ٣: ٥٤٥ ـ ٥٤٧؛ وبحوث في علم الأصول ٥: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ والأنصاري، الرسائل الفقهية: ١٥٨، ١٦٤ ـ ١٦٦.

٦ـ الإصفهاني، الفصول الغروية: ٣٠٧؛ والخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٣١٠.

التوسعة التاسعة: وهي توسعة لم نعثر على من تبناها غير الآشتياني[١]، لكن الشيخ الأنصاري يذكر أنها نسبت لبعض المعاصرين له، وتتعدى هذه التوسعة دائرة السند الضعيف لتشمل الدلالة الضعيفة، إذ يرى أصحابها أنه لو جاءنا خبر ذو دلالة ضعيفة على استحباب شيءٍ مثلاً، فإنه يمكن الأخذ بهذه الدلالة من باب التسامح والحكم باستحبابه، بناء على صحّة القاعدة، فالدلالة التي تضعف عن درجة الظن التي هي درجة الظهور يسميها علماء الأصول بالإشعار؛ فيقولون بأن الحديث الفلاني مشعر بكذا أو كذا، أي أن درجة الاحتمال في دلالته لا تتعدى الخمسين في المائة، ولا يعمل العلماء بالإشعار عادةً، لكن هذه التوسعة تريد العمل به بحجة التسامح[٢].

إلى توسعات أخرى مثل الشمول للعقود والإيقاعات وللعبادات والمعاملات[٣]، وللثواب الدنيوي والأخروي[٤]، وللنبي والأئمة مع اختصاص الرواية بالنبي[٥].

ربما لهذا كلّه رفض التيار التحديثي في العقل الشيعي نظرية التسامح، فأبطلوا الروايات كما تقدّم سابقاً في الفصل السادس، وبعضهم أنذر بالخطر والمسؤولية إزاء التساهل في الروايات التي تكوّن مفاهيم في المجتمع، مطالباً بعدم الجمود على الواجب والحرام في التعامل مع التراث[٦].

وقد عزّز ظاهرة التحفظ من نزعة التساهل هذه أن علماء الكلام والتفسير الشيعة لم يهتمّوا كثيراً بدراسة النصوص الحديثية الكلامية والتفسيرية، ولم يمارسوا نقداً سندياً عليها على الطريقة المعمولة في علم الفقه، وربما كان ذلك بسبب اليقين الذي تتطلبه

---

[١] الآشتياني، بحر الفوائد ٢: ٧١؛ هذا ولا يأخذ جعفر السبحاني بذلك، لكنه يرى أن تأسيس قاعدة التسامح على مبدأ الاحتياط يمكن أن يبرر الأخذ بضعف الدلالة، فراجع له: الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح: ٩٠.

[٢] راجع: الأنصاري، رسائل فقهية: ١٧٠؛ والشيرازي، أنوار الأصول ٢: ١٠٢.

[٣] راجع: النراقي، عوائد الأيام: ٧٩٤؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٥٠.

[٤] الشاهرودي، نتائج الأفكار ٤: ٢٠٧.

[٥] الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٩٩ ـ ١٠٠.

[٦] راجع: هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ ومحمد باقر البهبودي، صحيح الكافي ١: ح (المقدّمة)، وله أيضاً آخرين كلام در عرصه روايت ودرايت حديث، مقال في صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١١، عام ١٩٨٦م: ٣٠؛ ومحمد جواد الموسوي الإصفهاني، فقه استدلالي: ٥٥٩ ـ ٦٠٠، وپيرامون ظن فقيه: ٧٧، ٥٥٨ ـ ٥٦٠؛ ومصطفى حسيني طباطبائي، نقد مصادر حديث: ١٤٣؛ والبرقعي، عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ٨٦٢؛ ومحمد حسين فضل الله، الندوة ٧: ٥٢٣ ـ ٥٢٤، ٥٣١؛ وكتاب النكاح ١: ٢٦٣؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتجديد: ١٥٢ ـ ١٥٤.

الدراسات الكلامية مما يكثر ادعاء التواتر في البحث الكلامي، كما لاحظناه، وهذا ما قد يجمّد من حركة نقد النصوص الحديثية ـ صدوراً ـ في غير دائرة الفقه، ومن ثم يكوّن مفاهيم عقدية، وتاريخية و... غير مدروسة بالشكل المطلوب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الخاتمة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

استنتاجات وخلاصات

ينتهي زمن النصّ ـ في مدرسة أهل السنّة ـ عند وفاة النبي ﷺ، فيما ينتهي العصر نفسه في مدرسة الإمامة عند الغيبة (٣٢٨ أو ٣٢٩هـ)، ومن الطبيعي أن يترك هذا الامتياز العقدي تأثيراته على مجمل الحياة الشيعية، من هنا يلاحظ التنامي السريع للحاجة إلى ممارسات اجتهاديّة في مناخ أهل السنّة قياساً بالمناخ الشيعي.

لكنّ ما يبدو سليماً هو أن الحياة العلميّة الشيعيّة كانت ـ وحتّى عصر النص ـ تمارس اجتهاداً ما، خصوصاً في دوائر المعقول والكلاميات، من هنا ظهرت أسماء كبيرة ـ أبرزها هشام بن الحكم ـ لتؤكّد هذه المقولة، كما أنّ مجموعةً من الشواهد التاريخية والتحليلات الأكثر منطقيةً أكّدت لنا أن ظاهرة الاجتهاد والنظر كانت موجودةً عصر النصّ شيعياً، بقطع النظر عن التصنيف، فإنّ تأخّر ظهور بعض المصنّفات ليس دليلاً دائماً على تأخّر الممارسات العلمية التي تدور هذه التصنيفات حولها.

لكن رغم ظاهرة الاجتهاد والنظر هذه، كانت حركة الاجتهاد في دوائر المنقول ضئيلةً على صعيد التصنيف نسبةً إلى دوائر المعقول والكلاميات، ولهذا شاهدنا التركيز متنامياً على ضبط النصوص وحفظها وتقويمها وما شابه ذلك.

ومن هذا الرحم بالذات، ظهرت مدرسة النقل والحديث في قم والري عقب بداية الغيبة الصغرى (٢٦٠هـ)، ولاحظنا اقتصار هذه المدرسة على شأن الحديث والمرجعيات النقليّة في التصنيف، ولم نعثر على تحوّل مهم إلاّ مع الصدوق (٣٨١هـ) في بعض تصنيفاته، لكنه كان تحوّلاً محدوداً جداً.

من هنا، يصعب الحصول على وثائق مدوّنة تحدّد النظرية الشيعية من مسألة السنّة، الأمر الذي يفرض تحليلاً للمواقف والظواهر والممارسات أكثر من مراجعة نصوص ووثائق ومستندات، وعندما قمنا بهذا التحليل وجدنا الفرضية الأقرب تقضي بأن الإماميّة لم تكن عاملةً بأخبار الآحاد لا في العقديات ولا في العمليات، رغم إقرارها بمبدأ حجيّة السنّة، واعترافها بحجيّة اليقيني منها(1).

وقد ازداد تأكّدنا هذا حينما عرضنا ـ في الفصل الثاني ـ للموقف الشيعي من

---

(1) ـ راجع الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

السنّة ما بين القرن الرابع والسابع الهجريّين، ولاحظنا أنّ التنظير الشيعي كان يتجه نحو نظرية اليقين في السنة معرضاً عن الظنّ وأخبار الآحاد، ولم نلحظ سوى صوت الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) يعلن تكوين نظرية السنّة المحكيّة الظنيّة وينظّر لها، وسط اضطراب في الرؤية وبعض التشوّشات الطبيعية برأينا، والتي تستدعيها الولادات الطبيعية للنظريات الكبرى.

كانت مدرسة اليقين هذه تستمدّ عناصر يقينها من جُماع السند والمتن، وكانت العناصر الخارجية تلعب دوراً كبيراً في تكوين اليقين بالسنّة المنقولة، فالإجماع، وعمل الأصحاب، وتداول النصّ في مصادر كثيرة، وعدم وجود المعارض له و.. عناصر متراكمة تصنع عند العالم والفقيه اليقين بالنصّ نفسه، إلى جانب نقد المتن وما يستدعيه من ملاحظة موافقته للعقل والكتاب و..

ولعلّه من الطبيعي أن يتضاءل نسبيّاً حضور الروايات في الممارسات الاجتهادية لصالح الكتاب تارةً والإجماع أخرى، كما لعلّه من الطبيعي في هذا المناخ أن تُستبعد نصوص كثيرة لاعتبارات تحول دون حصول اليقين في النفس، ففي القرنين الخامس والسادس تنامت النزعات المذهبية بقوّة في بلاد العراق وشاهدنا تصنيفات مذهبية واسعة، ولعلّ هذا المناخ لعب دوراً في استبعاد ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) لجملة نصوص لوجود رواة من غير الإمامية فيها.

وهكذا تساقطت النصوص وتهاوت تهاوياً نسبياً، ممّا مهّد الطريق لظهور مدرسة السند التي عرفتها الحلّة وجبل عامل، بعد مدرسة اليقين التي أسّستها بغداد مع المفيد والمرتضى، والتي كانت أعقبت مدرسة الحديث في قم والري(١).

لقد كانت الإطاحة ببعض النصوص لاعتبارات في رجال السند في تجربة ابن إدريس بمثابة بداية أولى، سرعان ما أدّى تناميها إلى ظهور عقل رجاليّ نقّاد مع أحمد بن طاووس (٦٧٣هـ)، فأسّس التقسيم الرباعي للحديث على ضوء معايير في رجال الأسانيد، ثم جاء العلامة الحلّي فأعاد تشييد نظرية السنّة الظنيّة المعروفة بخبر الواحد، لكن التأسيس المجدّد لنظرية السنّة هذه المرّة جاء على أساس معايير سنديّة، بولغ في العمل بها حتى بلغت مبلغاً معروفاً مع السيد السند (١٠٠٩هـ) وصاحب المعالم (١٠١١هـ).

لقد أدّى التقسيم الرباعي للحديث إلى تطبيق معايير سندية تتّسم بطابع من التشدّد، وتداعى من ذلك خوفٌ من الإفراط في هذا المسير أدّى فيما بعد إلى ظهور الحركة الأخباريّة(٢).

---

١ ـ راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب.

٢ ـ راجع الفصل الثالث من الكتاب.

وتشابكت العناصر التي فجرّت القنبلة الأخبارية في الحياة الشيعية، وظهرت شخصية الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) التي قلبت الطاولة على الجميع، فأعيد ـ مع الأخبارية ـ رسم خارطة المعرفة الدينية برمّتها، وجدّد النظر في مسلسل الأولويات المعرفية والعملانية، وكانت القنبلة هذه لصالح السنّة المحكية بالدرجة الأولى، إذ أعلنت النصوص الحديثية نصوصاً يقينية مؤكّدة، حتى بالغ جماعة في جعلها يقينية الدلالة أيضاً، ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ بل أقصيت مصادر المعرفة الدينية الأخرى بما فيها العقل والكتاب، وحصر تفسير القرآن بالسنّة، واحتكر الحديث كل المعطيات الدينية تقريباً، وساد عصر ازدهار السنّة هذا الحياةَ الشيعيةَ لقرابة القرنين من الزمان.

ورغم النهاية المحمودة التي سطرها البهبهاني (١٢٠٥هـ) والبحراني (١١٨٦هـ)، إلاّ أنّ ظهور الميرزا الأخباري (١٢٣٢هـ) وتعقيدات المرحلة القاجارية أدّى إلى نهاية مفجعة، أعتقد أنّها كانت وصمة عار في تاريخ التيار العقلاني المتمثل بمدرسة أصول الفقه، لقد قتل الميرزا الأخباري شرّ قتلة في بغداد، لتنتهي ـ بمقتله ـ حقبة حراك فكري عارم، رغم كلّ سلبياته ورغم كل مواقفنا منه(١).

لقد أعادت المدرسة الأصولية خيمة الظن، وفرشت بساط الشك، وانزاحت الحركة العقلية معها عن اليقين، وعصفت النقود بمعطيات الموروث، فشيدت مدرسة الظن هذه المرّة بمعالم فلسفية، بلغت مبلغها مع مباحث الحجج من علم أصول الفقه، بل أفرط في الظن حتى هزّت مقولة الانسداد أعمدة الاجتهاد الديني عموماً لفترةٍ من الزمن، قبل أن يجهز عليها نهائياً الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ).

وهكذا سادت نظرية الظن مرةً أخرى، وأعلن الخبر الواحد أبرز مصادر المعرفة الدينية، سيّما في مجال النقليات من الفقه ونحوه؛ فكأن سلسلة التاريخ في الفكر الشيعي بدأت مع اليقين، ثم الظن مع الملامة، ثم اليقين مع الأخبارية، ثم الظن في الحقبة المتأخرة.

كان الإطار العقلي الفلسفي هو الحاكم والمهيمن في هذه الحقبة على جهود رجال الإمامية، فأعادوا شرعنة الاعتماد على الظن على أساسه، بل سعوا جادين ـ وإن لم يتفقوا ـ لتشييد براهين عقلية بحتة لصالح خبر الواحد، الأمر الذي لم يشهده مسرح الجدل الشيعي حول هذا الموضوع من قبل إلا نتفاً، وتنامى الجهد العقلي حتى أغرق موضوعات السنّة بجدالات تجريدية بحتة، مثل أزمة الوسائط في الأسانيد، وبجماع العقل والظن ظهر الانسداد أمام مفترق انسداد العقل وعقل الانسداد.

---

(١) ـ راجع الفصل الرابع من الكتاب.

لكن الاتجاه العقلاني الجديد أسّس مقولةً في غاية الأهمية، استعاض بها عن ركام البناءات المنهارة مثل الإجماع المنقول وغيره، فظهرت نظرية السيرة العقلائية والمتشرعية، لتتحول ـ في فترة وجيزة جداً ـ إلى أهم دليل تشاد عليه نظرية السنّة الشيعية على الإطلاق، مع الأخذ بعين الاعتبار دليلاً جديداً حديث التأسيس عرفه المشهد، وهو ظاهرة الاستدلال بالسنّة على السنّة، وإن لم يحظ بما حظيت به السيرة، رغم بعض الانتقادات القليلة التي تعرّضت لها.

كان هذا هو إطار نظرية السنّة في العصر الحديث، أما مضمونها فتمثل في فوضى التصريحات التي دارت بين الوثوق والوثاقة، وإن شاهدنا ـ وفق ما تقدّم من دراسة ـ أن السائد على المشهد كان نظريّة الوثوق، وعدم الجمود على السند وحده معياراً، دون ملامسة المنحى الأخباري، ولهذا شاهدنا سيطرة شديدة لمقولتي الجبر والوهن السنديين، وعند بعضهم: الدلاليين، نظراً للعلاقة التاريخية الشديدة بينهما وبين مقولة الوثوق.

أما على الصعيد الدرائي والرجالي فلم تحدث تطوّرات باستثناء تجارب أربع:

١ ـ تجربة محمد باقر الصدر التي شاد فيها نظرية التواتر على أساس العلوم الرياضية الجديدة وحساب الاحتمال.

٢ ـ تجربة نظرية التعارض التي تطوّرت بشكل مذهل في هذه الحقبة، لتحلّ أزمة تضارب الاحاديث واختلافها، وهي نظرية شاهدنا أطروحات جديدة فيها في الفترة المتأخرة، سيما موضوع العلاقة بين القرآن والحديث.

٣ ـ التجربة الرجالية لمدرسة السيد أبي القاسم الخوئي، التي بدت في غاية التشدّد ـ نسبياً ـ لصالح السند والاهتمام برجاله بما يزيد عن تجربة العلامة الحلي.

٣ ـ تجربة البروجردي في الحديث والرجال، والتي لاحظنا اجتهاديّتها، وملامستها لتحليل الظواهر الحديثية والرجالية نفسها، بدل الاتكال على المقولات القديمة فقط(١).

لكن المشهد المدرسي هذا، سارت إلى جانبه ظاهرة نقد عنيفة للحديث والسنّة، بيد أنها كانت ـ حتى الآن ـ عاجزة عن التحوّل إلى تيار عتيد وكبير، من هنا لاحظنا وجود تيارات متفرقة محدودة في الحياة الشيعية، ساهمت في نقد مقولة السنة المحكية فقط لا الواقعية، وهذه التيارات هي ـ كما تقدّم ـ :

١ ـ التيار المدرسي النقدي الذي أدخل بحث «الموضوعات» إلى الحياة الشيعية، بعد غياب طويل.

٢ ـ التيار الساعي لتهذيب الحديث انطلاقاً من حاجات مذهبية شيعية وغيرها، وقد سعى هذا التيار لتصفية مصادر الحديث الشيعي وتنقيتها.

---

(١) ـ راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب.

٣ ـ التيار النقدي المؤسِّس على مقولات أصول الفقه الشيعي، والذي سعى ـ من داخل هذا العلم ـ للإطاحة بنظرية السنّة المحكية الظنيّة واضعاف مكانتها.

٤ ـ التيار القرآني، الذي سعى لإعادة ترتيب مصادر المعرفة لصالح أولوية النص القرآني، فحمل على السنّة لإيجاد اهتزاز في بنيتها ومصادرها لصالح جعل المرجعية القرآنية هي الأولى والأهم.

٥ ـ التيار النقدي المذهبي، وهو التيار الذي انطلق لنقد مصادر الحديث الشيعي من إشكاليات عقدية توصّل إليها داخل الفكر الشيعي نفسه، فأراد الإطاحة بالحديث بغية كسر المستند الرئيس الذي تقوم عليه تلك المقولات العقدية الشيعية الخاطئة برأيه.

وبين هذا التيار وذاك، ظهرت أطروحات لإعادة تنظيم علوم الحديث والسنّة وفق تطوّر الدرس التاريخي و.. المعاصر(١).

إلى هنا كانت الصورة العامة بأضلاعها وأجزائها، وبقيت تفاصيل في السنّة تركناها لمكانها، لكننا أحضرنا منها، وباختصار نسبي ـ ثلاثة ملفات هامة جداً من وجهة نظرنا:

١ ـ السنّة في المجال العقدي و... وكل مجال غير تشريعي، وقد لاحظنا وجود أغلبية تميل إلى رفض السنن الظنية في العقائد، كما شاهدنا تفصيلات يذهب إليها بعضهم من منطلق أصولي أو حديثي.

٢ ـ تاريخية السنّة، وهي النظرية المغيبة في الفكر الشيعي قياساً بالفكر السني، وقد كانت هناك بعض الاستخدامات الطفيفة لها من عصر الصدوق، مروراً بنص دالّ للشهيد الأوّل، وصولاً حتى العصر الحاضر، والملاحظ بدو ظهور تيار تاريخاني في فهم السنّة منذ سبعينات القرن العشرين، لكن مع افتقاد التنظير الشامل البنيوي، ولهذا وجدنا أنفسنا مضطرّين لملاحقة التطبيقات بغية اكتشاف وجود نزعة جديدة في الوسط الشيعي نحو التاريخية.

٣ ـ نزعة التساهل الحديثي، التي انطلقت من النصوص غير الإلزامية، كالمستحبات، تحت عنوان «قاعدة التسامح»، وبدأت تتسع، حتى لحظنا أنه قد بدا لها نوع من الهيمنة ـ غير المنظّر لها ـ على مجمل مرافق التعامل الشيعي مع الحديث، باستثناء الواجب والحرام في الفقه، مع مدّ وجزر نسبي هنا أو هناك(٢).

١ـ راجع الفصل السادس من هذا الكتاب.

٢ـ راجع الفصل السابع من هذا الكتاب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ملاحق الكتاب

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الملحق رقم (١)

حوار مع الدكتور محمد باقر البهبودي[1]

بدايةً، ما هي تجربتكم مع بحار الأنوار؟

● عندما أتيت طهران، كان بحار الأنوار قد طبع منه ـ وفق هذه الطبعة الجديدة ـ ستة عشر مجلّداً، ثم وضع الكتاب في التصحيح المطبعي تحت تصرّفي، من المجلّد الثامن عشر إلى المجلّد المائة والعشرة، إلا المجلّد الثامن والسبعين حيث حققه السيد علي أكبر غفاري، كما علّق عليه أيضاً.

وبعد الطلب، قمت بالتعليق على الكتاب في بعض الحالات القليلة، مثل بحث أسامي أميرالمؤمنين، وذلك بعد المجلد الثامن عشر إلى عدة مجلدات أخرى، وقد علقت على الكتاب بشكل مفصل أكثر ابتداءً من المجلّد الواحد والخمسين، وقد كانت لدي في بعض المواضع تعليقات مفصّلة نسبياً، وثمّة من قرأ التعليقات ثم روجها في أوساط المرجعيات الدينية، فكان هناك اتجاه لدى بعض مراجع قم، ومشهد، والنجف لتحريم هذه الطبعة، بسبب الإهانة التي فيها للمجلسي، وقد كنت حينها في مشهد، وجاءني (محمد الآخوندي) ناشر الكتاب وأخبرني بما يقال.. وقد كان آخوندي نفسه قد نشر البحار مع تعليقة محمد حسين الطباطبائي عليه، والتي أثارت ضجةً أيضاً.

لقد سألني آخوندي حينما نشر تعليقة الطباطبائي: لماذا يقول العلماء هذا الكلام عن الطباطبائي؟ قلت له: المجلسي محدّث وللمحدثين نمط في التعامل مع الروايات، كما للفلاسفة منهجهم الخاص أيضاً، واليوم بعد الثورة الإسلامية صار الوضع أفضل، وإلا فقبل الثورة كثيراً ما كان الفقهاء يكفرون الفلاسفة.

قلت له: إذا كان هناك من يريد أن يكتب حاشيةً على البحار فيجب أن يكون مثل الشيخ عباس القمي، فهو محدّث محقق، أما إذا أراد مثل الطباطبائي ـ وهو فيلسوف ـ أن يعلّق على البحار فستظهر مشاكل، فليس من الصحيح أن ينقد فيلسوفٌ المحدثين في

---

[1] ـ هذا الحوار أجريته شخصياً في مدينة طهران في وسط حزيران من عام ٢٠٠٥م، وقد طال لأكثر من ثلاث ساعات، وقد قمت بترجمته، واختصاره، وأخذ النقاط المرتبطة بالدراسة فيه، التزاماً بمقدار الحاجة، وأصله ملف صوتي موجود عندي على جهاز الكمبيوتر.

هامش كتاب حديثي، سيما إذا كان هذا الكتاب يطلق عليه: دائرة معارف المذهب الجعفري.

قال لي: أنا أريد أن تعلّق أنت، فقلت له: قد يقولون شيئاً، فقال: أنا لا يهمني ما يقال.

لقد كان المجلسي هادفاً في البداية لجمع الكتب، ثم فكّر في جمع النسخ القديمة المتفرقة في أرجاء الدنيا، ليكثرها بالاستنساخ، ثم فكر في وضع فهرس لكثرة الأحاديث المتشابهة، فوضع فهرساً.

لقد أشكلوا علينا: لماذا وضعتم أرقاماً للأبواب ونحوها مع أن المجلسي ـ بحسب النسخ المخطوطة ـ لم يفعل هذا؟

فأجبنا بأن صاحب البحار فعل ذلك، غايته لم يكن في نسخة البحار، بل في مآخذه وفهرسه.

لقد فهرس المجلسي الروايات، لكنه واجه مشكلةً فيمن يريد مراجعة فهرسته، ذلك أنه يجب أن تحتوي مكتبته تمام كتب المجلسي، لهذا عدل عن الاقتصار على الفهرست إلى كتابة البحار نفسه.

على أية حال، قمت بالتعليق على البحار كلّما سنحت لي الفرصة، مع مراعاة الأوضاع إلى حدّ معين، وقد كانت كل تعليقة في حوالي الصفحة إلى صفحة ونصف، لقد اطلع السيد الكلبايكاني على بعض تعليقاتي على البحار ورضي بها، وطالبني أن أضع عمامةً على رأسي، فأجبته: لقد تأخّر الوقت. وأذكر هنا أمراً أنه ورد في بعض الروايات في البحار أن الجنة تجب لمن بكى أو أبكى أو تباكى على الحسين ﷺ، كيف يكون ذلك؟ لقد فسّرت الرواية بالقول: إن ظرف صدورها كان يقتضيها، ذلك أن البكاء على الحسين آنذاك يوجب القتل أو السجن أو العذاب، كان ذلك في عصر الصادق ﷺ الذي رويت عنه الرواية، وثمة شواهد تاريخية على هذا الواقع التاريخي، وهذا معناه أنّ المخلص المتقي فقط هو الذي كان يبكي على سيد الشهداء لا أي إنسان آخر، كما كان الحال أيام الشاه رضا پهلوي، على خلاف الحال اليوم، حيث يثني الجميع على هذه الظواهر.

لقد كتبت على البحار تعليقات تقارب السبعة آلاف صفحة، لقد فكر بعضهم أن يطبع البحار دون تعليقاتي، والحمد لله أنهم لم يوفقوا.

يفهم من تحليلكم لرواية: «من بكى أو أبكى...» أنكم تقرؤون الروايات في ظلّ وضعها التاريخي، هل تؤيدون هذا النوع من الفهم للحديث، وهو فهم غير رائج في الحوزة العلمية؟

● لقد وقع العلماء في اشتباه فادح عندما لم يقوموا برصد الوضع التاريخي المحيط

بالأحاديث، دون رعاية الوضع الحالي، ثمة حديث يقول: «إن المؤمن لا ينجسه شيء»، ومن الواضح أنه لا يريد حالة ملامسة يد المؤمن للعذرة النجسة، إنما المراد أن لو خرج الريح منه فلا ينجس بدنه، «ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وإنما يكفيه مثل الدهن»، ولا يراد بمثل الدهن هنا ما يتمارف اليوم من دهن أنواع (المسحوقات)، بل إنهم كانوا يصبون الدهن بغرفةٍ من اليد على أرجلهم مثلاً ثم يقومون بمسحه على تمام الرجل، كما نفعل اليوم في الوضوء، فعدم معرفة ظروف ذلك الزمان تؤدي إلى ظن كفاية الادهان في الوضوء، وهذا خطأ.

كنت أريد أن أسألكم عن تجربة «صحيح الكافي»، سيما وقد قرأنا أنكم تعرّضتم لضغوطات آنذاك في ثمانينات القرن العشرين، حيث استدعيتم إلى مكتب الشيخ منتظري لسحب الكتاب من الأسواق، ماذا كان تأثير الكتاب على الشباب الإيراني؟ وما هي الضغوطات التي واجهتكم؟

● إن الشباب بتمامه عاشق لذلك، وقد ترجم هذا الكتاب ـ بأكمله ـ إلى اللغة الفارسية بطلب منهم، وعندما طبع الجزء الأول من الكتاب لم ينل رخصة نشره إلا بعد ستة أشهر، ثم رفض الترخيص للأجزاء اللاحقة.

لقد كانت الضغوطات ضدّي من جانب علماء حوزة قم، رغم أنه قد جرى الردّ على الاعتراضات المسجّلة على الكتاب، ولهذا تغير اسم الكتاب بضغطٍ منهم.

أما قصّة الشيخ المنتظري، فقد حدّثوه عن الكتاب وعن مقدّمته وصار هناك نقد له عنده، وكان ممّن أثار هذاالموضوع لديه كلٌ من الشيخ خزعلي والشيخ ناصر مكارم الشيرازي و... بعد ذلك طلب مني الشيخ المنتظري الحضور عنده، فجاءني السيد جلال الطاهري الإصفهاني للحديث في الموضوع، فقلت له: إنني سمعت أن إحدى دور النشر الإسلامية قد جهزت كتباً لإرسالها إلى الخارج ـ أي إلى أهل السنّة في السعودية ـ فرأيت من اللازم تقديم أنفسنا لهم بشكل آخر، لأنهم كانوا يطلبون الكتب الشيعية الجديدة، بعد أن كانوا تعرّفوا ـ كما قالوا ـ على الكتب الشيعية القديمة، وهدفهم في ذلك ممارسة النقد على الشيعة انطلاقاً من كتبهم الجديدة، فرأيت أن لو تركت لهم الكتب كذلك بما فيها من خرافات ـ إن صحّ التعبير ـ لغدى الأمر مشكلاً، لهذا فكرت في مرجعٍ حديثي للشيعة تعتمده اليوم، نحاكم على أساسه، فكانت فكرة «صحيح الكافي».

قال السيد جلال الطاهري لي: من الضروري لقاؤك بالشيخ المنتظري، فقد حرّضوه عليك كثيراً، عليك إيضاح الأمر له.

بعد ذلك، التقيت بالشيخ المنتظري في مدينة قم، وقال لي: لقد قالوا عليك كثيراً، فقلت له: امتحني في الحديث عشرة دقائق، ثم أصدر حكمك كما تريد، وقد حدثته عن

القصّة كلّها، وعن منهجي في الكتاب، من ناحية المتن، ومن ناحية السند، فأنا أعتقد مثلاً أن إبراهيم بن هاشم إنما كان جمّاعة كتب، لكنه لم يؤيّد ما في مكتبته، فجاء ولده علي بن إبراهيم وروى عنه، وصار مرجعاً حديثياً هاماً، لكن المهم عندي في السند كان أن لا يكون الراوي مذموماً أو ممّن دار حوله حديث نقدي واضح.

قال لي الشيخ المنتظري: لقد رأيت كتابك وهو جيد، لكن مقدّمة الكتاب حادّة، فقد قزّمت فيها من بعض كتبنا الحديثية كالكافي، لهذا عليك تغيير المقدّمة، ونحن نُحضر الكتب ونغير المقدّمة ثم نوزع الكتاب من جديد.

هل جهزتم المقدّمة كما طلب الشيخ المنتظري؟

● نعم، ثم سلمت المقدّمة لمكتب الشيخ على أن يوصلوها إليه، لكنهم لم يفعلوا، وتبين فيما بعد أنهم حذفوا المقدمة من الطبعة الإيرانية، وتصرّفوا في اسم الكتاب ليصبح: «زبدة الكافي».

ثمة إشكال على كتابكم يتركّز في تسرّعكم في الحكم بوضع الحديث بمجرد ضعفه السندي مع أن بين الضعف والوضع فرقاً؟

● ليس الأمر كذلك، إن عليكم مراجعة كتاب «علل الحديث»، خذ ـ مثلاً ـ حديث الطينة، أفهل تقبل بمضمونه حينما يبرئ الشيعة من الذنوب ويضع حسنات غيرهم له، فيما يضع سيئاتهم على غيرهم؟! إذاً أين العمل؟ وأين فائدة البعثة و...؟!

يعني أنتم ركّزتم على نقد المتن؟

● نعم، فأحاديث الطينة تطيح بأساس الإسلام والدين، وهكذا أخبار من بلغ، والأحاديث المعراجية.

ضعّفتم الكثير من الرجال في كتابكم «علل الحديث»، ومن بينهم أبو حمزة الثمالي، هناك من يرى أنكم اعتمدتم على كتاب ابن الغضائري الذي لم يثبت من أساسه؟

● أبو حمزة الثمالي ورد ضعفه في كتاب الكشي، بعيداً عن ابن الغضائري، ففيه أنه كان يشرب النبيذ، بل هناك رواية في هذا الموضوع، لقد ذكرت شواهد على أنه لم يكن على علاقة وطيدة بالأئمة.

نعم، أنا اعتمدت على كتاب ابن الغضائري، فكلّ من ضعفه الغضائري نأخذ به، ذلك أن النجاشي وصلت إليه نسخ كتاب الغضائري فنقل عنه في مواضع عديدة، لقد كان عمل الغضائري (الابن) تحت إشراف والده، وكان مركّزاً على مقارنة الكتب الحديثية آنذاك سنداً ومتناً، بغية الكشف عن فرق الجعل والدس الضاربة في أوساط المجتمع الإسلامي، وفي هذا الجوّ مات الغضائري شاباً، وربما تعلّم النجاشي منه، فلم ينشر كتابه

في حياته خوفاً، كما ينقل بعض تلامذته عنه.

قلتم قبل ٢٥ سنة تقريباً، وكتب ذلك الشيخ آصف محسني في مشرعة البحار: إن أكثر نسخ الكتب الحديثية الواصلة إلينا عبر صاحب البحار كانت وَجَادَة، ما هو تقييمكم لذلك، وما هو دليلكم عليه؟

● أشرت إلى أن طريقة تناقل الكتب، كانت تقوم على نسخة تسمّى بالأصل، ثم يتم عبرها الاستنساخ، دعوني أعطيكم مثالاً: ثمة حديث في كتاب ابن طاووس يقول: إنني وجدت في إحدى المكتبات هذه الرواية ولم أجدها في أيّ كتاب آخر، ألا وهي رواية التاسع من ربيع الأول المعروفة التي تنسب إلى الإمام العسكري، ومن الواضح أن العسكري كان من أول إمامته إلى آخرها مراقباً وتحت الإقامة الجبرية إن صحّ التعبير، فقد منحت له دار قريبة من قصر الخلافة حتى يعرف الداخل عليه والخارج من عنده، وهذا الراوي يقول: إنه ذهب إلى بيت الإمام العسكري ورأى عنده مظاهر الفرح والسرور في التاسع من ربيع، مع أن التاريخ يثبت أن الخليفة الثاني قتل في شهر ذي الحجة، إذاً كيف نصدّق هذه الرواية؟! مع أن عثمان بن سعيد العمري إنما كان يلتقي به عبر بيع السمن، لصعوبة اللقاء الطبيعي، إذاً كيف يكون ذلك؟!

إذا رجعنا إلى ابن طاووس نسأل من هو صاحب هذا الكتاب الذي جاءت فيه هذه الرواية، سيكون الجواب: لا نعلم، مجرد كتاب رأيناه ونقلنا منه روايةً ما!!

هل ترون أن صاحب البحار عثر على كتبه في سوق الكتاب؟

● نعم، هو يقول ذلك، كما ينصّ على أنه أرسل أشخاصاً إلى الهند يبحثون في الكتب ليأتوا بها من هناك.

كأنكم تعتبرون أن قيمة المخطوطة تكمن بإمضاء المؤلف عليها، وتناقلها عبر سندٍ رجلاً عن رجل، هل تحفظ بهذا قيمة المخطوطة أم بالرجوع إلى تاريخ تأليفها ورصد ورقها و...؟ اليوم في العالم لا يعترفون بنظام الإجازة في المخطوطات.

● الكتب الفقهية أو الكتب المهورة لا تحتاج إلى نظام الإجازة السندي، أما غيرها فيمكن أن تكون النسخة فيها قديمةً لكنها مجعولة على المؤلّف، منسوبة إليه زوراً، لهذا تحتاج إلى نظام السند، إذ في التاريخ الكثير من اختراع الكتب والمتون بأسماء أشخاص...

يقول ابن الغضائري إنه وجد شخصاً يكتب سنداً بلا متن، وفي موضع آخر من كتابه متناً بلا سند، وكأنه يجهّز المتن المخترع للأول، والسند كذلك للثاني، إن ظواهر الوضع آنذاك كانت واسعة، وقد كان الغضائري خبيراً بهؤلاء، حتى أن بعضهم قيل فيه: إنه كان يكذب على الوقت، أي فور أن تسأله، ألا ترى في الكتب المخطوطة لا يتركون فراغاً

إذا أرادوا كتابة سطرٍ جديد، إن ذلك بسبب الخوف من الدسّ.

خصصتم فصلاً من كتاب «معرفة الحديث» تحت عنوان الجعل على الثقات، فإذا كانت الكتب تتناقل بنظام الإجازة يداً بيد قبل الطوسي (٤٦٠هـ)، فكيف يمكن الدسّ في كتب الثقات أو اختلاق السند؟!

● كل من يؤلف كتاباً آنذاك لا يضرّه شيء ما لم ينشره، أما إذا نشره فقد خرج من يده، فليس الحال مثل اليوم: نسخة موحدة تخرج من المطبعة، بل كانت الكتب تتناسخ، فيمكن أن يأخذ شخص النسخة ثم يضيف فيها، وقد يرجعها إلى صاحبها دون أن يدري الأوّل بما فعل الثاني، لقد وجدت نصوص كثيرة قديمة تؤكد أنهم أنفسهم كانوا يعتقدون بوجود دسّ في الكتب.

دعني أعطيك مثالاً، أبو جعفر الطبري المؤرخ المعروف، ذو الميول الشيعية، أتى يوماً إلى مجلس درسه وقال: إنه بصدد كتابة مؤلّف في التاريخ منذ آدم إلى عصره تقريباً، وهو إن نشره قبل أن يتمّه يخشى أن يتلاشى الكتاب ويزول أمره، لقد رأيت في متفرّقات كتب التاريخ شواهد كثيرة على هذا الوضع، يجب علينا أن نعرف كيف كانت طريقة العمل آنذاك لا أن نجمد على مجرد وثاقة الرواة والنظر إليهم رجالياً، هناك شواهد على أخذ المال للرواية، وكانت هذه منقصة يسقط الإنسان بها.

ثمّة نصوص تحكي أنهم كانوا يطرقون أبواب بيوت رجال الحديث ويطلبون منهم الحديث، فيحيلهم في بيته على كراسات صغيرة، يقول: إنه أخذها من فلان، فكانوا ينظرون فيها ثم يقولون: لا، نريد أحاديث غير هذه، هذه هي طريقة عملهم آنذاك، ومثل هذه الروايات موجود في تاريخ بغداد وغيره من كتب التراث والتاريخ، كما تحدّثنا كتب التاريخ أن الكتب كانت توضع على شكل كراسات، فلم يكن هناك تجليد كاليوم.

ما هو رأيكم بابن طاووس هل ترونه محدّثاً ومن أهل الفنّ أم لا؟

● هناك أحمد بن طاووس صاحب التحرير الطاووسي الذي سار فيه على مسالك الرجال عند أهل السنّة، فيما الحال عند الشيعة كان تجنب المذمومين المعروفين أما غيرهم فيؤخذ منهم.

هل ترون مشروع النقد الحديثي على أساس علم الرجال مثل آصف محسني في مشرعة بحار الأنوار أفضل أم مشروع النقد المتني مثل هاشم معروف الحسني في كتاب الموضوعات وغيره؟

● أعتقد أن كتاب مشرعة البحار قائم على المنهج الرجالي الكلاسيكي، وكلامه غير مفهوم على مستوى الشباب والجيل الصاعد، اللغة حوزوية، كما أنه لم يشرح لماذا كان هذا الحديث أو ذاك ضعيفاً ولماذا كان الباقي صحيحاً؟ هذه نواقص.

قد يقال: إن هذه الروايات كثيرة ومتضاربة ولا يمكن استخراج نظرية منها، أليس من الأفضل تخطيها بأجمعها والعودة إلى مصدر آخر لتكوين النظرية الإسلامية؟ أليس من الأفضل بدل صرف العمر في تحقيق الصحيح وغيره أن نعرض عنها عموماً؟

● ثمة من رجال المنبر ـ وهذا كلام قلته للشيخ جعفر السبحاني ـ من يهتم بكتب الحديث، لأن فيها ما يوجب انبساط العوام وارتياحهم، فهو ينتقي النصوص على منواله ورغبته، هذه حقيقة.

نعم، لكنني اختلف معكم في الفكرة التي تقولونها، ذلك أن القرآن اشتمل على مفاهيم قد لا تدركها عقول الرجال، فالسنّة شارحة له، ومبينة للتفصيلات، إنني أعتقد أن كل الصلاة موجودة في القرآن بآيات متفرّقة، والنبي ﷺ هو الذي جمعها بالسنّة، فهناك حديث عن الركوع والسجود والتسبيح باسم ربك العظيم وأيضاً الأعلى وهكذا، إذن فالسنّة تعيد فهم القرآن وتوظيف مدلولاته، وما أعطيته كان مثالاً لا غير، والا كان القصد أننا إذا لم نأخذ بالسنّة لم يبق لنا شيء، نعم الموضوع بحاجة إلى جهد، وهذا صحيح.

هل سمعتم بحيدر علي قلمداران أو مصطفى حسيني طباطبائي وهل قرأتم تجربتهما؟

● نعم، سمعت بهما.

تحدّث إليّ في أحد الأيام الشيخ محمد رضا الحكيمي في الشبهة التي أثارها الدكتور شريعتي حول أن الله تعالى يعلم بأن الأئمة ﷺ سوف يموتون إلى قرون ثلاثة، فماذا بعد ذلك؟

وقد أجبت الحكيمي بأن الروايات الدالة على أنه لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها ناظرة إلى هذا النوع من الشبهات.

أعتقد بأن للسياسة تأثيراً في هذه الشبهات، ولو جاءني شريعتي لقدّمت له الكثير من الشواهد القرآنية والحديثية التي تحلّ شبهاته.

لو كتبتم تعليقاً أو نقداً على هذه المؤلّفات، أعني كتب قلمداران وطباطبائي؟

● لم أعد قادراً على الكتابة، فالقلم يحتاج إلى ضغط وإمساك باليد، وسنّي لا يساعدني على وضع النقاط على الحروف حال الكتابة.

كلمة أخيرة

● أنا لا أتوقع شيئاً، أنا فعلت ما فعلت للتاريخ، وسيذكره، فبعد اعتراضات وضغوطات مرّت ثمة ترحيب اليوم على غير صعيد، ﴿فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الملحق رقم (٢)

حوار مع آية الله الشيخ محمد آصف محسني القندهاري[1]

ما هي دوافعكم للقيام بمشروع النقد السندي لبعض المصادر الحديثيّة سيّما بحار الأنوار؟ ولماذا ركّزتم على هذا الكتاب؟

● أولاً الداعي إلى ذلك تحقيق الحق فكل متعلم يحبّ تحقيق الحق، أنا كتبت لأجل الاعتراف بالحق والواقعيّة، أمّا تخصيص التحقيق بالبحار فإنّه أكبر موسوعة حديثيّة عندنا وآخذو العلم يرجعون إليه في التأليف والتبليغ وغير ذلك. فأردت أن أبيّن حقيقة الروايات حتى لا ينسبوها إلى الأئمة، ثم يقولون: قال الصادق ﷺ كذا وكذا، أنا كتبت مرةً كتاباً جمعت فيه أحد عشر ألفاً وخمسمائة حديث معتبر من جميع الكتب، الكافي ومن الكتب الأربعة، والكشي، وسائر المصادر الحديثية، ثم وقعت فيه إشكالات، فصار ستّة أجزاء وصففت حروفه، لكن قبل الطبع انتبهت إلى بعض النواقص فتركته، وكتبت هذا الكتاب.

هل عندكم فكرة وتشجّعون أيضاً على تحقيق الكتب الأربعة بنفس الطريقة؟

● نعم هذا شيء حَسن لا بأس به.

يعني لا تنصحون قرّاء العزاء وخطباء المنبر أن يرجعوا إلى بحار الأنوار برأيكم؟

● لا. لا. لا بدَّ أن يرجعوا، لكن لا بدَّ أن يلتفتوا، فالروايات على أقسام ثلاثة: القسم الأول صحيح. فيجوز للإنسان أن يقول فيه قال الصادق ﷺ، خلافاً للسيد الشهيد الصدر رضوان الله تعالى عليه فهو يرى أنه حتى لو كان السند معتبراً لا يجوز أن نقول: قال الصادق ﷺ، ومبناه في ذلك شيء معقّد، لكن أظنّ أنه اذا صحّ السند، يجوز أن نقول: قال الصادق ﷺ كذا وكذا.

وإذا علمنا أن الحديث كذب موضوع فلا يجوز لنا، فأيُّ داعٍ لنقل الأكاذيب باسم الصادق ﷺ، بل لا بدَّ من إهماله أو من التصريح بكذبه.

---

[1] ـ أجريت شخصياً هذا الحوار مع الشيخ آصف محسني في مدينة قم، عندما أتاها زائراً، وذلك يوم السبت: ٢١، ربيع الأوّل، ١٤٢٦هـ، ونصّ الحوار بالعربية، وقد قمت بتنظيمه، وهو موجود عندي ملفاً على جهاز الكمبيوتر.

وهناك قسم كبير من الروايات المجهولة لضعف السند، ضعف الراوي، أو جهالته، وهو لا يوجب كذب الرواية، فلعل الكاذب يصدق، والمجهول لعلّه كان صادقاً ثقة، فيجوز أن يقال على المنبر: روى المجلسي في البحار، ونقلهُ عن الإمام الصادق: كذا وكذا، ولا يُقال: قال الصادق‏ؑ كما في القسم الأول، وهو ما إذا رَوينا رواية معتبرة بل نقول: نُقِل عن الصادق كذا وكذا، وهو مشكوك، أو مجهول، لا يدرى هل صدر من الصادق أم لا؟ أو نقول: في الرواية كذا، في البحار كذا، أو نذكر اسم الرواية ومصدرها، فنقول: في بصائر الدرجات قال كذا.

لكن قد يقال: إن الناس لا تميّز بين كلمة قال ورُوي.

- دعها لا تميّز، لكن أنت لا تفعل، الناس لا يميّزون بين الإهانة وغير الإهانة، والناس ربّما لا يدركون أن هذه الجملة غيبة أو ليست بغيبة، لكن الإنسان يقول ما عنده، فبينك وبين الله واظب على كلامك، فهم الناس أو لم يفهموا.

نعم لو كان الأمر بحدٍّ يوجب إغرار الناس بالباطل، لحرم من جهة الإغرار.

هناك من يعتقد أنَّ محاولة نقد مصادر الحديث الشيعي على الطريقة التي اتبعتموها أو غَيْرها يؤدي إلى زعزعة ثقة الناس بمصادرنا الحديثيّة؟ وهناك من يتكلّم عن أننا الآن في صراع مع الوهّابية أو مع بعض أهل السنّة فهل يصحّ هذا المشروع؟

- معنى هذه الجملة أنّه فليبق الشيعة يمشون على غير الواقع، لا أقول الباطل، دع الشيعة تمشي على الخيالات، على الموهومات، لا تقل لهم كلاماً واقعياً، حتى لا يُشك في أحاديثنا، هذا مرفوض، فالدين دين الإسلام، ونحن نعتقد أنّه دين حق، وتخطئة المجلسي أولى من إغرار الناس وإضلالهم، ومن نسبة أشياء إلى رسول الله والأئمة لم تصدر عنهم، فهذا اشتباه، فالدين طريق إلى الله سبحانه وتعالى، قد يكون معلوماً ومجهولاً، نحن لا نسكت على كذب الكاذبين ووضع الواضعين.

الناس معنا فكما يمشي الخواص يمشي العوام، ربّما في أول الأمر.

يثورون عليهم

- يقع الاضطراب، لكن في النهاية يسكنون إلى الخواص، إمّا يقبلون قول من يرى الرواية ضعيفة أو يقبلون قول غيره.

بعضهم يقول: إنكم اعتمدتم في معالجتكم للروايات في بحار الأنوار طريقة نابعة عن خلفية مسبقة، مثلاً حينما ذكرتم بعض الروايات عن صفات الأئمة حاولتم أن تضعّفوا منها، ما هو قولكم؟

- أستغفر الله، هذا كذب محرّم، هذا لم أقصده، فأنتم قادرون على مراجعة الروايات في كل باب، فما ضعّفته يمكن أن تنظروا إلى سنده وإلى أقوال العلماء فيه، فما

كان ولا خطر ببالي لحظة أن أنقص في صفات الأئمة عليهم السلام، فالسبب ضعف تلك الروايات، فأنا لم آخذ اعتقادي في صفاتهم من رواية أو روايتين، بل هناك روايات كثيرة.. لا لم يخطر هذا ببالي أبداً.

هل تعتقدون بحجية خبر الواحد في العقائد؟

● هذا محل بحث، فالسيد محسن الحكيم كان له رأي، فعندما كنت أقرأ كتاب المطوّل في النجف سألته عن هذا الموضوع، حيث وقع البحث في حديث مشهور عند بعض العوام: «كنت مع الأنبياء سراً، ومع النبي جهراً»، كتبت أسأل السيد الحكيم عن هذا الحديث، وهو حديث غير موجود في مصادرنا الحديثية، بل هو شيء مأثور عن لسان الغلاة ثم دخل بعض الألسنة.

قال الحكيم: لا يصحّ، وكذا الشهيد الصدر، كما أن السيد الطباطبائي في الميزان لا يقبله، نعم الطباطبائي ليس له شأن بالفقه ولا في حجية الأخبار حتى يكون لقوله مكانة، أما الصدر فله مقام كبير.

نعم، البحث لا يختصّ بصفات الأئمة السؤال هكذا: هل الروايات الآحادية.. المعتبرة.

● الآحادية المعتبرة سنداً حجة في الموضوعات الخارجية وفي العقائد أم لا؟ وبعبارة أخرى هل حجية الأخبار مختصة بالفقه والفروع أم أنها شاملة لغيرها؟

بنظري الحجية عامة، لماذا؟ لأن مدرك حجية الآحاد أمران:

١ ـ بناء العقلاء.

٢ ـ الروايات المتواترة إجمالاً.

ولا أقل أن نقول: الروايات المفيدة للاطمئنان وإن لم تكن متواترة كما يقول السيد الصدر رحمه الله، فلا نقول هي متواترة تواتراً معنوياً، إذ هو مشكل، لكنها متواترة تواتراً إجمالياً، ثم لو تنزلنا ـ واحتراماً للسيد الصدر ـ نقول: لا، الروايات ليست متواترة بل توجب الاطمئنان.. إذا قلنا هذا نرى أن هذه الروايات شاملة للفروع وغيرها.

بوصفكم من دعاة نقد بعض المصادر الحديثية، ما هو رأيكم ببعض المشاريع النقدية التي كتبت في هذا المجال، مثل مشروع الدكتور محمد باقر البهبودي في صحيح الكافي، ومشروع السيد أبو الفضل البرقعي في كتاب كسر الصنم أو «عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول»، وإلى حد معين مشروع العلامة التستري في كتابه «الأخبار الدخيلة»؟ هل لديكم ملاحظات على تلك المشاريع وما هي؟

● لم أطلع على أيّ منها، فلم أرها إلى الآن، لقد كنت أركّز على الرجال، فقد كتبت قبل أكثر من ثلاثين سنة كتاباً في الفوائد الرجالية، ثم لما جئت إلى قم أيام جهاد

(السوفيات) في أفغانستان بدّلت اسم هذا الكتاب إلى «بحوث في علم الرجال» (الطبعة الثانية)، ثم صدرت الطبعة الثالثة مع كتابي «عدالة الصحابة»، ثم طبعتُه الطبعة الرابعة.

من وجهة نظري، أرى نفسي عالماً بنسبة تسمين في المائة بعلم الرجال، فقد مارست النقد فيه على مباني أستاذي السيد الخوئي وغير ذلك، ثم أردت أن أستفيد من علم الرجال، فهو علم مقدّمي ليس له في حد ذاته أصالة، فرجعت إلى الروايات، وكما قلت لكم عن كتاب معجم الأحاديث المعتبرة الذي جهزته في أربع سنوات، ثم لما أعدّ للطبع وقعت لي فيه إشكالات.

لقد ذاكرت مع علماء قم ومع شخص السيد السيستاني، لأرى هل عندهم شيء؟ لكنني ما طبعته لحدّ الآن وهو موجود جاهز، على أي حال، ما طالعت أي كتب أخرى أصلاً، نعم، سمعت من كَتَبَ عن «الكافي» معتبره وغير معتبره، لكنني ما راجعت، نعم، راجعت كتاب الشيخ حسن بن الشهيد الثاني وهو «منتقى الجمان»، لمدة أسبوع ثم تركته، لذا كانت مراجعاتي مستقلّة، وإذا أمكنني أن أكتب على الكتب الأربعة فسأفعل إن شاء الله.

المشكلة الأساسية التي تواجه النقّاد في عصرنا الحاضر أن التيار الديني يحاول دائماً التمسّك بمقولتي الشهرة والإجماع على الأخذ بنصّ أو حديث للحيلولة دون التمكّن من نقده، هل تعتقدون أن مقولتي الإجماع والشهرة أو ما يعرف في الأوساط السنيّة بالسلف الصالح لها شرعيّتها أم أنه لا ينبغي الوقوف عندها كثيراً في مشروع التعامل مع نصوص السنة النبوية الواصلة إلينا؟

● لا بد أن نحترم الآراء، فليس في العلوم الدينية رأي قطعي أو محسوس حتى ننبذ ما وراءه، إنما أقول: هذا القول أحسن من غيره، كما أن على الإنسان أن لا يظهر العداوة والبغضاء بين العلماء، فهذه مباحث علمية، ما لم يصل الأمر إلى حدّ مخالفة الضروريات، كأن يأتي من يقول بتساوي الدية بين المرأة والرجل، فقد يصادم ذلك الضرورات، إذاً، فكل من قامت عنده الحجة أو اطمأن قلبه من دون حبّ شهرةٍ في مخالفة المشهور ـ نعوذ بالله ـ فهذا لا بأس به.

أما مسألة الإجماع والشهرة، أما الإجماع فلم اعتمد في كتبي الفقهية عليه بشيء، وليس عندي بحجة، محصلاً كان أو منقولاً، كان عند القدماء إجماع دخولي وقد صار الآن واضح البطلان، كما أن الإجماع اللطفي للشيخ الطوسي باطل ببطلان قاعدة اللطف نفسها، فقد أخذ بهذه القاعدة كثير من الشيعة والمعتزلة، وأنكرها الأشاعرة على أصلهم الفاسد في إنكار الحسن والقبح العقليين، وقد كتبت في «صراط الحق» ما يثبت الحسن والقبح، لكنني ناقشت قاعدة اللطف ورددتها، وكان عمري آنذاك أقل من ثلاثين سنة،

كنت حينها في النجف الأشرف.

فبقي الإجماع الحدسي، وهو أيضاً مخدوش، فالمحصل غير حجة، دعك من البحث النظري، ولنتحدّث عن الواقع الخارجي ميدانياً، إننا نلاحظ وجود إجماعات متعارضة، فإذا جمع شخص من كتاب «جواهر الكلام» المؤلف من ثلاثة وأربعين جزءاً الإجماعات المتعارضة المتضاربة يقتنع قناعةً تامة بعدم حجية الإجماع، أنا أتعجب من الشيخ الأنصاري ﷺ كيف ينقل في كتاب المكاسب إجماعات ابن زهرة، والحال أن ابن زهرة يدّعي الإجماع الشيعي في كل مسألة من مسائل الفقه؟!! بل حتى الشيخ الأنصاري في «الرسائل» نقل إجماع ابن إدريس على وجوب النفقة للمرأة الناشزة إجماعاً مع الرد عليه بأنه لم يقل بذلك أحد من الشيعة.

إذن، فهذه الإجماعات المتضاربة خير دليل على بطلان الإجماع، فلا يحصل لي شخصياً الظن برضا المعصوم في هذه الإجماعات، فكيف أعتمد عليها؟!

أما الشهرة، فإذا أحرزناها، بحيث علمنا أن سبعين في المائة من علماء الشيعة قالوا بوجوب السورة، مثلاً، وليس هناك دليل آخر، فيشكل المخالفة، فهؤلاء المتخصصون المتقون الذين لا يقولون على ربهم قولاً بغير علم، هل نقول: كلّهم أخطأوا وأنا الوحيد الذي علمت وأصبت !! إن هذا مشكل واقعاً.

لكن الذي يوجب عدم التقيد بالشهرة إنما هو البحث الصفروي، فمن أين علمنا أن المشهور ذهبوا إلى هذا أو ذاك؟! أنا لا أعرف، إذا أردتم أنتم أو غيركم التحقيق بهذا الموضوع فهذا جيد، لكنني أحتمل أن علماء الشيعة كان لعشرة منهم تأليفات من بين كل مائة عالم، ومن بين هؤلاء العشرة يمكن أن يكون وصل إلينا واحد فقط، إذاً فمن كل مائة عالم وصلنا رأي عالم واحد.

أفرض نفسك صاحب مفتاح الكرامة، من أين أتيت بالشهرة؟! كم من كتب ضاعت وتلفت؟ لذا أنا لا أطمئن بالشهرة، فمثلاً صاحب مفتاح الكرامة ـ العالم القدير ـ ينقل عن عشرة كتب للعلامة الحلي، أفهل ستحصل شهرة من كتب العلامة الحلي؟! بل إنه ـ فيما أظن ـ لا يذكر أكثر من عشرين كتاباً للفقهاء، كم عدد علماء الشيعة كل زمان؟ هل يكفي هذا العدد من الكتب؟ إذاً عمدة الإشكال في مسألة الشهرة إنما هو البحث الصفروي.

هل تدعون لحركة نقدية لمصادر الحديث أم تتحفّظون من دعوة كهذه؟ ولماذا؟ وإذا كنتم تدعون لحركة نقدية، فما هي الآليات التي تتصوّرونها مناسبةً في ذلك؟ هل الاقتصار على النقد السندي أم التعميم لغيره؟ وهل يتولّى بنظركم مشروعاً كهذا فقهاء الحوزة العلمية أم لا تمانعون من تصدّي فئات ثقافية أخرى في المجتمع له؟ ولماذا؟

● هذا من بلايا عصرنا، إن هناك جامعيين يريدون التدخل في أمر الدين، بدعوى أن الدين غير مقتصر على رجال الدين، هذا كلام باطل ووسوسة شيطانية وضلالة وإضلال للغير، كما وقع، إن هناك من يقول، لماذا يحصر الفقهاء الفتوى بأنفسهم ولا يجوّزون لغيرهم؟ هذا احتكار للدين.

لا اختصاص لأحد بدين الله، لكن هذا لا يكفي لتدخل الناس، فهل نقول للأطباء: لماذا تحصرون الطب بكم وتأخذون الأموال على هذا العلم؟! إن هذا غلط وحماقة وجهالة.

إن من المنطقي أن نشترط التخصّص، فغير الدارس للطب لايسمح له أن يكتب للناس وصفة دواء، يمكن أن يكون الإنسان متخصصاً أوحدياً في علم لكنه في علم آخر مجرّد مقلّد لغيره، فأعلم العلماء والفقهاء يجب عليه أن يقلّد سائق السيارة كي يصل الى مدينة طهران مسافراً.

إذا كنتم ـ أيها الجامعيون ـ قرأتم علوماً في الجامعات فهذا جيد ونحن نحترمكم عليها، لكن لا يصحّ لك التدخل في الفقه، إلا إذا درسته وبلغت مرحلة الاجتهاد فيه، وهذه بلية تكثر في إيران، ولها وجود أقلّ في بعض الدول العربية عند أهل السنّة.

مثلاً نظرية التعددية إذا أدخلناها في السياسة فجيد، أما في الدين فهي إنكار له، بل فيها تناقض، والقول باجتماع النقيضين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

هل عندكم مشاريع مشابهة لكتابكم «مشرعة بحار الأنوار»؟ وما هي محاورها؟

● أنا أكتب كتباً للشباب، ففي أفغانستان اليوم حاجة ثقافية كبيرة، وعندي الآن ثلاثة كتب على طاولتي أكتبها.

وعندكم أيضاً كتاب مذكرات؟

● نعم، ولكني لا أعرف كم بلغ من الأجزاء، لم أطبعه حتى الآن، وهدفي منه أن يُقرأ بعد موتي.

أطال الله عمركم، علمت أنكم درّستم الفقه والرجال، فما هو رأيكم بعلم أصول الفقه؟ لماذا لم تدرّسونه؟ أفهل عندكم موقف من هذا العلم؟

● لا، لم يكن علم الرجال كثيراً في الحوزة، لهذا درّسته، وقد درّست الفقه أيضاً، سيما مباحث الجهاد، سواء جهاد الكفار، أو غيرهم كما حصل مع الإمام الخميني في مواجهته للشاه في إيران، لذا شعرت أن موضوع الجهاد بحاجة إلى بحث وأدلّة؛ لأنه كان محل ابتلاء في أفغانستان سابقاً، كما كتبت القواعد الفقهية والأصولية في مستمسك العروة الوثقى للسيد محسن الحكيم، جمعت كلّ قواعد المستمسك بتمام أجزائه لا أدري رأيته أم لا؟

لا لم أطلع عليه حتى الآن.

● أنا أؤمن بعلم أصول الفقه، لكن لا بهذا المقدار، فأمس كان عندي الشيخ الوحيد الخراساني حفظه الله، حدثته عن درسه في البحث الخارج في أصول الفقه، كم دامت دورته؟

حوالي ستة عشر عاماً، كما سمعت.

● أظن أنه حرام.

بعض المطالب لا ثمرة لها..

● لا ثمرة لها.. ولا ينبغي أن تبحث، كان السيد الخوئي يتم دورته الأصولية في سبعة سنوات أو ست سنوات، فما معنى خمسة عشرة سنة؟ أيّ فائدة؟!

نشكركم على هذا اللقاء

● أنا في خدمتكم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المصادر والمراجع

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المصادر والمراجع العربيّة:

١- القرآن الكريم.

٢- الآبي (ق٧هـ)، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل والمحقق الآبي، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٨هـ.

٣- الآشتياني (١٣١٩هـ)، محمد حسن، بحر الفوائد في شرح الفرائد، الطبعة الحجريّة، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران [بدون تاريخ].

٤- الآشتياني (١٣١٩هـ)، محمد حسن، كتاب القضاء، منشورات دار الهجرة، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٥- الآصفي، محمد مهدي، تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام، مقدّمة رياض المسائل، مؤسّسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٦- الآصفي، محمد مهدي، دور الوحيد البهبهاني في تجديد علم الأصول، مقدّمة الفوائد الحائريّة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤١٥هـ.

٧- آل إبراهيم، حبيب، اليتيمة في بيان البعض من منتخبات الكتب الحديثة والقديمة، مطبعة العرفان، صيدا، لبنان، ١٩٢٤م.

٨- آل بحر العلوم، محمد، بلغة الفقيه، مكتبة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤هـ.

٩- آل طعّان البحراني القطيفي (١٣١٥هـ)، أحمد بن الشيخ صالح، الرسائل الأحمديّة، تحقيق ونشر: دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٠- الآمدي (٦٣١هـ)، علي بن محمّد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

١١- الآملي، الميرزا هاشم، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار، بقلم محمد علي الإسماعيل پور القمشه اى، المطبعة العلمية، قم، إيران، تاريخ النشر بالتدريج من عام ١٤٠٢ ـ ١٤٠٥هـ [بدون رقم الطبعة].

١٢- أبو ريّة، محمود، أضواء على السنّة المحمدية أو دفاع عن الحديث، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة [بدون تاريخ].

١٣- أبو شهبة، محمد بن محمد، دفاع عن السنّة، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

١٤- أحمد، قاسم، إعادة تقييم الحديث والعودة إلى القرآن، مكتبة مدبولي الصغير، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٥- أحمدي فقيه يزدي، محمد حسن، التعليقة على مناسك الحج للأنصاري، مؤسسة مطبوعاتي

إسماعيليان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٦- الأراكي (١٤١٥هـ)، محمد علي، أصول الفقه، مؤسسة در راه حق، قم، إيران، ١٩٩٦م.

١٧- الأردبيلي (٩٩٣هـ)، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ج١ بدون تاريخ، وج٢ فصاعداً من ١٤٠٣هـ وما بعد.

١٨- الأردبيلي (٩٩٣هـ)، أحمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، إعداد رضا الأستادي وعلي أكبر زماني نژاد، انتشارات مؤمنين، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

١٩- الأردكاني (١٢٧٢هـ)، محمد حسين، غاية المسؤول في علم الأصول، بقلم محمد حسين الشهرستاني، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث [بدون مشخّصات].

٢٠- أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.

٢١- الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، محمد أمين، الفوائد المدنيّة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، والطبعة الحجرية، دار النشر لأهل البيت .

٢٢- الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، محمد أمين، المسائل الظهيرية، مطبوع في ذيل الفوائد المدنية، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٣- الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)، محمد أمين، الحاشية على تهذيب الأحكام، مخطوط، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، عدد الأوراق ١٤٧، الرقم: ٢٧٨٩.

٢٤- الإسلامبولي، سامر، تحرير العقل من النقل، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، سوريا، [بدون مشخصات أخرى].

٢٥- الإسلامبولي، سامر، الآحاد ـ النسخ ـ الإجماع، دراسة نقدية لمفاهيم أصولية، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٢٦- الإصفهاني (١٣٦٥هـ)، أبو الحسن، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، بقلم الميرزا حسن السيادتي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٧- الإصفهاني (١٢٤٨هـ)، محمّد تقي الرازي النجفي، هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٨- الإصفهاني (١٢٦١هـ)، محمد حسين، الفصول الغرويّة في الأصول الفقهية، حجري.

٢٩- الإصفهاني الكمباني (١٣٦١هـ)، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، انتشارات سيد الشهداء، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٣٠- الإصفهاني الكمباني (١٣٦١هـ)، محمد حسين، بحوث في الفقه (الجماعة، المسافر، الاجتهاد والتقليد)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٣١- الإصفهاني الكمباني (١٣٦١هـ)، محمد حسين، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق الشيخ محمد عباس

آل سباع القطيفي، نشر المحقق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٢- الأعرجي الكاظمي (١٢٢٧هـ)، محسن بن الحسن، وسائل الشيعة في أحكام الشريعة، كتابفروشي مصطفوي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٣٣- الأعرجي الكاظمي (١٢٢٧هـ)، محسن بن الحسن، عدّة الرجال، مؤسسة الهداية لإحياء التراث، إيران الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٤- الأعرجي الكاظمي (١٢٢٧هـ)، محسن بن الحسن، شرح مقدّمة الحدائق، مخطوطة موجودة في مكتبة آل كاشف الغطاء، النجف الأشرف، العراق، رقم المخطوطة: ٦٩٨.

٣٥- الأعظمي، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، ١٩٩٢م.

٣٦- إلهي بخش، خادم حسين، القرآنيون وشبهاتهم حول السنّة، نشر مكتبة الصدّيق، الطائف، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٣٧- إمامي كاشاني، حسين، أصول الإمامية في الأصول الفقهية، إصفهان، إيران [بدون مشخصات].

٣٨- أمين، أحمد، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٦٩م.

٣٩- أمين، أحمد، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة عشر.

٤٠- الأمين (١٩٥٢م)، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.

٤١- الأمين (١٩٥٢م)، محسن، الشيعة في مسارهم التاريخي، مقدّمة الأعيان، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٤٢- الأمين (١٩٥٢م)، محسن، مفتاح الجنّات في الأدعية والأعمال والصلوات والزيارات، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨م.

٤٣- الأمين (٢٠٠٣م)، حسن، دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٩٥م.

٤٤- الأميني (١٩٧٠هـ)، عبدالحسين، موسوعة الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٤٥- الأنصاري، عبدالعلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، مطبوع على هامش مستصفى الغزالي، دار الأرقم، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

٤٦- الأنصاري، محمد علي، الموسوعة الفقهيّة الميسّرة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٤٧- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، رسالة في العدالة، تراث الشيخ الأعظم، رسائل فقهيّة، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٤٨- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، فرائد الأصول، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩١م.

٤٩- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، مطارح الأنظار، بقلم الميرزا أبو القاسم الكلانتري الطهراني، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٥٠- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب النكاح، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، مج٢ من السلسلة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٥١- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب الصلاة، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٥٢- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب الطهارة، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٥٣- الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، رسائل فقهية، مج٢٣ من السلسلة، تحقيق وإعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٥٤- أوزون، زكريا، جناية البخاري، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٥٥- الإيجي (٧٥٦هـ)، عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٥٦- الإيرواني، باقر، دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة، منشورات سعيد بن جبير، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٧- المحقق الإيرواني (١٣٥٤هـ)، الميرزا علي النجفي، الأصول في علم الأصول، تحقيق محمد كاظم رحمان ستايش، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٥٨- الإيرواني (١٣٥٤هـ)، الميرزا علي، نهاية النهاية في شرح الكفاية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٥٩- الباجي (٤٧٤هـ)، أبو الوليد سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

٦٠- بحر العلوم، محمّد، الاجتهاد أصوله وأحكامه، دار الزهراء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩١م.

٦١- بحر العلوم، محمد صادق، دليل القضاء الشرعي وأصوله وفروعه، مطبعة النجف، العراق، ١٩٥٦م.

٦٢- بحر العلوم، محمد صادق، المقدّمة على تكملة الرجال للكاظمي، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، العراق [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٦٣- بحر العلوم (١٢١٢هـ)، محمد مهدي، الفوائد الأصولية، مخطوط، نسخة مصوّرة في دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، الرقم: ٢٣٤٦٧، قم، إيران.

٦٤- بحر العلوم (١٢١٢هـ)، محمد مهدي، الفوائد الرجاليّة، منشورات مكتبة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٦٥- البحراني، أحمد، التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، دار التأويل للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٦٦- البحراني (١١٠٧هـ)، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٦٧- البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفيّة، تحقيق ونشر شركة دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٦٨- البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، الكشكول، مؤسسّة الوفاء ودار النعمان، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٦٩- البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق وتعليق: محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].

٧٠- البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].

٧١- البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليمامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٧٢- البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، المعاونيّة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٧٣- البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، نهاية الأصول، بقلم الشيخ حسين علي المنتظري، نشر تفكّر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٧٤- البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، الحاشية على كفاية الأصول، بقلم الشيخ بهاء الدين الحجّتي البروجردي، مؤسسة أنصاريان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٧٥- [إشراف] البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، جامع أحاديث الشيعة، مطبعة مهر، قم، إيران، ١٤١٣هـ وما بعد..

٧٦- البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، بقلم حسين علي منتظري، دفتر تبليغات إسلامي، قم، إيران، ١٩٨٣م.

٧٧- البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، تقريرات ثلاثة الوصية ومنجزات المريض، ميراث الأزواج، الغصب، بقلم الشيخ علي پناه الاشتهاردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٧٨- البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، بحث حول الشهرة، مدرج في ذيل كتاب المنهج الرجالي للجلالي، بقلم الصافي الكلپايكاني، نشر بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

٧٩- البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، تقريرات في أصول الفقه، بقلم علي پناه الاشتهاردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٨٠- البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، نهاية التقرير في مباحث الصلاة، بقلم محمد الموحّدي اللنكراني، مطبعة الحكمة، قم، إيران، ١٣٧٦هـ.

٨١- البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، الموسوعة الرجالية، مجمع البحوث الإسلامية في الآستانة

الرضوية، مشهد، إيران، ١٤١٤هـ.

٨٢- البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، لمحات الأصول، بقلم روح الله الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٨٣- البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، زبدة المقال في خمس الرسول والآل، بقلم السيد عباس الحسيني القزويني، المطبعة العلمية، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٨٤- البستاني (١٨٨٣م)، بطرس، دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت، لبنان، [دون تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٨٥- البستاني، محمود، مقدّمة منتهى المطلب للعلامة الحلّي، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٨٦- البصري (١٠٨٥هـ)، أحمد بن عبدالرضا، فائق المقال في الحديث والرجال، تحقيق غلام حسين قيصريّه ها، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٨٧- البصري (١٠٨٥هـ)، أحمد بن عبدالرضا، عمدة الاعتماد في كيفيّة الاجتهاد، تحقيق: السيّد محمد جواد الجلالي، منشور في مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، العدد ١٤، ١٩٩٩م.

٨٨- البلادي البحراني (١٣٤٠هـ)، علي، أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٧هـ، أوفست عن مطبعة النعمان، ١٣٧٧هـ.

٨٩- ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ)، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م وما بعد.

٩٠- ابن الأثير (٦٠٦هـ)، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

٩١- ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، محمد بن منصور بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٩٢- ابن أمير الحاج (٨٧٩هـ)، محمد بن محمد الشمس الحلبي الحنفي، التقرير والتحبير في علم الأصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٩٣- ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، راجعه وصحّحه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٩٤- ابن خلدون (٨٠٨هـ)، عبدالرحمن، المقدّمة، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٩٥- ابن داوود الحلّي (٧٠٧هـ)، تقي الدين الحسن بن علي، كتاب الرجال، منشورات الرضي، قم، إيران، حقّقه وقدّم له: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، أوفست عن المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٧٢م.

٩٦- ابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، انتشارات بيدار، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

٩٧- ابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين منهم قديماً وحديثاً، المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٦١م.

٩٨- ابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

٩٩- ابن طاووس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى، كشف المحجّة لثمرة المهجة، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٠٠- ابن طاووس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرةً في السنة، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٠١- ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٢هـ)، أبو عمرو يوسف، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، تقديم وتعليق: محمد عبدالقادر أحمد عطا، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١٠٢- ابن الغضائري (ق ٥هـ)، أحمد بن الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الواسطي، الرجال، تحقيق السيّد محمد رضا الجلالي، نشر دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٠٣- ابن فارس (٣٩٥هـ)، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون ، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

١٠٤- ابن فرج، محمد، فاروق الحقّ.

١٠٥- ابن فهد الحلي (٨٤١هـ)، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، المهذب البارع في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، ١٤٠٧هـ.

١٠٦- ابن قدامة (٦٢٠هـ)، موفق الدين عبدالله بن أحمد، روضة الناظر وجنّة المناظر، مؤسّسة الريان والمكتبة التدمريّة والمكتبة المكيّة، بيروت والرياض ومكّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

١٠٧- ابن قولويه القمّي (٣٦٩هـ)، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، تحقيق: جواد القيّومي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٠٨- ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، مؤسّسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.

١٠٩- ابن ميثم البحراني (٦٩٩هـ)، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، من مخطوطات مكتبة المرعشي، رقم (٣)، مطبعة مهر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.

١١٠- ابن النديم (٣٨٠هـ)، محمد بن إسحاق، الفهرست، [بدون مشخّصات].

١١١- أبو الحسن، علي، الفوائد الرجالية ويليه الانتصار لصحّة الكافي للنائيني، ذوي القربى، قم،

إيران، الطبعة الأولى، [بدون تاريخ].

١١٢- أفندي (ق ١٢هـ)، عبدالله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، باهتمام السيد محمود المرعشي، سلسلة من مخطوطات مكتبة آية الله العظمى النجفي، مطبعة الخيام، قم، إيران، ١٤٠١هـ.

١١٣- [إشراف] البجنوردي، كاظم الموسوي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (فارسي وعربي)، طهران، إيران، ١٩٩٥م.

١١٤- البجنوردي (١٣٩٦هـ)، محمد حسن، القواعد الفقهية، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسن الدرايتي، نشر الهادي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١١٥- البجنوردي (١٣٩٦هـ)، محمد حسن، منتهى الأصول، مؤسسة مطبعة العروج، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١١٦- البري، زكريا، مكانة الفقه الإسلامي، مجلّة الأزهر، مج ٣٨، ١٣٨٦هـ.

١١٧- بناري، علي همّت، ابن إدريس الحلّي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي، ترجمة: حيدر حب الله، دار الغدير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

١١٨- البهائي (١٠٣١هـ)، محمّد بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية، المكتبة الإسلامية الكبرى، قم، إيران، ١٣٩٦هـ.

١١٩- البهائي (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، مشرق الشمسين واكسير السعادتين، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٢٠- البهائي (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، الأربعون حديثاً، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

١٢١- البهائي (١٠٣١هـ)، محمد بهاء الدين العاملي، زبدة الأصول، تحقيق: فارس حسّون كريم، نشر مرصاد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٢٢- البهاري (١١١٩هـ)، محبّ الدين بن عبدالشكور، مسلم الثبوت في أصول الفقه، مطبوع ضمن فواتح الرحموت بذيل مستصفى الغزالي، دار الأرقم، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

١٢٣- البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، الرسائل الأصوليّة، مؤسّسة العلامة البهبهاني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٢٤- البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، الفوائد الحائريّة، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٢٥- البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، حاشية مجمع الفائدة والبرهان، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٢٦- البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمّد أكمل المعروف بالوحيد، التعليقة البهبهانية على

منهج المقال، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٢٧- البهبودي، محمد باقر، صحيح الكافي، من سلسلة صحاح الأحاديث عند الشيعة، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

١٢٨- البهبودي، محمد باقر، معرفة الحديث تاريخ نشره وتدوينه وثقافته عند الشيعة الإمامية، مركز انتشارات علمي وفرهنكي، إيران، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

١٢٩- البيهقي (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٣٠- التبريزي، جواد، دروس في مسائل علم الأصول، دار الصدّيقة الشهيدة، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٣١- التبريزي (١٣٤٠هـ)، موسى، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، حجري، مطبعة مهر، أوفست، انتشارات كتبي نجفي، قم، إيران، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

١٣٢- التستري (١٤٠٥هـ)، محمد تقي، قاموس الرجال، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠ وما بعد.

١٣٣- التستري (١٤٠٥هـ)، محمد تقي بن محمد كاظم، الأخبار الدخيلة، مكتبة الصدوق، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ [ج٢، ط٢، ١٩٨٦م، وج٤، ط١، ١٩٨٦م].

١٣٤- التنكابني (ق١٣ ـــ ١٤هـ)، محمد بن سليمان، قصص العلماء، ترجمة الشيخ مالك وهبي، دار المحجّة البيضاء ودار الرسول الأكرم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١٣٥- الفاضل التوني (١٠٧١هـ)، عبدالله بن محمد البشروي الخراساني، الوافية في أصول الفقه، تحقيق: السيّد محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٣٦- الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الإثنا عشرية، نشر وتحقيق: مؤسّسة إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

١٣٧- الجابلقي البروجردي (١٣١٣هـ)، علي أصغر بن العلامة السيد محمد شفيع، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، إشراف: السيد محمود المرعشي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٣٨- جار الله، زهدي، المعتزلة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٩٠م.

١٣٩- الجرجاني (٨١٦هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، شرح المواقف، منشورات الرضي، قم، إيران، عن مطبعة السعادة، مصر، [بدون رقم ولا تاريخ].

١٤٠- الجرجاني (٨١٦هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٤١- الجزائري (١٠٢١هـ)، عبدالنبي، حاوي الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق مؤسّسة الهداية لإحياء التراث، نشر رياض الناصري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٤٢- **الجزائري** (١١١٢هـ)، نعمة الله، الأنوار النعمانية، مطبعة شركت چاب، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

١٤٣- **الجزائري** (١١١٢هـ)، نعمة الله، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، حققه وعلّق وأشرف عليه: المفتي السيد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٤٤- **الجزائري** (١١١٢هـ)، نعمة الله، منبع الحياة، مطبوع على هامش كتاب الشهاب الثاقب للكاشاني، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.

١٤٥- **الجزائري** (١١١٢هـ)، نعمة الله، نور البراهين أو أنيس الوحيد في شرح التوحيد، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٤٦- **الجلالي**، محمد رضا، المنهج الرجالي، نشر بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

١٤٧- **جولدتسيهر** (١٩٢١م)، أجناس، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: الدكتور عبدالحليم النجّار، دار إقرأ، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.

١٤٨- **الجوهري** (٣٩٣هـ)، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.

١٤٩- **الجويني** (٤٧٨هـ)، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبدالله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٥٠- **الجويني** (٤٧٨هـ)، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، علّق عليه وخرّج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٥١- **الجيلاني القمّي** (١٢٣١هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، القوانين المحكمة، حجري.

١٥٢- **الجيلاني القمي** (١٢٣١هـ)، أبو القاسم بن الحسن، جامع الشتات، تصحيح واعداد: مرتضى رضوي، انتشارات كيهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١٥٣- **الحائري** (١٢١٦هـ)، أبو علي محمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ وما بعد.

١٥٤- **الحائري** (١٣٥٥هـ)، عبدالكريم، درر الفوائد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة [بدون تاريخ].

١٥٥- **الحائري** (١٤٠٦هـ)، مرتضى، شرح العروة الوثقى، تحقيق: الشيخ محمد حسن أمر اللهي اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٥٦- **الحائري** (١٤٠٦هـ)، مرتضى، كتاب الخمس، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٥٧- **الحائري** (١٤٠٦هـ)، مرتضى، خلل الصلاة وأحكامه، تحقيق الشيخ محمد حسين أمر اللهي،

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٥٨- الحاج حسن، حسين، نقد الحديث في علم الرواية وعلم الدراية، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١٥٩- حاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت [بدون تاريخ ورقم الطبعة].

١٦٠- حافظيان البابلي، أبو الفضل، مصنّفات الشيعة في علم الدراية، مجموعة «رسائل في دراية الحديث» مج١، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ .

١٦١- الحجة الكوه كمري التبريزي (١٣٧٢هـ)، محمد، المحجّة في تقريرات الحجّة، بقلم علي الصافي الكلبايكاني، مؤسسة السيدة المعصومة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٦٢- الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، محمّد بن الحسن، الفوائد الطوسيّة، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

١٦٣- الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، محمّد بن الحسن، هداية الأمّة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام، تحقيق: قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، نشر: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢ إلى ١٤١٤هـ.

١٦٤- الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، الفصول المهمّة في أصول الأئمة، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسّسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٦٥- الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، أمل الآمل، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣م.

١٦٦- الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٦٧- الحرّاني (ق٤هـ)، أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، تُحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٦٨- الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، معالم الدين، المقدّمة في أصول الفقه، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٧هـ.

١٦٩- الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، التحرير الطاووسي، تحقيق: فاضل الجواهري، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٧٠- الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

١٧١- الحسني (١٤٠٣هـ)، هاشم معروف، دراسات في الحديث والمحدِّثين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة].

١٧٢- الحسني (١٤٠٣هـ)، هاشم معروف، الموضوعات في الآثار والأخبار، عرض ودراسة، دار

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

١٧٣- الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن، حقائق الأصول، مكتبة بصيرتي، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨هـ.

١٧٤- الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٧٥- الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن، دليل الناسك، تحقيق السيد محمد القاضي الطباطبائي، مؤسسة المنار، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.

١٧٦- الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن، نهج الفقاهة، انتشارات ٢٢ بهمن، إيران [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة].

١٧٧- الحكيم (١٤٢٤هـ)، محمد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

١٧٨- الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، المحكم في أصول الفقه، مؤسّسة المنار، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٧٩- الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، مصباح المنهاج، مؤسسة المنار ومكتب سماحة آية الله العظمى الحكيم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٨٠- الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، الأصوليّة والأخباريّة بين الأسماء والواقع، نشر مكتب المؤلّف، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

١٨١- الحلبي (٤٤٧هـ)، أبو الصلاح تقي بن نجم الدين، تقريب المعارف، تحقيق: فارس تبريزيان، نشر المحقق، ١٤١٧هـ.

١٨٢- الحلبي (٥٨٥هـ)، حمزة بن علي بن زهرة، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٨٣- المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، معارج الأصول، حقّقه: محمد حسين الرضوي الكشميري، مطبعة سرور، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٨٤- المحقق الحلي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، انتشارات استقلال، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.

١٨٥- المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر، مؤسّسة سيّد الشهداء، إيران، ١٩٨٥م.

١٨٦- المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، المختصر النافع في فقه الإماميّة، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.

١٨٧- المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، الرسائل التسع، تحقيق رضا الأستادي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٨٨- العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، إيضاح الاشتباه، تحقيق:

الشيخ محمد الحسّون، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٨٩- العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: السيد محمد الرضوي الكشميري، مؤسّسة الإمام علي، لندن، بريطانيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٩٠- العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، نهج الحق وكشف الصدق، منشورات دار الهجرة: إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ.

١٩١- العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، الباب الحادي عشر، مع النافع يوم الحشر، تحقيق: مهدي محقق، مؤسسة جاب وانتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

١٩٢- العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٩٣- العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، [غير محدد التاريخ ولا رقم الطبعة].

١٩٤- العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، [بدون تاريخ في بعض الأجزاء وفي بعضها الآخر الطبعة الأولى من تاريخ ١٤١٢هـ وما بعد].

١٩٥- العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ وما بعد.

١٩٦- العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.

١٩٧- العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٩٨- العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، نهاية الوصول (الأصول) إلى علم الأصول، حجري.

١٩٩- العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتعليق وتصحيح: عبدالحسين محمد علي البقال، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢٠٠- الحلّي (٦٩٠هـ)، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، مؤسّسة سيد الشهداء عليه السلام العلمية، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٢٠١- **الحلّي** (٦٩٠هـ)، يحيى بن سعيد، نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر، تحقيق: السيد أحمد الحسيني ونور الدين الواعظي، منشورات الرضي، قم، إيران، عن مطبعة الآداب، النجف، العراق، ١٣٨٦هـ.

٢٠٢- **الحميري** (ق٣هـ)، أبو العبّاس عبدالله بن جعفر، قُرب الإسناد، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٠٣- **الحويزي** (١١١٢هـ)، عبدعلي بن جمعة العروسي، تفسير نور الثقلين، تحقيق: السيد هاشم رسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ.

٢٠٤- **الحيدري**، كمال، التفقه في الدين، بقلم طلال الحسن، دار فراقد، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٠٥- **الخاقاني** (١٣٣٤هـ)، علي، الرجال، تحقيق: السيّد محمد صادق بحر العلوم، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٢٠٦- **الخراساني** (١٣٢٩هـ)، محمد كاظم، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تحقيق: مهدي شمس الدين، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٢٠٧- **الخراساني** (١٣٢٩هـ)، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.

٢٠٨- **الخطيب**، محمد عجّاج، أصول الحديث علومه ومصطلحه، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.

٢٠٩- **خليلي**، جعفر، موسوعة العتبات المقدّسة، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٢١٠- **الخميني** (١٤٠٩هـ)، روح الله، تنقيح الأصول، بقلم حسين الاشتهاردي، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢١١- **الخميني** (١٤٠٩هـ)، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٢١٢- **الخميني**، (١٤٠٩هـ)، روح الله، كشف الأسرار (عربي / فارسي) [بدون أيّ مشخصات].

٢١٣- **الخميني** (١٤٠٩هـ)، روح الله، كتاب الطهارة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢١٤- **الخميني** (١٤٠٩هـ)، روح الله، صحيفة نور.

٢١٥- **الخميني** (١٤٠٩هـ)، روح الله، معتمد الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢١٦- **الخميني** (١٤٠٩هـ)، روح الله، استفتاءات از محضر إمام خميني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢١٧- **الخميني** (١٤٠٩هـ)، روح الله، المكاسب المحرّمة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني،

إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.

٢١٨- الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، كتاب البيع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٥هـ.

٢١٩- الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، الاجتهاد والتقليد، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٠- الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، تهذيب الأصول، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٢١- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، تحريرات في الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٢- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، كتاب الطهارة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٣- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، تحريرات في الفقه، كتاب الطهارة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٤- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، الخلل في الصلاة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٥- الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، مستند تحرير الوسيلة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٢٦- الخواجوئي (١١٧٣هـ)، محمد إسماعيل بن الحسين المازندراني، الفوائد الرجاليّة، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٢٧- الخواجوئي (١١٧٣هـ)، محمد إسماعيل بن الحسين، تعليقات على مشرق الشمسين، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٢٨- الخوانساري، (١٤٠٥هـ)، أحمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٢٢٩- الخوانساري (١٠٩٩هـ)، حسين بن جمال الدين، مشارق الشموس في شرح الدروس، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران، حجري.

٢٣٠- الخوانساري (١٣١٣هـ)، محمد باقر الموسوي، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، إسماعيليان، قم، إيران، ١٣٩١هـ.

٢٣١- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الأصول، بقلم محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٢٣٢- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة، بقلم الشيخ مرتضى البروجردي، نشر لطفي ومدرسة دار العلم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، (وبعض مجلّداته

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بتواريخ أخرى).

٢٣٣- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، المعتمد في شرح المناسك، بقلم السيد رضا الخلخالي، منشورات دار العلم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٢٣٤- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم، إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.

٢٣٥- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس والإجارة، بقلم الشيخ مرتضى البروجردي، نشر لطفي، ١٩٨٥م.

٢٣٦- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مباني تكملة المنهاج، مطبعة الآداب، النجف، العراق [بدون مشخصات].

٢٣٧- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الفقاهة، بقلم الميرزا محمد علي التوحيدي التبريزي، أنصاريان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.

٢٣٨- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، بقلم الميرزا علي التبريزي الغروي، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ وما بعد.

٢٣٩- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مباني العروة الوثقى، كتاب النكاح، بقلم محمد تقي الخوئي [بدون مشخصات].

٢٤٠- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، الهداية في الأصول، بقلم الشيخ حسن الصافي الإصفهاني، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٤١- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، دار الهادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

٢٤٢- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، مج٥٠ من موسوعة الإمام الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، [بدون رقم الطبعة ولا مكان ولا تاريخ]

٢٤٣- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ.

٢٤٤- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، دراسات في علم الأصول، بقلم السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٤٥- الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، محاضرات في أصول الفقه، بقلم محمد إسحاق الفيّاض، إنتشارات إمام موسى الصدر، [بدون مكان ولا رقم ولا تاريخ].

٢٤٦- الرازي (ق ٦هـ)، منتجب الدين، فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفيهم، تحقيق عبدالعزيز الطباطبائي، مجمع الذخائر الإسلامية، إيران، ١٤٠٤هـ.

٢٤٧- الراوي، عبدالستّار، العقل والحريّة، دراسة في فكر القاضي عبدالجبّار المعتزلي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٢٤٨- الرشتي (١٣١٢هـ)، حبيب الله، بدائع الأفكار، حجري، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث،

[بدون مشخّصات].

٢٤٩- رضوان طلب، محمد رضا، خبر الواحد مستنده وحجيّته، ترجمة: قاسم المعدّل، دار الحق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٢٥٠- الشريف الرضي (٤٠٦هـ)، محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، المجازات النبويّة، تحقيق وشرح: طه محمّد الزيني، منشورات بصيرتي، قم، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٢٥١- [جمع] الشريف الرضي (٤٠٦هـ)، محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

٢٥٢- الروحاني، محمد الحسيني، منتقى الأصول، بقلم السيّد عبدالصاحب الحكيم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٥٣- الروحاني، محمد صادق، منهاج الفقاهة، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ (بدون مشخصات أخرى).

٢٥٤- الروحاني، محمد صادق، المسائل المستحدثة، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ.

٢٥٥- الروحاني، محمد صادق، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ وما بعد.

٢٥٦- الروحاني، محمد صادق، زبدة الأصول، مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ..

٢٥٧- رونلدسن (ق٢٠م)، دوايت م، عقيدة الشيعة وهو كتاب عن تاريخ الإسلام في إيران والعراق، تعريب: ع . م، نشر: مؤسّسة المفيد، بيروت، لبنان، (الطبعة الأولى في القاهرة عام ١٩٤٦م)، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٢٥٨- الزبيدي (١٢٠٥هـ)، محمد مرتضى، تاج العروس، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٢٥٩- الزركشي (٧٩٤هـ)، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٦٠- الزركلي، خير الدين، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الطبعة الثالثة، [بدون مشخّصات].

٢٦١- الزنجاني، الشيخ فضل الله، الحواشي والتعليقات على أوائل المقالات، سلسلة مصنفات الشيخ المفيد، مج٤، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٢٦٢- دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، نشر المؤسّسة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٦٣- السداوري، مسلم، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، بقلم محمد علي علي صالح المعلّم، نشر المؤلّف، مطبعة نمونة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٢٦٤- الديلمي (٤٤٨هـ)، سلار أبو يعلى حمزه بن عبدالعزيز، المراسم العلوية في الأحكام النبوية، تحقيق: الشيخ محسن الأميني، نشر المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، إيران، ١٤١٤هـ.

٢٦٥- الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٢٦٦- الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سِيَر أعلام النبلاء، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٩٠م.

٢٦٧- الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، كتاب تذكرة الحفّاظ، دار الفكر العربي، [بدون مكان ولا تاريخ ولا رقم الطبعة].

٢٦٨- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسّرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.

٢٦٩- السالوس، علي أحمد، قصّة الهجوم على السنّة، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢٧٠- السبحاني، جعفر، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، بقلم محمد حسين الحاج العاملي، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٧١- السبحاني، جعفر، الرسائل الأربع، رسالة في قاعدة التسامح، بقلم علي أكبر كلانتري الشيرازي، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، ١٤١٥هـ.

٢٧٢- السبحاني، جعفر، تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٧٣- السبحاني، جعفر، المناهج التفسيريّة في علوم القرآن، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

٢٧٤- السبحاني، جعفر، أصول الفقه نشوؤه وأدواره، مقدّمة لمحات الأصول للإمام الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٧٥- السبحاني، جعفر، المقدّمة على الجامع للشرائع في تاريخ الفقه والحديث، مؤسّسة سيّد الشهداء العلمية، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٢٧٦- السبحاني، جعفر، كلّيات في علم الرجال، مركز مديريت حوزه علمية قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٢٧٧- السبحاني، جعفر، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٢٧٨- السبزواري (١٤١٤هـ)، عبدالأعلى، تهذيب الأصول، مؤسسة المنار، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٢٧٩- السبزواري (١٠٩٠هـ)، محمد باقر، ذخيرة المعاد، حجري، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران.

٢٨٠- السلطاني، مسعود، أقصى البيان في آيات الأحكام، [بدون مشخّصات].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٢٨١- السماهيجي البحراني (١١٣٥هـ)، عبدالله، منية الممارسين في أجوبة الشيخ ياسين.

٢٨٢- السند، محمد، بحوث في مباني علم الرجال، بقلم محمد صالح التبريزي، مؤسسة انتشارات عصر ظهور، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٨٣- السيستاني، علي الحسيني، الرافد في علم الأصول، بقلم منير السيّد عدنان القطيفي، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٨٤- السيستاني، علي، منهاج الصالحين، نشر مدين، إيران، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤هـ.

٢٨٥- السيستاني، علي، قاعدة لا ضرر، محاضرات السيد السيستاني، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٨٦- السيوري الحلي (٨٦٢هـ)، جمال الدين المقداد بن عبدالله، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، تحقيق: مهدي محقق، مؤسسة جاب وانتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

٢٨٧- السيوري (٨٦٢هـ)، جمال الدين المقداد بن عبدالله، كنز العرفان في فقه القرآن، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفريّة، طهران، إيران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م.

٢٨٨- السيوطي (٩١١هـ)، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، الوسائل إلى مسامرة الأوائل، تحقيق: الدكتور أسعد طلس، مكتبة الزوراء، بغداد، العراق، ١٩٥٠م.

٢٨٩- السيوطي (٩١١هـ)، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسنّة، مطبعة الزمان، بغداد، العراق [بدون رقم الطبعة].

٢٩٠- السيوطي (٩١١هـ)، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م.

٢٩١- شاخت، يوسف، أصول الفقه، كتب دائرة المعارف الإسلامية (٥)، ترجمة إبراهيم خورشيد وعبدالحميد يونس وحسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان.

٢٩٢- الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، الرسالة، شرح وتعليق: الدكتور عبدالفتّاح كبّارة، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٩٣- الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، كتاب الأم، دار المعرفة، لبنان [بدون تاريخ].

٢٩٤- الشاهرودي (١٣٩٦هـ)، محمود، نتائج الأفكار في الأصول، بقلم السيد محمد جعفر الجزائري المروّج، إعداد وتحقيق: آل المرتضى، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٩٥- شبّر (١٢٤٢هـ)، عبدالله، الأصول الأصليّة والقواعد الشرعيّة، مكتبة المفيد، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.

٢٩٦- شبر (١٢٤٢هـ)، عبدالله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، أنوار الهدى، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٩٧- شبّر (١٢٤٢هـ)، عبدالله، مصابيح الأنوار في حلّ مشكلات الأخبار، مؤسّسة النور للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

٢٩٨- شرف الدين (١٣٧٧هـ)، عبدالحسين، كلمة حول الرؤية، مكتبة نينوى الحديثة، طهران، إيران [بدون مشخصات أخرى].

٢٩٩- شرف الدين (١٣٨٩هـ)، صدر الدين، مقدّمة النصّ والاجتهاد، مؤسسة البعثة، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٣٠٠- الشعراني (١٣٩٣هـ)، أبو الحسن، التعليقة على شرح المولى محمد صالح المازندراني لأصول الكافي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٠١- الشعراني (١٣٩٣هـ)، أبو الحسن، المدخل إلى عذب المنهل، إعداد: رضا أستادي، الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣٠٢- الشفتي (١٢٦٠هـ)، محمد باقر بن محمد تقي، الرسائل الرجالية، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة مسجد السيد، إصفهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٠٣- شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣٠٤- شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتقليد بحث فقهي ـ استدلالي مقارن، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٠٥- شمس الدين، محمد مهدي، الاحتكار في الشريعة الإسلامية، بحث فقهي مقارن، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٣٠٦- الشنقيطي، أحمد بن محمود عبدالوهاب، خبر الواحد وحجيّته، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة، عمادة البحث العلمي رقم الإصدار ٢٣، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٠٧- الشهرزوري (٦٤٣هـ)، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق وشرح: نور الدين عتر، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، بيروت ودمشق، الطبعة الثالثة المعادة، ١٩٩٨م.

٣٠٨- الشهرستاني (٥٤٨هـ)، عبدالكريم، الملل والنحل، مكتبة الإنجلو المصريّة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٣٠٩- الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، محمد بن مكي العاملي، الألفية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣١٠- الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)، محمد بن مكّي، القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، تحقيق: عبدالهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم، إيران [دون رقم الطبعة ولا تاريخ النشر].

٣١١- الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)، محمد بن مكي العاملي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣١٢- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، حقائق الإيمان، تحقيق: مهدي الرجائي،

منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣١٣- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣١٤- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، رسالة مخالفة الشيخ لإجماعات نفسه، رسائل الشهيد الثاني، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣١٥- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، البداية في علم الدراية، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣١٦- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، الرعاية لحال البداية في علم الدراية، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، بوستان كتاب، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣١٧- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣١٨- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، رسالة في ماء البئر، رسائل الشهيد الثاني، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣١٩- الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، تصحيح وتعليق: محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٣٢٠- الشوشتري (١٠١٩هـ)، القاضي نور الدين، مجالس المؤمنين، كتابفروشي إسلامي، طهران، إيران، ١٩٨٦م.

٣٢١- الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٣٢٢- الشيرازي (٤٧٦هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، اللمع في أصول الفقه، تحقيق: محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.

٣٢٣- الشيرازي (٤٧٦هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، التبصرة في أصول الفقه، شرحه وحقّقه: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، سوريا، تصوير ١٩٨٣م، عن الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٣٢٤- الشيرازي (١٢٩٣هـ)، مهدي الكجوري، الفوائد الرجاليّة، تحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٢٥- الصادقي الطهراني، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة، انتشارات فرهنكي

اسلامي، أوفست عن طبعة دار التراث الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٣٢٦- الصادقي الطهراني، محمد، تبصرة الفقهاء بين الكتاب والسنّة، على تبصرة المتعلّمين، انتشارات فرهنكي إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٢٧- الصادقي الطهراني، محمد، أصول الاستنباط بين الكتاب والسنّة، انتشارات فرهنكي إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣٢٨- الصافي، لطف الله، النقود اللطيفة، موقع الشيخ الصافي على الانترنت: www.saafi.net

٣٢٩- الصالح (١٩٨٦م)، صبحي، علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة، منشورات الشريف الرضي، قم، إيران، أوفست عن طبعة دمشق عام ١٩٥٩م، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤م.

٣٣٠- الصدر الكاظمي (١٣٥٤هـ)، حسن، نهاية الدراية شرح الوجيزة للشيخ البهائي، تحقيق الشيخ ماجد الغرباوي، نشر مشعر، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٣٣١- الصدر الكاظمي (١٣٥٤هـ)، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، انتشارات أعلمي، [بدون مكان وتاريخ].

٣٣٢- الصدر الكاظمي (١٣٥٤هـ)، حسن، الشيعة وفنون الإسلام، مطبوعات النجاح، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٧٦م.

٣٣٣- الصدر، رضا، الاجتهاد والتقليد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م.

٣٣٤- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، بيروت والقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.

٣٣٥- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣٣٦- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م.

٣٣٧- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، موجز في أصول الدين أو المرسل، الرسول، الرسالة، تحقيق ودراسة: عبدالجبار الرفاعي، ١٤٢٢هـ.

٣٣٨- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، التعليقة على منهاج الصالحين للحكيم، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.

٣٣٩- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٤٠- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، مباحث الأصول، بقلم السيد كاظم الحائري، نشر: المؤلّف، قم، إيران، الطبعة الأولى.

٣٤١- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٣٤٢- الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، بقلم محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٣٤٣- الصدوق الأوّل (٣٢٩هـ)، أبو الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الإمامة والتبصرة من الحيرة، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٣٤٤- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الاعتقادات، ضمن سلسلة مصنفات المفيد، مج٥، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣٤٥- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، التوحيد، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٣٤٦- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، منشورات الرضي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

٣٤٧- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، كتاب المواعظ، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٣٤٨- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسّسة البعثة، نشر مؤسّسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٤٩- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، كتاب الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.

٣٥٠- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.

٣٥١- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٣٥٢- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، المقنع، مؤسّسة الإمام الهادي، إيران، ١٤١٥هـ.

٣٥٣- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، معاني الأخبار، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٩٨٢م.

٣٥٤- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق علي أكبر غفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.

٣٥٥- الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، كتاب من لا يحضره الفقيه، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٣٥٦- الصفّار (٢٩٠هـ)، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القمّي، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد ﷺ، تصحيح وتعليق: محسن كوچه باغي التبريزي، نشر مكتبة آية الله العظمى

المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٤هـ.

٣٥٧- الصفّار، رشيد، ديوان الشريف المرتضى، المقدّمة، المؤسسة الإسلامية للنشر الهدى، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٣٥٨- الصفدي (٧٦٤هـ)، صلاح الدين خليل بن أيبك، كتاب الوافي بالوفيات، باعتناء محمد الحجري، دار النشر فرانز رشتايز شتوتغارت، مطابع دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].

٣٥٩- صنقور علي، محمد، المعجم الأصولي، نشر المؤلّف، مطبعة عترت، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٦٠- الطباطبائي (١٢٣١هـ)، علي، رياض المسائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران،الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.

٣٦١- الطباطبائي [السيد المجاهد] (١٢٤٢هـ)، محمد، مفاتيح الأصول، حجري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، [بدون مشخصات أخرى].

٣٦٢- الطباطبائي (١٩٨١هـ)، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م.

٣٦٣- الطباطبائي (١٩٨١هـ)، محمد حسين، الحاشية على بحار الأنوار (مطبوعة مع البحار)، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

٣٦٤- الطباطبائي (١٩٨١هـ)، محمد حسين، الشيعة، نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة: جواد علي كسّار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٦٥- الطباطبائي (١٩٨١هـ)، محمد حسين، القرآن في الإسلام، ترجمة: السيّد أحمد الحسيني، دار الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣٦٦- الطبرسي (ق ٦هـ)، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٦٧- الطبرسي (ق٦هـ)، أبو علي الفضل بن الحسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٦٨- الطبرسي (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٣٦٩- الطرابلسي (٤٨١هـ)، عبدالعزيز بن البرّاج، المهذّب، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.

٣٧٠- الطريحي (١٠٨٥هـ)، فخر الدين، جامع المقال فيما يتعلّق بأحوال الحديث والرجال، تحقيق: محمد كاظم الطريحي، كتابفروشي جعفري تبريزي، إيران [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٣٧١- الطريحي (١٠٨٥هـ)، فخر الدين، مجمع البحرين، نشر المكتبة المرتضويّة، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.

٣٧٢- الطهراني (١٣٨٩هـ)، محمد محسن آغا بزرك، مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال، تصحيح ونشر: أحمد منزوي، جابخانه دولتي إيران، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م.

٣٧٣- الطهراني (١٣٨٩هـ)، محمد محسن آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، نشر مطبعة بنك ملّي إيران، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ، ودار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

٣٧٤- الطهراني (١٣٨٩هـ)، محمد محسن آغا بزرك، تاريخ حصر الاجتهاد (مع مقدّمة الشيخ محمد علي الأنصاري)، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، خوانسار، إيران، طبع مطبعة الخيام، قم، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٣٧٥- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، العدّة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٧٦- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإماميّة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٧٧- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، مكتبة المحقّق الطباطبائي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٧٨- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشّي، تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل الميبدي والسيّد أبو الفضل موسويان، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٧٩- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، كتاب الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.

٣٨٠- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].

٣٨١- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ.

٣٨٢- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ.

٣٨٣- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، كتاب الغيبة، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٣٨٤- الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، تلخيص الشافي، حقّقه وعلّق عليه: السيّد حسين بحر العلوم، منشورات العزيزي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ.

٣٨٥- الطوسي (٦٧٢هـ)، نصير الدين، تلخيص المحصّل (على هامش محصّل الفخر الرازي)، سلسلة من تراث الرازي (٤)، راجعه وقدّم عليه: طه عبدالرؤوف سعد، نشر مكتبة الكليات الأزهرية.

٣٨٦- **الطوسي** (٦٧٢هـ)، نصير الدين، الفصول النصيرية (مع الأنوار الجلالية للسيوري)، تحقيق: على حاجي آبادي وعباس جلالي نيا، قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٨٧- **العاملي** (٩٨٤هـ)، الحسين بن عبدالصمد، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، ضمن سلسلة رسائل في دراية الحديث، مج١، إعداد أبو الفضل حافظيان البابلي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٨٨- **العاملي** (١٠٠٩هـ)، السيد السند محمد بن علي الموسوي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣٨٩- **العاملي** (١٠٠٩هـ)، السيد السند محمد بن علي المعروف بصاحب المدارك، نهاية المرام، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٩٠- **عبدالخالق**، عبدالغني، حجية السنّة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٣٩١- **العجلوني** (١١٢٦هـ)، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨.

٣٩٢- **العجلي الأصفهاني** (٦٥٣هـ)، أبو عبدالله محمد بن عباد، الكاشف عن المحصول في علم الأصول، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٩٣- **العراقي** (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، مقالات الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٩٤- **العراقي** (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، الأصول، بقلم الميرزا أبو الفضل النجم آبادي، إعداد: مؤسسة آية الله العظمى البروجردي لنشر معالم أهل البيت عليهم السلام، مجموعة آثار آية الله الميرزا أبو الفضل النجم آبادي، رقم (٥).

٣٩٥- **العراقي** (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، التعليقة على فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلاّ المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].

٣٩٦- **العراقي** (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، تعليقة استدلالية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٣٩٧- **العراقي** (١٣٦١هـ)، ضياء الدين، نهاية الأفكار، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].

٣٩٨- **العسكري**، مرتضى، معالم المدرستين، المجمع العلمي الإسلامي، توزيع مؤسسة البعثة، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.

٣٩٩- العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، لسان الميزان، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٤٠٠- العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٤٠١- العشماوي، محمد سعيد، حقيقة الحجاب وحجيّة الحديث، الكتاب الذهبي، مؤسّسة روز اليوسف، مصر، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٤٠٢- عطية الله، أحمد، القاموس الإسلامي، دار النهضة المصريّة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.

٤٠٣- العلوي العاملي (ق ١١هـ)، أحمد بن زين العابدين، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار، حجري، [بدون تحديد مكان ولا زمان].

٤٠٤- العلياري التبريزي (١٣٢٧هـ)، الملا علي، بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، بنياد فرهنك إسلامي، إيران [بدون مشخّصات].

٤٠٥- العمران القطيفي (١٣٩٨هـ)، فرج، الأصوليون والأخباريّون فرقة واحدة، منشور في مجلّة الموسم، هولندا، العددان: ٢٣ ـ ٢٤، ١٤١٦هـ.

٤٠٦- عويضة، محمد عبدالله، حجية خبر الواحد في الأحكام والعقائد، دار الفرقان، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٤٠٧- عيد، عبد الرزاق، سدنة هياكل الوهم، نقد العقل الفقهي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٠٨- الغراوي، محمّد عبدالحسن محسن، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٠٩- الغريفي، محيي الدين الموسوي، قواعد الحديث، مكتبة المفيد، قم، إيران، الطبعة الأولى، [بدون تاريخ].

٤١٠- الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٤١١- الغزالي (٥٠٥هـ)، أبو حامد محمد بن محمد، المنخول، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٤١٢- الغفّار، عبدالرسول، الكليني والكافي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٤١٣- الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٤١٤- فرحان، عدنان، حركة الاجتهاد عند الشيعة الإماميّة، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٤١٥ـ **فضل الله**، (وآخرون)، محمد حسين، الاجتهاد والحياة، حوار على ورق، إعداد: محمد الحسيني، مركز الغدير للدراسات والنشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٤١٦ـ **فضل الله**، محمد حسين، فقه القضاء، بقلم حسين الخشن، مكتب آية الله فضل الله، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٤١٧ـ **فضل الله**، محمد حسين، المنهج الاستدلالي، نشر المكتب الإعلامي للعلامة السيد محمد حسين فضل الله، قم، إيران.

٤١٨ـ **فضل الله**، محمد حسين، كتاب النكاح، بقلم جعفر الشاخوري، دار الملاك، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ.

٤١٩ـ **فضل الله**، محمد حسين، دنيا المرأة، إعداد وحوار: سهام حمية ومنى بليبل، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٤٢٠ـ **فضل الله**، محمد حسين، الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، نشر مكتب فضل الله، إيران، ١٩٩٧ ـ ٢٠٠٤م.

٤٢١ـ **الفضلي**، عبدالهادي، دروس في أصول فقه الإمامية، مؤسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٤٢٢ـ **الفقيه**، محمد تقي، قواعد الفقيه، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٤٢٣ـ **فوزي**، إبراهيم، تدوين السنّة، دار رياض الريّس للكتب والنشر، لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.

٤٢٤ـ **الفيروزآبادي** (٨١٧هـ)، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

٤٢٥ـ **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الأصول الأصيلة، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٤٢٦ـ **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، سفينة النجاة، الملحق بكتاب الأصول الأصيلة، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٤٢٧ـ **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الحقّ المبين في تحقيق كيفيّة التفقّه في الدين، مطبوع ملحق لكتاب الأصول الأصيلة، دار إحياء الإحياء، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٤٢٨ـ **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الوافي، نشر مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامّة، أصفهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٤٢٩ـ **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، علم اليقين في أصول الدين، انتشارات بيدار، قم، إيران، ١٤٠٠هـ.

٤٣٠ـ **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الحقائق في محاسن الأخلاق، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٤٣١ـ **الفيض الكاشاني** (١٠٩١هـ)، محمد محسن، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء، حققه وعلّق

عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].

٤٣٢- الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الصافي في تفسير القرآن، تحقيق: السيّد محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلاميّة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٤٣٣- الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الشهاب الثاقب في وجوب صلاة الجمعة العيني، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية في قم، إيران، ١٤٠١هـ.

٤٣٤- القائيني النجفي، علي الفاضل، علم الأصول تاريخاً وتطوّراً، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٤٣٥- القاسمي (١٣٣٢هـ)، محمد جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٤٣٦- القبانجي، أحمد، المرأة المفاهيم والحقوق، منشورات سيدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٤٣٧- القرافي (٦٨٤هـ)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٤٣٨- قراملكي، أحد فرامرز، الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد، ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٣٩- القزويني الرازي (ق ٦هـ)، نصير الدين أبو الرشيد عبدالجليل، كتاب النقض المعروف ببعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض، تصحيح: مير جلال الدين حسين أرموي (محدّث)، سلسلة انتشارات انجمن آثار ملّي، طهران، إيران، ١٩٧٩م.

٤٤٠- القمّي (١٣٥٩هـ)، عباس، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، دار الأسوة للطباعة والنشر التابعة لمنظمة الأوقاف والشؤون الخيرية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٤٤١- القمي (١٣٥٩هـ)، عباس بن محمد رضا، مفاتيح الجنان، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٤٤٢- القمّي (ق ٣ ـ ٤هـ)، أبو الحسن علي بن إبراهيم، تفسير القمّي، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيّب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨م.

٤٤٣- القمّي السبزواري (ق ٧هـ)، علي بن محمد، جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق، تحقيق: الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، نشر زمينة سازان ظهور إمام عصر (عج)، إيران، الطبعة الأولى [بدون تاريخ].

٤٤٤- القمّي (١٣٣٢هـ)، غلام رضا، قلائد الفرائد، تعليقة على فرائد الشيخ الأنصاري، تصحيح وتعليق: محمد حسن الشفيعي الشاهرودي، مطبعة الشريعة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤٤٥- كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، نشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام

الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٤٦- كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، جعفر، الحق المبين في تصويب رأي المجتهدين وتخطئة الأخباريين، تحقيق: السيد محمد كاظم الروحاني، ضمن سلسلة كَنجينه بهارستان (فقه وأصول)، وزارة الثقافة الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٤٧- كاشف الغطاء، علي، أدوار علم الفقه وأطواره، دار الزهراء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

٤٤٨- كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)، محمد حسين، العبقات العنبرية في الطبقات الجعفرية، تحقيق: جودت القزويني، توزيع بيان، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٤٤٩- كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)، محمد حسين، الأرض والتربة الحسينية، نشر المجمع العالمي لأهل البيت، إيران، ١٤١٦هـ.

٤٥٠- الكاظمي (١٢٥٦هـ)، عبدالنبي، تكملة الرجال، تحقيق وتقديم: السيّد محمد صادق بحر العلوم، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، العراق [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٤٥١- الكاظمي (١٢٣٧هـ)، أسد الله التستري، كشف القناع عن وجوه حجيّة الإجماع، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، حجري، [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].

٤٥٢- كامل، عمر عبدالله، قراءة نقدية في فكر محمد سعيد عشماوي، والردّ على افتراءاته، بيان، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٥٣- الكراجكي (٤٤٩هـ)، محمد بن علي بن عثمان، كنز الفوائد، تحقيق: الشيخ عبدالله نعمة، دار الذخائر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٤٥٤- كردي، إسماعيل، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٥٥- المحقّق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٤٥٦- المحقّق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، رسائل المحقق الكركي، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٥٧- المحقّق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج، [موسوعة] حياة المحقق الكركي وآثاره، مج٤، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، منشورات الاحتجاج، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤٥٨- المحقّق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، رسالة الجمعة، [موسوعة] حياة المحقّق الكركي وآثاره، مج٤، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، منشورات الاحتجاج، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤٥٩- الكركي (١٠٧٦هـ)، الحسين بن شهاب الدين، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، أشرف على مقابلته وتصحيحه وقدّم له: رؤوف جمال الدين، [بدون مشخّصات].

٤٦٠- الكلباسي (١٣٥٦هـ)، أبو الهدى، سماء المقال في علم الرجال، تحقيق: السيد محمد الحسيني القزويني، مؤسّسة ولي العصر للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٤٦١- الكلبايكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، إفاضة العوائد، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٤٦٢- الكلبايكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، كتاب الحج، بقلم أحمد صابري همداني، دار القرآن الكريم، إيران [بدون مشخصات].

٤٦٣- الكلبايكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، الدرّ المنضود في أحكام الحدود، بقلم الشيخ علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٤٦٤- الكليني الرازي (٣٢٩هـ)، محمّد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: علي أكبر غفّاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٤٦٥- الكنتوري (١٢٨٦هـ)، إعجاز حسين النيسابوري، كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٤٦٦- كني (١٣٠٦هـ)، ملا علي، توضيح المقال في علم الرجال، تحقيق: محمد حسين مولوي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٤٦٧- اللنكراني، محمد الفاضل، مدخل التفسير، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

٤٦٨- المازندراني (١٠٨١هـ)، المولى محمد صالح، شرح أصول الكافي، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٤٦٩- المامقاني (١٣٥١هـ)، عبدالله، تنقيح المقال في علم الرجال، حجري، [بدون مشخّصات].

٤٧٠- المامقاني (١٣٥١هـ)، عبدالله، مقباس الهداية في علم الدراية، تحقيق: الشيخ محمد رضا المامقاني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة المحقّقة الأولى، ١٤١١هـ.

٤٧١- متـــز (١٩١٧م)، آدم، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، تعريب: محمد عبدالهادي أبو ريده، دار الكتاب العربي ومكتبة الخانجي، بيروت والقاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٧م.

٤٧٢- المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

٤٧٣- المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، زاد المعاد، انتشارات أفق فردا، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤٧٤- المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.

٤٧٥- المجلسي الأوّل (١٠٧٠هـ)، محمد تقي، لوامع صاحبقراني، مؤسّسة مطبوعاتي اسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٤٧٦- مجموعة من الباحثين، البحوث الرجاليّة والكلامية والأصولية في مجمع الفائدة والبرهان وزبدة البيان، المؤتمر التكريمي للمقدّس الأردبيلي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٤٧٧- مجموعة من الباحثين، مشروع إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، مقاربات نقديّة، دار الغدير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٧٨- محسني القندهاري، محمد آصف، مشرعة بحار الأنوار، مكتبة العربي ومكتبة عزيزي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤٧٩- محسني القندهاري، محمد آصف، صراط الحق، نشر الحركة الإسلامية الأفغانية (القسم الثقافي)، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٤٨٠- محسني القندهاري، محمد آصف، بحوث في علم الرجال، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢١هـ.

٤٨١- المحقق داماد، محمد، المحاضرات، مباحث في أصول الفقه، بقلم السيد جلال الدين الطاهري الإصفهاني، انتشارات مبارك، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٨٢- محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني (١٠٣٠هـ)، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٤٨٣- المحمودي، ضياء الدين، حقّق وقدّم كتاب الأصول الستّة عشر، المقدّمة، بمساعدة نعمة الله الجليلي ومهدي غلام علي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤٨٤- المرتضى (٤٣٦هـ)، علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الانتصار، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٥هـ.

٤٨٥- المرتضى (٤٣٦هـ)، علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١١هـ.

٤٨٦- المرتضى (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، مسائل الناصريات، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، إيران، ١٩٩٧م.

٤٨٧- المرتضى (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح وتعليق: أبو القاسم كُرجي، دانشكاه طهران، إيران، ١٩٨٤م.

٤٨٨- المرتضى (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، رسائل الشريف المرتضى، إعداد السيد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٤٨٩- مدرّسي طباطبائي، حسين، تطوّر المباني الفكريّة للتشيّع في القرون الثلاثة الأولى، ترجمة الدكتور فخري مشكور، نشر نور وحي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤٩٠- مشكور، محمد جواد، موسوعة الفرق الإسلاميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٤٩١- المشكيني (١٣٥٨هـ)، الميرزا أبو الحسن، وجيزة في علم الرجال، تحقيق: زهير الأعرجي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٤٩٢- المشكيني (١٣٥٨هـ)، الميرزا أبو الحسن، كفاية الأصول مع حواشي المحقق المشكيني، تحقيق: الشيخ سامي الخفاجي، دار الحكمة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٤٩٣- المظفر (١٣٧٥هـ)، محمد حسن، دلائل الصدق لنهج الحق، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٩٤- المظفّر (١٣٨١هـ)، محمد رضا، أصول الفقه، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٤٩٥- المظفر (١٣٨١هـ)، محمد رضا، عقائد الإمامية، تحقيق وتعليق: محمد جواد الطريحي، مؤسسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٩٦- المظفر (١٣٨١هـ)، محمد رضا، جامع السعادات للنراقي، المقدّمة، مؤسّسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، عن مطبعة النجف، النجف، العراق، الطبعة الثالثة، ١٩٦٣م.

٤٩٧- المغربي، علي عبدالفتّاح، الفرق الكلاميّة الإسلامية، مدخل ودراسة، نشر مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٤٩٨- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، عدم سهو النبي، سلسلة المصنّفات ١٠، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٤٩٩- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل السروية، سلسلة المصنّفات ٧، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥٠٠- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م.

٥٠١- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، مج ٥ من سلسلة المصنّفات، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥٠٢- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، المسح على الرجلين، سلسلة المصنّفات ٩، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥٠٣- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل العكبرية، سلسلة المصنّفات ٦، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥٠٤- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل الصاغانية، سلسلة المصنفات ٣، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥٠٥- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلمكبري البغدادي، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، مج٢ من المجموعة الكاملة، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥٠٦- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلمكبري البغدادي، الحكايات، مج١٠ من المجموعة الكاملة، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥٠٧- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلمكبري البغدادي، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى،

١٤١٢هـ.

٥٠٨- المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، التذكرة بأصول الفقه، مج٩ من المجموعة الكاملة، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥٠٩- المقرّم، عبدالرزاق، مقدّمة التنقيح للخوئي، كتاب الاجتهاد والتقليد، دار الهادي للمطبوعات، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

٥١٠- مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٥١١- مكارم الشيرازي، ناصر، أنوار الأصول، بقلم أحمد المقدسي، نسل جوان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٥١٢- مكارم الشيرازي، ناصر، القواعد الفقهية، مدرسة الإمام علي عليه السلام، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م.

٥١٣- مكدرموت، مارتن، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ترجمة: علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٥١٤- المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه، الدار الإسلاميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٥١٥- مهريزي، مهدي، حديث پژوهي، سازمان چاپ ونشر دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٥١٦- المؤمن القمي، محمد، تسديد الأصول، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٥١٧- الموسوي العاملي (١٠٦٨هـ)، نور الدين، الشواهد المكيّة، مطبوع في ذيل الفوائد المدنية للإسترآبادي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٥١٨- الميرداماد (١٠٤١هـ)، محمّد باقر، الرواشح السماويّة، تحقيق: نعمة الله الجليلي وغلام حسين قيصريّه ها، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٥١٩- النائيني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، فوائد الأصول، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلاّ المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].

٥٢٠- النائيني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، أجود التقريرات، بقلم أبو القاسم الخوئي، تحقيق ونشر مؤسّسة صاحب الأمر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٥٢١- النائيني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، منية الطالب في شرح المكاسب، بقلم الشيخ موسى بن محمد النجفي الخوانساري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٥٢٢- النائيني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، كتاب الصلاة، بقلم محمد علي الكاظمي مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٥٢٣- النباطي الفتوني (ق ١٢هـ)، أبو الحسن بن محمد الطاهر العاملي، مرآة الأنوار ومشكواة الأسرار، مقدّمة تفسير البرهان، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٥٢٤- نجارزادگان المحمدي، فتح الله، صيانة القرآن من التحريف، دار مشعر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٥٢٥- النجاشي (٤٥٠هـ)، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، الرجال، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.

٥٢٦- النجفي (١٢٦٦هـ)، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة السابعة، [بدون تاريخ].

٥٢٧- النجفي (١٣٦٢هـ)، أبو المجد محمد رضا، وقاية الأذهان، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٥٢٨- النجفي (١٣٦٢هـ)، أبو المجد محمد رضا، إماطة الغين عن استعمال العين في معنيين، بهامش وقاية الأذهان، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٥٢٩- النراقي (١٣١٩هـ)، أبو القاسم بن محمد، شعب المقال في أحوال الرجال، ديوان الانتشارات الدينية، يزد، إيران، ١٣٦٧هـ.

٥٣٠- النراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ إلى ١٤٢٠هـ.

٥٣١- النراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، عوائد الأيّام، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٣٢- نصّار، محمد حسين، جهود الشيخ المفيد الفقهيّة ومصادر استنباطه، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٥٣٣- القاضي النعمان (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٥٣٤- القاضي النعمان (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، مصر [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٥٣٥- النعماني، محمد رضا، شهيد الأمة وشاهدها، نشر المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٥٣٦- **النمازي الشاهرودي** (١٤٠٥هـ)، علي، الأعلام الهادية الرفيعة في اعتبار الكتب الأربعة، چابخانه خراسان، مشهد، إيران [بدون مشخصات].

٥٣٧- **النوري** (١٣٢٠هـ)، حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ وما بعد.

٥٣٨- **النوري** (١٣٢٠هـ)، حسين، الفيض القدسي في ترجمة العلامة المجلسي، تحقيق: جعفر النبوي، نشر مرصاد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٥٣٩- **الهادوي الطهراني**، مهدي، تحرير المقال في كليات علم الرجال، دار الزهراء، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٥٤٠- **الهمداني** (١٣٢٢هـ)، رضا بن محمد مهدي، مصباح الفقيه، تحقيق: المؤسّسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦ إلى ١٤٢٤هـ؛ والطبعة الحجرية أيضاً.

٥٤١- **الهندي** (٩٧٥هـ)، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: صفوة الشفا، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م.

٥٤٢- **واعظ زاده الخراساني**، محمد، الموسوعة الرجالية (المقدّمة)، مجمع البحوث الإسلامية في الآستانة الرضوية، مشهد، إيران، ١٤١٤هـ وما بعد.

٥٤٣- **اليافعي** (٧٦٨هـ)، أبو محمد عبدالله بن أسعد بن علي بن سليمان اليمني المكّي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٥٤٤- **اليزدي** (١٣٣٧هـ)، محمد كاظم، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق: الشيخ عباس محمد آل سباع القطيفي، دار المصطفى لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٥٤٥- **اليزدي** (١٣٣٧هـ)، محمد كاظم، رسالة في حكم الظن في الصلاة وبيان كيفية صلاة الاحتياط، بذيل النسخة الحجرية لحاشية المكاسب، إسماعيليان، إيران، [بدون مشخصات].

٥٤٦- **اليزدي** (١٣٣٧هـ)، محمد كاظم، العروة الوثقى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ـ ١٤٢٣هـ.

٥٤٧- **اليزدي الفيروزآبادي**، مرتضى، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، انتشارات فيروزآبادي، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ.

المصادر والمراجع الفارسية:

٥٤٨- **الآشتياني**، جلال الدين، پيرامون تفكّر عقلي وفلسفي در اسلام، مجلّة كيهان انديشه، العدد الأوّل، السنة الأولى.

٥٤٩- **البرقعي** (١٩٩٠م)، أبو الفضل بن الرضا، عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول، الطبعة الثانية [بدون أيّ مشخصات].

٥٥٠- حسيني طباطبائي، مصطفى، نقد مصادر حديث [بدون مشخصات].

٥٥١- حسيني طباطبائي، مصطفى، قرآن بدون حديث هم قابل فهم است، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ [بدون اسم الناشر].

٥٥٢- حكمي زاده، علي أكبر، أسرار هزار ساله، مجموعة آثار [بدون مشخصات].

٥٥٣- جعفريان، رسول، جريان ها وسازمان هاي مذهبي سياسي إيران سالهاي ١٣٥٧ ـ ١٣٢٠، مؤسسة فرهنگي دانش وانديشه معاصر، إيران، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣م.

٥٥٤- الجناتي، محمد إبراهيم، أدوار فقه وكيفيّت بيان آن، سازمان انتشارات كيهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٥٥٥- الجناتي، محمد إبراهيم، أدوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب إسلامي، انتشارات كيهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٥٥٦- جوادي آملي، عبدالله، تفسير تسنيم، مركز نشر إسراء، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٥٥٧- جوادي آملي، عبدالله، سرچشمه انديشه ها، جلد أوّل، مركز نشر إسراء، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٥٥٨- جواهري، محمد رضا، اجتهاد در عصر أئمة معصومين عليهم السلام، مؤسسة بوستان كتاب، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٥٥٩- خاتون آبادي (١١٥١هـ)، محمد حسين بن محمد صالح حسيني، رساله بيان عدد تأليفات علامه مجلسي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الرسالة مدرجة في كتاب «بيست بنج رساله فارسي از علامه محمد باقر مجلسي»، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٥٦٠- الخالصي، محمد، كشف الأستار (جواب بر أسرار هزار ساله)، نشر محمد حسين محمدي اردهالي، شركت چاپخانه تابان، إيران [بدون مشخصات].

٥٦١- دواني، علي، مفاخر إسلام، مركز اسناد انقلاب اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م وما بعد.

٥٦٢- الدواني، علي، هزاره شيخ طوسي، دار التبليغ إسلامي، طهران، إيران، ١٩٧٠م.

٥٦٣- سروش، عبدالكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت، مؤسّسة فرهنگي صراط، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.

٥٦٤- شبستري، محمد مجتهد، هرمنوتيك كتاب وسنّت، طرح نو، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٥٦٥- شريعت سنگلجي (١٩٤٣م)، محمد حسن، كليد فهم قرآن، چاپخانه مجلس، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٦٢هـ.

٥٦٦- شهابي، محمود، تقريرات أصول، جابخانه حاج محمد علي علمي، إيران، الطبعة السابعة، ١٩٦٥م.

٥٦٧- **الصادقي الطهراني**، محمد، فقه كويا، انتشارات جامعة علوم القرآن، إيران [بدون مشخصات].

٥٦٨- **الصادقي الطهراني**، محمد، نكرشي جديد بر نماز وروزه مسافران، انتشارات اميد فردا، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٥٦٩- **الصادقي الطهراني**، محمد، رساله توضيح المسائل نوين، انتشارات أميد فردا، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٥٧٠- **صالحي نجف آبادي**، نعمت الله، حديث هاي خيالي در مجمع البيان، انتشارات كوير، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.

٥٧١- **صرّامي**، سيف الله، جايكَاه قرآن در استنباط أحكام، نشر دفتر تبليغات إسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٥٧٢- **صفره**، حسين، پژوهشى در تاريخ حديث شيعه از قرن ششم تا عصر حاضر، رسالة ماجستير، جامعة طهران، ٢٠٠٠م.

٥٧٣- **طاهري**، حبيب الله، درسهاي از علوم قرآن، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٥٧٤- **علي أكبر بابائي وغلام علي عزيزي كيا ومجتبي روحاني راد**، روش شناسي تفسير قرآن، نشر پژوهشكده حوزه ودانشكَاه، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٥٧٥- **علي پور**، مهدي، در آمدي به تاريخ علم أصول، مركز جهاني علوم إسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٥٧٦- **الغروي**، محمد جواد الموسوي، پيرامون ظن فقيه وكاربرد آن در فقه، نشر مؤسسة إقبال والمؤلّف، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٥٧٧- **الغروي**، محمد جواد الموسوي، فقه استدلالي در مسائل خلافي، به ضميمه مباحث خمس، رجم وارتداد، نشر المؤلف واقبال، إيران، ١٩٩٨م.

٥٧٨- **فريد**، عبدالوهاب، إسلام ورجعت، چاپخانه دانش، طهران، إيران [بدون مشخصات].

٥٧٩- **فضائي**، يوسف، تحقيقي در تاريخ وعقايد شيخي كري، بابي كري، بهائي كري.. وكسروي كرائي، نشر آشيانه كتاب، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٥٨٠- **فيض**، علي رضا، وبژكَيهاي اجتهاد وفقه پويا، پژوهشكَاه علوم إنساني ومطالعات فرهنكي، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٥٨١- **قلمداران**، حيدر علي، ارمغان آسمان در بيان عوامل وعلل ارتقاء وانحطاط مسلمانان، چاپخانه قم، إيران، ١٩٦٠م.

٥٨٢- **قلمداران**، حيدر علي، راه نجات از شرّ غلاة [بدون مشخصات].

٥٨٣- **القمّي (١٣٥٩هـ)**، عباس، فوائد الرضويّة في أحوال علماء المذهب الجعفريّة، انتشارات مركزي، إيران، [بدون رقم الطبعة ولا التاريخ].

٥٨٤- **قيصري**، إحسان، مسلك أخباريه در شيعه، رسالة ماجستير، جامعة آزاد إسلامي، نجف آباد، إيران، ١٩٩٢م.

٥٨٥- كُرجي، أبو القاسم، تاريخ فقه وفقها، سازمان مطالعة وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاهها، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٥٨٦- كمالي، علي، شناخت قرآن، نشر أسوة، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م .

٥٨٧- مجموعة من الباحثين، مقالات كنگره محقق أردبيلي، مج٢ و٣، مؤتمر المقدّس الأردبيلي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٥٨٨- مجموعة من الباحثين، [دراسات رجعنا إليها لمحمد حسين أحمدي فقيه يزدي، وحسين رجبي، وضياء مرتضوي، والبجنوردي، وناصر مكارم الشيرازي، وأبي زلفى الخزاعي، وحسن رمضاني، وعلي رضا الأنصاري، وعباس علي أختري، ومحمد جواد فاضل لنكراني، وأحمد آذري قمي، ومحمد مهدي الآصفي، وزهرة صفاتي، ومحمد عبائي خراساني، وعلي شفيعي، وكاظم قاضي زاده، ومحمد كاظم رحمان ستايش، وأسد الله لطفي، وصادق حقيقت، وعلي رضا جعفري، ومحمد علي رضائي، ومحمد رحماني، وأحمد محسني جرجاني، ومحمد إبراهيم جناتي، مجموعة آثار كنگره بررسي مباني فقهي حضرت إمام خميني، نقش زمان ومكان در اجتهاد، (أعمال مؤتمر دور الزمان والمكان في الاجتهاد)، ١٤ مجلّداً، نشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، إيران، ١٩٩٥م.

٥٨٩- مجموعة من الباحثين، شكوه فقاهت، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علمية قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٥٩٠- مجموعة من الباحثين، چشم چراغ مرجعيت، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علمية قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٥٩١- مجموعة من الباحثين، شرح حال محقق أردبيلي، ومعرّفي تأليفات أو، مؤتمر تكريم المحقق الأردبيلي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م .

٥٩٢- مدرّسي التبريزي (١٣٧٣هـ)، محمّد علي، ريحانة الأدب شرح أحوال وآثار، انتشارات خيام، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م.

٥٩٣- مدرّسي طباطبائي، حسين، مقدّمهاي بر فقه شيعه، كليات وكتابشناسي، نقله عن الإنجليزيّة: محمد آصف فكرت، بنياد پژوهشهاي إسلامي، مشهد، إيران، ١٩٨٩م.

٥٩٤- مدرّسي طباطبائي، حسين، زمين در فقه إسلامي، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، إيران، ١٩٨٣م.

٥٩٥- مدير شانه جي، كاظم، علم الحديث، دفتر انتشارات إسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، قم، إيران، الطبعة السادسة عشرة، ٢٠٠٢م.

٥٩٦- مطهّري (١٣٩٩هـ)، مرتضى، تعليم وتربيت در إسلام، انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة السادسة والعشرون، ١٩٩٥م.

٥٩٧- مطهّري (١٣٩٩هـ)، مرتضى، كلّيات علوم إسلامي، أصول فقه، مج٢٠ من المجموعة الكاملة، انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٥٩٨- مطهّري (١٣٩٩هـ)، مرتضى، إسلام ونيازهاي زمان، أخباريگري، المجموعة الكاملة، مج ٢١،

انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٥٩٩- مطهّري (١٣٩٩هـ)، مرتضى، إلهامي از شيخ الطائفة طوسي، مج٢٠ من المجموعة الكاملة، انتشارات صدرا، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٦٠٠- معارف، مجيد، پژوهشى در تاريخ حديث شيعه، مؤسسة فرهنكي وهنري ضريح، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٦٠١- المنتظري (وآخرون)، حسين علي، اندر باب اجتهاد، طرح نو، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٦٠٢- النراقي (١٢٤٥هـــ)، أحمد، رسائل ومسائل، المؤتمر التكريمي للملا مهدي النراقي والملا أحمد النراقي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٦٠٣- واعظ زاده الخراساني، محمد، زندكي آيت الله بروجردي، مجمع جهاني تقريب مذاهب اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٦٠٤- يزداني (٢٠٠٣م)، عباس، عقل فقهي، مخطوط [بدون مشخصات].

الدوريات والنشريات:

٦٠٥- أستادي، رضا، المدرسة التفكيكية، وقفات وتأملات، ترجمة منال عيسى باقر، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٢، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.

٦٠٦- أستادي، رضا، سخني درباره الأخبار الدخيلة، مجلّة آينة پژوهش، العدد ٢٢، إيران، ١٩٩٥م.

٦٠٧- بحر العلــوم، محمد صادق، حياة الشيخ الطوسي وسيرته، مجلّة علوم الحديث، قم، إيران، العدد ٦، ١٤٢٠هـ.

٦٠٨- البهبودي، محمد باقر، با استاد محمد باقر بهبودي در عرصه روايت ودرايت حديث، حوار مع صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ٣١، إيران، ١٩٨٦م.

٦٠٩- البهبودي، محمد باقر، آخرين كلام در عرصه روايت ودرايت حديث، صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١١، إيران، ١٩٨٦م.

٦١٠- التستري (١٤٠٥هـ)، محمد تقي بن محمد كاظم، حوار مع صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١٣، السنة الثانية.

٦١١- جــاودان، محمد، باري ديكر در عرصه روايت ودرايت حديث، صحيفة كيهان فرهنكي، العددان: ٨ و١٠، إيران، ١٩٨٦م.

٦١٢- جعفريان، رسول، نادر شاه ومشروع التقريب المذهبي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد الرابع، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.

٦١٣- جوادي، قاسم، نكاهي به مقاله دفاع از حديث، مجلّة علوم حديث، العدد ٣، إيران، ١٩٩٧م.

٦١٤- حب الله، حيدر، القراءة التاريخية للفكر الديني الضرورات والدلالات، مجلّة المنطلق الجديد، بيروت، لبنان، العدد ٧، ٢٠٠٤م.

٦١٥- حب الله، حيدر، الاجتهاد وجدل الأصالة والمعاصرة قراءة في التجربة الفقهية للشهيد مرتضى مطهري، مجلّة الحياة الطيبة، بيروت، لبنان، العدد ١٢، ٢٠٠٣م.

٦١٦- حب الله، حيدر، نحو إعادة ترتيب المصادر النصوصية، الفقه أنموذجاً، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، العدد ٢٤، ٢٠٠٢م.

٦١٧- حب الله، حيدر، معالم الإبداع الأصولي عند الشهيد الصدر، مجلّة فقه أهل البيت، قم، إيران، العدد ٢٠، ٢٠٠١م.

٦١٨- حب الله، حيدر، الاستشراق وتاريخيّة التفسير القرآني، مجلّة المنطلق الجديد، بيروت، لبنان، العدد السادس، ٢٠٠٣م.

٦١٩- الحسيني آل مجدّد، حسن، حديث التسامح في أدلّة السنن، سنداً ودلالةً، مجلّة علوم الحديث، العدد ٢، إيران، ١٤١٨هـ.

٦٢٠- حسينيان قمي، مهدي، دفاع از حديث، مجلّة علوم حديث، الأعداد ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٩، ١٠، ١٧، ٢٢، ٢٨، إيران، ١٩٩٦ ـ ٢٠٠٢م.

٦٢١- حسينيان قمي، مهدي، دفاع از روايات بحار الأنوار، مجلة علوم حديث، العدد ٢٩، إيران، ٢٠٠٣م.

٦٢٢- الحكيم، منذر، تطوّر مراحل الاجتهاد، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، قم، إيران، العدد ١٣ ـ ١٧، ١٩٩٩م ـ ٢٠٠٠م.

٦٢٣- حنفي، حسن، من نقد السند إلى نقد المتن، كيف تستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية في نقد متن الحديث النبوي؟ البخاري نموذجاً، مجلّة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، السنة الخامسة، ١٩٩٦م.

٦٢٤- روحاني علي آبادي، محمد، نكته هاي در نقد مقاله دفاع از حديث، مجلّة علوم حديث، العدد ٦، إيران، ١٩٩٧م.

٦٢٥- السبحاني، جعفر، رسالة نقدية، صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ٩، إيران، ١٩٨٦م.

٦٢٦- سيدان، جعفر، الإشكالية المنهجية بين العقلين الفلسفي والتفكيكي، حوار بين سيدان وجوادي آملي حول المعاد الصدرائي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٢، ٢٠٠٥م، بيروت، لبنان.

٦٢٧- شبستري وكديور، محمد مجتهد ومحسن، حوار في دائرة النقد، ترجمة حيدر حب الله، مجلّة الحياة الطيبة، العدد ٩، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م.

٦٢٨- الشبيري الزنجاني، محمد جواد، نكاهي به مصاحبه در عرصه روايت ودرايت حديث، صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١٠، إيران، ١٩٨٦م.

٦٢٩- صدقي، محمد توفيق، مجلّة المنار، المجلّد ٩ ـ ١٠، ١٩٠٦م.

٦٣٠- عابديني، أحمد، استفادة از سايه وسايبان در حال إحرام، مجلّة فقه، العدد ١٣، إيران، ١٩٩٧.

٦٣١- العميدي، ثامر هاشم حبيب، مع الكليني وكتابه «الكافي»، مجلّة علوم الحديث، قم، إيران،

العدد الأول، ١٤١٨هـ.

٦٣٢- العميدي، ثامر هاشم حبيب، دور الشيخ الطوسي في علوم الشريعة الإسلامية، مجلة تراثنا، قم، إيران، العدد ٥٢، ١٤١٨هـ.

٦٣٣- الغروي، محمد جواد الموسوي، آية الله حاج آغا رحيم أرباب، مجلّة مسجد، العدد ٢٥، إيران، ١٩٩٦م.

٦٣٤- غلامي، محمد علي، مجلّة علوم حديث، العدد ٦، إيران، ١٩٩٧م.

٦٣٥- فضل الله، محمد حسين، مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد، مجلّة الفكر الجديد، العدد ٩، لندن، ١٩٩٤م.

٦٣٦- الكرمي، محمد تقي، العقل في الفقه الشيعي الماهية والوظائف، ترجمة: كمال السيّد، مجلّة المنهاج، بيروت، لبنان، العددان ٢٧ ـ ٢٨، ٢٠٠٢ و٢٠٠٣م.

٦٣٧- مجموعة من الباحثين، المدرسة التفكيكية الإيرانية المعاصرة، ملفّ خاص، مجلّة نصوص معاصرة، بيروت، لبنان، العدد ٢ ـ ٣، ٢٠٠٥م.

٦٣٨- مهريزي، مهدي، علوم حديث ومعارف حديثي، مجلّة علوم حديث، العدد ٣٢، إيران، ٢٠٠٤م.

٦٣٩- مهريزي، مهدي، مراكز حديثي شيعه، مجلّة علوم حديث، العدد ٣٣، إيران، ٢٠٠٤م.

٦٤٠- مهريزي، مهدي، نقد متن ١ ـ ٢، مجلّة علوم حديث، العدد ٢٦، ٣٠، إيران، ٢٠٠٢م، ٢٠٠٣م.

٦٤١- ميبدي، محمد فاكر، تفاسير روائي قرن يازدهم هجري، مجلّة علوم حديث (فارسي)، العدد ٢، دار الحديث، قم، إيران، ١٩٩٧م.

٦٤٢- الهاشمي، محمود، حوار حول الأموال الشرعية في الحكومة الإسلامية، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٢، السنة الأولى، قم، إيران، ١٩٩٦م.

٦٤٣- يوسفي اشكوري، حسن، شريعت سنغلجي وتفكّر سلفي كري، موقع صحيفة الشرق الإيرانية على الانترنت.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المحتويات

المقدّمة ٩

مدخل
في تحديد الأطر المعرفيّة ومنهجيّات الدراسة
«١٥ ــ ٣١»

تمهيد ١٧
إطار الدراسة وحدودها ١٧
ضرورة الدراسة ١٩
سوابق الدراسة ٢١
أهداف الدراسة ٢١
أسئلة الدراسة ٢٢
منهج البحث ٢٢
المصطلحات ذات الصلة ٢٣

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الفصل الأوّل
نظرية السنّة في عصر الحضور
«٣٣ ــ ٦٤»

ظاهرة الاجتهاد عصر الحضور ٣٥
الفقه المنصوص أو الفقه الروائي ٤٢
عصر التدوين ومرحلة التكوّن النظري ٤٥
مقولة السنّة في الممارسة العمليّة الشيعية في القرون الأولى ٥١
معالجة نقديّة لفرضيّة الظن ٥٣
النتيجة ٦٤

الفصل الثاني
التكوّن النظري لمقولة السنّة في العقل الشيعي
«٦٥ ــ ١٦٤»

تكوّن نظريّة السنّة بعد الغيبة، مدرسة اليقين ٦٧

تمهيد ٦٧

مدرسة الحديث وأهل النقل ٦٨

المفيد (٤١٣هـ) وبداية التلويح بموقف شيعي ٧٣

المرتضى (٤٣٦هـ) وخبر الواحد، قمّة الرفض ٧٦

نظرية الخبر عند المرتضى، منهج البحث ٧٦

نظرية المرتضى في أخبار الآحاد ٧٩

المرتضى وتفسير ظاهرة الأحاديث في الوسط الشيعي ٨٢

مدارك الاجتهاد ومصادره عند الشريف المرتضى ٨٤

امتدادات مدرسة اليقين بعد الشريف المرتضى ٨٥

ابن البرّاج (٤٨١هـ) وعدم حجيّة غير المتواتر ٨٥

الطبرسي المفسّر (ق٦ هـ) وإنكار أخبار الآحاد ٨٦

ابن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) ومطابقة رأي المرتضى ٨٧

ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) ومتابعة مدرسة اليقين ٨٨

ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) وبداية نقد نظرية الطوسي ٨٩

المحقق الحلّي (٦٧٦هـ) وآخر صرخات نظرية اليقين ٩٢

تكوين نظرية السنّة المحكيّة الظنيّة في العقل الشيعي، مدرسة الظنّ ٩٧

الشيخ الطوسي وتأصيل نظريّة خبر الواحد ٩٧

الطوسي ونظرية السنّة في «العدّة» ١٠٢

أدلّة نظرية الخبر الواحد عند الطوسي ١٠٤

ما هو الموقف الإمامي من نظريّة السنّة؟ بداية تكوّن الدرس التاريخي ١٠٨

محاولات التوفيق بين المرتضى والطوسي ١١١

١ ـ التمييز بين الروايات الشيعيّة وغيرها ١١١

٢ ـ الخبر الاطمئناني أو الرواية الظنّيّة ١١٥

٣ ـ الخبر الواحد أم الخبر الضعيف ١١٨

٤ ـ الخبر الواحد بين العقديات والعمليّات ١٢٠

٥ ـ مقولة الانفتاح والانسداد وتحليل نظريّة المرتضى ١٢١

٦ ـ الإجماع بين القوليّة والعمليّة ١٢٣

٧ ـ فكرة الإجماع الاحتفاظي ١٢٤

٨ ـ فرضيّة تأويل النصّ ١٢٤

٩ ـ تنوّع مصطلح خبر الواحد في الموروث الإسلامي ١٢٧

حصيلة محاولات التوفيق ١٢٩

محاكمة الوثائق، إجماعا المرتضى والطوسي في ميزان التقويم ١٣٠

معزّزات إجماع الشيخ الطوسي ١٣٠

مضعّفات إجماع الشيخ الطوسي ١٤٥

استخلاص النتائج وتكوين قراءة تاريخية ١٥٣

١ ـ تيار الكلام وتيار الحديث، التجاذب والتنافس ١٥٣

٢ ـ الطوسي وظروف تكوين نظريّة خبر الواحد ١٥٩

٣ ـ استمرار سيطرة مدرسة المرتضى بعد تكوين الطوسي لنظرية الأخبار ١٦١

٤ ـ دور حقبة الغيبة في اكتشاف الموقف عصر الحضور ١٦٣

٥ ـ الدرس التاريخي والنتائج المعياريّة ١٦٤

الفصل الثالث

نظرية السنّة من نقد المتن إلى نقد السند

«١٦٥ ــ ٢١٢»

التحول الداخلي البنيوي وبذور تكوّن مدرسة السند ١٦٧

مدخل ١٦٧

السنّة المحكية من ابن إدريس إلى ابن طاووس ١٦٧

أحمد بن طاووس (٦٧٣هـ) وظهور العقل النقدي في علم الرجال ١٦٩

ابن سعيد الحلّي والفاضل الآبي، بين ابن طاووس والعلامة ١٧٢

العلامة الحلّي والتأسيس الفكري المجدد لنظريّة السنّة ١٧٥

ميدانيّات نظريّة السند عند العلامة الحلّي ١٨١

التقسيم الرباعي للحديث ١٨٥

حداثة التقسيم الرباعي أو قدمه ١٨٦

تطوّرات اتجاه نقد السند في مدرسة العلامة الحلي ١٩٦

وقوع الانقسام داخل مدرسة العلامة ١٩٦

تنامي الفعل النقدي للأسانيد بعد العلامة الحلي ١٩٦

الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) والتطبيق المبادئ للتنويع الرباعي ومنطق السند ١٩٦

الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) وفتح آفاق الاصطلاح الجديد ١٩٩

١ ـ تأسيس أو إعادة بعث علم الدراية ٢٠٠

٢ ـ تنامي الجدل في تفاصيل التقسيم الرباعي ٢٠٢

٣ ـ تفعيل التقسيم الرباعي في ميدان التطبيق ٢٠٣

المحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ) وتطوّر تشييد معالم نقد السند ٢٠٤

١ ـ ثقافة مخالفة المشهور ٢٠٤

٢ ـ الخبرة الرجاليّة ٢٠٥

٣ ـ مواصلة تنشيط التنويع الرباعي ٢٠٦
٤ ـ تربية جيل هام من علماء الرجال ٢٠٦
الشيخ حسن (١٠١١هـ) والتركيز المضاعف على مقولتي الإيمان والعدالة ٢٠٧
صاحب المدارك (١٠٠٩هـ) وقمّة التشدّد السندي ٢٠٩

الفصل الرابع
الأخبارية والعصر الذهبي لنظرية السنّة
«٢١٣ ـ ٣٦١»

القسم الأول: تكوّن الاتجاه الأخباري وولادة مبدأ يقينيّة السنّة ٢١٥
ماهي المدرسة الأخباريّة القديمة والحديثة؟ ٢١٥
الصراع والتمايز بين الأخباريّة والأصوليّة ٢٢٢
الحركة الأخباريّة وعوامل الظهور والتكوّن ٢٢٦
التقارب الشيعي السنّي وتيّار الذات ٢٢٦
المدّ العقلاني وقلق الإيمان ٢٣١
نقد السنّة المحكيّة والخوف على الموروث ٢٣٣
الدولة الصفويّة وتنامي الذات ونفي الآخر ٢٣٤
الأخباريّة والمذهب الحسّي ٢٣٦
مبدأ يقينيّة السنّة وإعادة بعث الموروث الحديثي ٢٣٨
السنّة الشريفة بين اليقين والظن، يقينيّة السنّة، البداية والتكوّن ٢٣٨
أدلّة يقينيّة السنة ٢٤١
١ ـ جهود الحقبات الأولى أو مقولة السلف المقدّس ٢٤١
٢ ـ نظريّة اليقين ودورها في تصحيح النصوص ٢٤٥
٣ ـ الحكمة الإلهيّة والتوظيف الأيديولوجي ٢٤٦
٤ ـ الوثائق التاريخيّة أو نصوص كبار رجال الحديث المتقدّمين ٢٤٦
٥ ـ الإجماع الشيعي على الرجوع إلى الكتب الأربعة ٢٥٨
٦ ـ ظاهرة التوجيه الديني أو الأمر بحفظ الحديث وتدوينه ورعايته ٢٥٩
٧ ـ توفّر عناصر اليقين في العصر المتأخّر ٢٦٠
التراجع الأخباري من اليقين إلى الظنّ المعتبر شرعاً ٢٦٢
الموقف الأخباري من التقسيم الرباعي للحديث ٢٦٥
إزدهار السنّة أو التطوّرات الحديثية مع المدرسة الأخباريّة ٢٧٤
١ ـ كشف التراث الحديثي ٢٧٦
٢ ـ تنظيم الموسوعات الحديثيّة ٢٧٧

٣ ــ ظاهرة شرح الحديث ٢٧٩
٤ ــ إعادة بناء العلوم الدينية على أساس النص الحديثي ٢٨٠
٥ ــ نشر ثقافة الحديث في الاجتماع الإسلامي العام ٢٨١
٦ ــ الأخبارية وعلم الرجال ٢٨٢
المدارس الأصولية والرجالية والدرائية ومواجهة المدّ الأخباري ٢٨٨
القسم الثاني: مبدأ السنّة فقط وسقوط المرجعية القرآنية ٢٩٧
تمهيد .... : ٢٩٧
بين المرجعيّة القرآنية والحديثيّة اتجاهات ومواقف تراثيّة ٣٠٠
الاتجاهات العامّة في مرجعية النص القرآني ٣٠٠
التراث القديم وإشكالية مرجعيّة السنّة والقرآن ٣٠١
نظرية « السنّة فقط » النشوء والارتقاء ٣٠٦
الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) وتنحية النصّ القرآني ٣٠٦
التكوين الأوّلي لأدلّة نظريّة «السنّة فقط» ٣٠٧
الحسين بن شهاب الدين الكركي (١٠٧٦هـ) وجمع النصّ النافي ٣١١
الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) ومقولة تحريف القرآن ٣١٤
نظريّة «السنّة فقط» بين بلوغ القمّة وبداية التراجع ٣١٨
الحرّ العاملي والعصر الذهبي لمرجعية «السنّة فقط» ٣١٨
المحدّث البحراني (١١٨٦هـ) وبداية تراجع النظرية الأخباريّة ٣٢٨
التجربة الأخبارية وتطوّر التفسير الروائي ٣٣٤
المدرسة الأصوليّة وردّات الفعل على نظرية «السنّة فقط» ٣٣٦
مرجعيّة النص القرآني والصدمة الأخباريّة ٣٣٦
الفاضل التوني (١٠٧١هـ) والبدايات المتأرجحة في الردّ على «السنّة فقط» ٣٣٧
الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) وسقوط نظريّة «السنّة فقط» ٣٤١
كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) وأوسع عملية تصفية حساب ٣٤٧
الاتجاه الأصولي وتكميل نظرية الفهم القرآني ٣٥٠
محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) وإعادة قراءة الظهور القرآني ٣٥٤
تكوين الصورة التاريخيّة ٣٥٩

الفصل الخامس
نظرية السنّة في العصر الحديث
« ٣٦٣ ــ ٥٠٥ »

مدخل إلى أشكال تطوّر نظريّة السنّة في العصر الحديث ٣٦٥

القسم الأوّل: تطوّر نظرية السنّة داخل السياق العقلي ــ العقلاني الجديد ٣٦٩
المحور الأوّل: القراءة الفلسفية لاعتماد السنّة الظنية، رصد التطوّرات ٣٦٩
التنشيط المتسارع لإشكاليات ابن قبة الرازي ٣٧٠
مصطلحات مدخلية ٣٧١
النظريات الفلسفية في تأسيس مقولة الظن وشرعنتها ٣٧٦
النظرية الأولى: نظرية المصلحة السلوكية ٣٧٦
النظرية الثانية: نظرية العلمية والطريقية ٣٧٨
النظرية الثالثة: نظرية التنجيز والتعذير ٣٧٩
النظرية الرابعة: نظرية التزاحم الحفظي ٣٨١
النظرية الخامسة: نظرية اختلاف الموضوع ٣٨٣
النظرية السادسة: نظرية المصلحة في الجعل ٣٨٤
المحور الثاني: تنامي حركة الاستدلال العقلي في نظرية السنّة ٣٨٧
مقولة العلم الإجمالي ودورها في التأسيس العقلي لنظرية السنّة ٣٨٨
ظاهرة الأدلّة العقلية على حجية أخبار الآحاد ٣٩٠
١ ـ فرضية خروج التكاليف عن صورها، برهان الفاضل التوني ٣٩٠
٢ ـ مقولة بدلية الظن ورفع المسؤولية، برهان الشيخ محمد تقي الإصفهاني ٣٩٢
٣ ـ العلم الإجمالي بصدور الكثير من الروايات، محاولة الأنصاري ٣٩٤
المحور الثالث: العقل الشيعي وتكوّن الظاهرة الانسدادية ٣٩٨
ما هو دليل الانسداد وما هي بُنيته؟ ٤٠٥
الصيغة الأولى ٤٠٦
الصيغة الثانية ٤٠٧
الصيغة الثالثة ٤٠٧
نماذج من النقد الإمامي لمقولة الانسداد ٤١٠
المحور الرابع: معضلة الوسائط في الأخبار ودور العقل الفلسفي في إنتاجها ٤١٢
نقد معضل الوسائط ٤١٦
المحور الخامس: نظرية السنّة واستعاضة الأدلّة ٤١٨
تفكيك مقولتي السيرة العقلائية والمتشرعية ٤٢٠
السيرة وإعادة إنتاج نظرية السنّة المحكية ٤٢٢
المحور السادس / الخاتمة: نظرية السنّة وتطوير المستندات النقلية ٤٢٩
القسم الثاني: المكوّنات الداخلية لنظرية السنّة وتأثيراتها في العلوم الخادمة ٤٣٨
المحور الأوّل: بُنية نظرية السنة أو نظرية السنّة بين الوثوق والوثاقة ٤٣٩
خيوط نظرية الوثوق في الوثائق الشيعية ٤٤١

نظرية الجبر السندي ٤٤٤
العناصر البنيوية في نظرية الجبر السندي ٤٤٩
نظرية الوهن ومقولة الانكسار السندي ٤٥٣
محاولات نقد نظرية الوهن في الفكر الشيعي ٤٦١
العناصر البنيوية لنظرية الوهن ٤٦٢
المحور الثاني: تأثيرات نظرية السنّة مؤخراً على الدرس الحديثي والرجالي ٤٧٠
الملف الأول: نظرية التواتر وتطوّراتها على ضوء العلوم الحديثة ٤٧١
أقسام التواتر عند أصوليي الشيعة ٤٧٢
الملفّ الثاني: اختلاف الحديث وتأسيس نظرية التعارض العتيدة ٤٧٨
معالم الهيكلية العامّة لنظرية التعارض ٤٧٩
مفصليات مقولة السنّة في نظرية التعارض ٤٨٤
١ ـ نظرية رفض الاختلاف الواقعي ومنهج التعامل بين العقل والنص ٤٨٤
٢ ـ منهج التفسير التاريخي لظاهرة التعارض ٤٨٦
٣ ـ نظام التوفيق ومشاكله ٤٨٨
٤ ـ معارضة الحديث للقرآن والمفهوم الجديد ٤٩٠
الملفّ الثالث: تأثير نظرية السنّة في العصر الحديث على تطوّر ٤٩٣
أبو القاسم الخوئي والانجرار القهري ناحية السند ٤٩٤
البروجردي والقراءة الجديدة للحديث الشيعي على الأرضية الرجالية ٤٩٧

الفصل السادس

مشروع نقد السنّة في الوسط الشيعي الحديث

«٥٠٧ ـ ٦٧٥»

مدخل إلى مشروع نقد السنة في الدراسات الاستشراقية والوسط السنّي ٥٠٩
الاستشراق ودوره في نقد السنّة النبوية ٥٠٩
إعادة قراءة السنّة في الوسط السنّي الحديث ٥١٠
القرآنيون الباكستانيون ٥١٠
إعادة قراءة السنّة في العالم العربي ٥١٢
تواصل مشروع نقد السنّة عربياً في الفترة الراهنة ٥١٥
خارطة بالإشكاليات النقدية على السنّة في الوسط غير الشيعي ٥١٨
مشروع نقد السنّة في المناخ الشيعي الحديث ٥٢٠
تمهيد ٥٢٠
النشاط الحديثي الشيعي المعاصر ٥٢٥

انبعاث مشروع «الموضوعات»، كيف أعاد التشيع الرسمي قراءة موضوعات الحديث؟..... ٥٢٧
تمهيد ٥٢٧
الموضوعات في السياق المذهبي ٥٣٠
الأخبار الدخيلة، مشروع محمد تقي التستري ٥٣٢
الأدعية المفتراة ٥٣٦
الأحاديث الموضوعة ٥٣٨
الملاحظات على تجربة التستري ٥٤٦
نقد السنّة وحركة تهذيب الأحاديث الشيعية ٥٤٧
مدخل: محاولة الميرزا أبو الحسن الشعراني في إبداء ثقافة التحفّظ من الحديث ٥٤٧
المساهمة الشيعية العربية في نقد السنّة، مشروع هاشم معروف الحسني ٥٤٩
منهج هاشم معروف الحسني في نقد الحديث ٥٥١
مشروع محمد باقر البهبودي وتهذيب الكتب الأربعة ٥٦٤
بنية مشروع تهذيب الحديث ٥٦٦
الملاحظات النقدية على مشروع تهذيب الأحاديث الشيعية ٥٧١
كيف دافع البهبودي عن مشروع تهذيب الحديث؟ ٥٧٥
مشروع آصف محسني أوسع عملية لتعرية «بحار الأنوار» ٥٧٧
منهج آصف محسني في نقد بحار الأنوار ٥٧٩
عيّنات نقدية لأبواب بحار الأنوار ٥٨٥
صالحي نجف آبادي ونقد مجمع البيان ٥٨٩
أزمة تفسير مجمع البيان ٥٨٩
الأزمة العامّة في مصادر الحديث ونظرية العلم الإجمالي ٥٩١
كتب موضوعة وأحاديث مختلقة عند نجف آبادي ٥٩٣
نقد السنّة المحكيّة بأدوات تشييد السنّة ٥٩٧
مشروع محمد جواد الإصفهاني، الإطار الأصولي ٥٩٧
دوافع نقد السنّة الظنية عند الموسوي الإصفهاني ٥٩٨
نقد نظرية الظن وأخبار الآحاد في الاجتهاد الديني ٦٠١
أدلّة مرجعية العلم ورفض الظن ٦٠٢
الإصفهاني ونقد نظرية خبر الواحد ٦٠٥
الإصفهاني ومنهج تقويم الأحاديث ٦٠٧
مصادر الحديث وظاهرة الوضع ٦٠٨
الإصفهاني وتجربة الفقه المؤسّس على رفض أخبار الآحاد أصولياً ٦٠٩
القرآنيّون الشيعة وتجاذب المرجعيّات المعرفية ٦١٢

بدايات تكوّن الاتجاه القرآني الجديد، شريعت سنغلجي ٦١٢
الاتجاه القرآني الجديد ونقد الروايات، محاولة عبدالوهاب فريد ٦١٤
القرآنيون، ونقد كتب الحديث الشيعية المتداولة، تجربة مصطفى حسيني طباطبائي ٦١٨
عيّنات دالّة من نقد مصادر الحديث ٦٢١
القرآنيون الشيعة، وتكوين الفقه القرآني تجربة آية الله محمد الصادقي ٦٢٩
نقد السنّة وحركة التطهير العَقَدي الشيعي ٦٣٩
«أسرار الألف عام» ونقد الخميني والخالصي ٦٣٩
أبو الفضل البرقعي وكسر الصنم ٦٤٦
معايير الاجتهاد الديني ومصادره عند البرقعي ٦٤٧
أهداف البرقعي من مشروع نقد مصادر الحديث الشيعي ٦٤٨
منهج البرقعي في نقد مصادر الحديث ٦٤٩
البرقعي وأصول الكافي ٦٥٢
حيدر علي قلمداران وتفعيل نقد المتن ٦٥٤
معالم حركة النقد العقدي ٦٥٩
السنّة والتنظير لتكوين جديد للعلوم الخادمة ٦٦١
١ ـ بلورة هيكليّة عامة للدراسات الحديثية ٦٦٢
٢ ـ كشف الثغرات وعناصر النقص في الدرس الحديثي الشيعي ٦٦٥
٣ ـ الاهتمام بنقاط إشكاليّة في فهم النصّ الحديثي ٦٦٨
كلمة أخيرة ٦٧٠
المشروع النقدي للسنّة، استخلاصات وبناء صورة ٦٧١

الفصل السابع

مدَيات حجية السنّة

« ٦٧٧ ـ ٧٦٣ »

مدخل إلى مدَيات حجية السنّة.. .... ٦٧٩
المحور الأول: السنّة بين العمليات والعلميات، معضلة الظن في المجال العقدي و.. .... ٦٨١
مدخلان منهجيّان ٦٨٢
١ ـ حجية خبر الثقة في الموضوعات ٦٨٢
معركة الجدل بين تياري التعميم والتخصيص ٦٨٤
٢ ـ التقليد في العقديات ٦٨٦
الدعوة لمشروع التقليد العقدي ٦٩٢
السنّة المحكية في المجال العقدي و.. .... ٦٩٤

ملاحظتان ٦٩٩
الاتجاهات الإمامية المتأخرة في حجية السنّة الظنية في العقديات ٧٠٠
١ ـ نظرية المنع العام عن الظن والآحاد في العقائد ٧٠٠
٢ ـ نظرية تجويز الظن والآحاد في العقائد ٧٠٢
محاولات بنيوية لتشييد تصوّرات جديدة لمعضلة الظن العقدي ٧٠٤
١ ـ نظرية حجية الآحاد الاضطرارية ٧٠٤
٢ ـ نظرية السيد أبي القاسم الخوئي ٧٠٥
٣ ـ نظرية العلامة محمد حسين كاشف الغطاء ٧٠٧
٤ ـ نظرية العلامة الطباطبائي والاتجاه المتشدّد في الظن العقدي ٧٠٩
المحور الثاني: تاريخية السنّة الشريفة ٧١٣
مدخل توضيحي ومنهجي ٧١٣
المدخل النصّي لمقولة التاريخية في السنّة ٧١٩
تاريخية السنّة، رصد تاريخي للموروث الشيعي ٧٢٢
نزعة القراءة التاريخية ٧٢٨
١ ـ الدرس الهرمنيوطيقي في الحياة الشيعية ٧٢٨
٢ ـ المؤسسة الدينية الشيعية وغمار المتغير السياسي ٧٣٢
نماذج شيعية تطبيقية لتاريخية السنّة ٧٣٤
نظرية السيد حسين البروجردي في التاريخية المعرفيّة للسنّة ٧٤٣
تاريخية السنة ونظرية اختصاص الخطاب بالمشافهين ٧٤٥
المحور الثالث: الفكر الشيعي ونزعة التساهل في نصوص السنّة غير الإلزامية ٧٤٨
ماهي النصوص المشرعنة لمدرسة التسامح في الحديث؟ ٧٥٢
الاتجاهات الشيعية في تحليل المستند النصي لنزعة التسامح ٧٥٤
ظاهرة الانفلاش في نزعة التسامح ٧٥٧

الخاتمة

« ٧٦٥ ـ ٧٧١ »

استنتاجات وخلاصات ٧٦٧

ملاحق الكتاب

« ٧٧٣ ـ ٧٨٩ »

الملحق رقم (١) حوار مع الدكتور محمد باقر البهبودي ٧٧٥
الملحق رقم (٢) حوار مع آية الله الشيخ محمد آصف محسني القندهاري ٧٨٣

المحتويات.. ٨٤٥

المصادر والمراجع

« ٧٩١ ـ ٨٣٤ »

المصادر والمراجع العربيّة ٧٩٣
المصادر والمراجع الفارسية.. ٨٢٨
الدوريات والنشريات.. ٨٣٢
المحتويات ٨٣٥

* * *

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی